

## ***Seguindo nessa vida: memória, aprendizado e pertencimento em uma narrativa de vida no norte mineiro, Brasil***

**Luiz Felipe Rocha Benites\***

*Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil*  
felipebenites74@gmail.com

Recibido: 21.01.19

Aceptado: 25.04.19

**Resumo:** O presente artigo busca estabelecer conexões de sentido entre a memória, a aquisição de certos aprendizados e o pertencimento a territórios físicos e existenciais, por meio da narrativa de vida de um trabalhador de uma comunidade negra rural localizada na região norte de Minas Gerais, Brasil. Focado em uma narrativa sofrida, este trabalhador vai tecendo os significados das suas linhas de vida, que se emaranham em determinados pontos, articulando trabalho, matrimônio, festas religiosas e etnicidade. A narrativa em questão evidencia a criatividade nativa para conferir consistência ao relato do passado, conectando história pessoal e história da comunidade, por meio de um vocabulário imbricado na percepção da vida como movimento e atenção.

**Palavras-chave:** narrativa de vida; trabalho; aprendizado.

**Resumen:** El presente artículo busca establecer conexiones de sentido entre la memoria, la adquisición de ciertos aprendizajes y la pertenencia a territorios

---

\* Professor Adjunto IV - Departamento de História, Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

físicos y existenciales, por medio de la narrativa de vida de un trabajador de una comunidad negra rural ubicada en la región norte de Minas Gerais, Brasil. Desde una narrativa sufrida, este trabajador va tejiendo los significados de sus líneas de vida, que se enredan en determinados puntos, articulando trabajo, matrimonio, fiestas religiosas y etnicidad. La narrativa en cuestión evidencia la creatividad nativa para conferir consistencia al relato del pasado, conectando historia personal e historia de la comunidad, a través de un vocabulario imbricado en la percepción de la vida como movimiento y atención.

**Palabras clave:** narrativa de vida, trabajo, aprendizaje.

**Abstract:** This article seeks to establish meaning connections between memory, acquisition of certain learning and belonging to physical and existential territories, through the life narrative of a worker from a rural black community located in the northern region of Minas Gerais, Brazil. Focused on a suffered narrative, this worker weaves the meanings of his lifelines, which are tangled in certain points, articulating work, marriage, religious festivals and ethnicity. The narrative in question evidences the native creativity to give consistency to the story of the past, connecting personal history and community history, through a vocabulary imbricated in the perception of life as movement and attention.

**Keywords:** life narrative; work; learning.

### *Mexendo com a memória*

Narrativas de vida podem constituir espaços privilegiados para pensar as relações entre memória e identidades (Antze& Lambek, 1996; Mello, 2012; Mintz, 1960). No que diz respeito às narrativas biográficas de trabalhadores, tais relações são tão mais interessantes de serem exploradas quanto mais revelem interconexões que façam da vida dos trabalhadores algo mais que a sua relação exclusiva com o trabalho. Tomei consciência disto quando comecei a pesquisar as relações de pertencimento étnico e territorial dos habitantes de uma comunidade rural e quilombola, chamada Gerais Velho, na região norte do Estado de Minas Gerais, Brasil. A experiência de convívio e interlocução com os membros da comunidade logo me mostraram que uma de suas categorias mais utilizadas, *roça*, era evocada não apenas como referência ao exercício laboral na agricultura e criação de animais, da qual meus interlocutores tiravam parte substancial de seu sustento material, mas também situava um modo de vida, a vida *na roça*, que estendia seu sentido para além do trabalho, e

que se materializava, por exemplo, na intensa preparação e participação em festas locais ligadas ao calendário católico.

Neste artigo busco problematizar a narrativa de vida elaborada por um dos meus melhores interlocutores – José Hilário ou Seu Laro, como é mais conhecido – para aprofundar as conexões de sentido entre a história pessoal e a história da comunidade, articulando memória, pertencimento e a “educação da atenção” (Ingold, 2015b). Tal articulação se expressa no discurso do meu interlocutor por meio da descrição memorial dos distintos aprendizados envolvidos no trabalho na *roçada* durante a infância, na constituição do seu núcleo familiar e na sua transformação em *folião*. Neste sentido, assumo a memória:

*“[...] como prática, não como objeto dado previamente do nosso olhar, mas como ato de olhar e o objeto que ele gera. Memórias são produzidas fora da experiência e, por sua vez, remodelam-na. Isto implica que a memória está intrinsecamente ligada à identidade” (Antze & Lambek, 1996: xii).*

A problematização da identidade que empreendo aqui certamente não busca incorrer em essencializações culturalistas. Desde as contribuições de Leach (1996 [1956]) e Barth (1998 [1969]) que uma abordagem processual e relacional foi consolidada no debate sobre questões identitárias do campo da Antropologia. Esta abordagem, amplamente utilizada por teorias da etnicidade (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998), tem o seu foco no levantamento de sinais diacríticos de auto-atribuição e reconhecimento externo acionados para delinear os limites em que as fronteiras entre os grupos são produzidas e permanentemente (re)negociadas. Por outro lado, Mello (2012: 67) havia notado que uma das implicações do uso de tais teorias é o privilégio concedido ao componente político em seus aspectos, por vezes, instrumentais. Assim, sem negar a importância do recorte político, percorro caminhos que estão além e aquém deste registro.

As memórias capturadas a partir das práticas narrativas serão agenciadas para constituir um plano em que diferentes linhas memoriais, desenroladas pelas lembranças, evidenciem como foram tecidos os sentidos do pertencimento<sup>1</sup> de Seu Laro à comunidade de Gerais Velho, enquanto território físico e existencial, em uma “relação dialética entre experiência e narrativa, entre o narrar e o

---

<sup>1</sup> Halbwachs (1990 [1950]) já afirmava que as lembranças individuais estão sustentadas nas imagens dos acontecimentos que se encontram sustentadas nas lembranças de outros com os quais se compartilha uma comunidade afetiva.

narrado” (Antze& Lambek, 1996: xviii). Minha escolha em lidar com apenas uma narrativa de vida não está relacionada à suposta representatividade do meu interlocutor. Antes, trata-se de um empreendimento inspirado na obra de Sidney Mintz, *Worker in the cane*, no qual ele investe em “seguir os fios da existência de um único homem no tecido da história de seu povoado” (Mintz, 1960: 26). Com isso, busco estabelecer conexões entre a história pessoal e a história da comunidade, tal como uma “história dentro da história” (*op. cit.*: 253).

Nesta narrativa de vida, o aprendizado laboral lança luz para a percepção de como a vida é apreendida pelo meu interlocutor em seus movimentos e práticas de atenção. Seu Laro *mexe* com *roça*, marcenaria e *folia*. Ocasionalmente também *mexe* com construção civil e já *mexeu* com carvoaria. Ele é nascido e criado em Gerais Velho, comunidade quilombola de aproximadamente 300 pessoas localizada na área rural do município de Ubaí. O verbo *mexer* no norte mineiro significa trabalhar e, em um sentido mais amplo, lidar com algo. A *roça*, atividade de pequeno agricultor, e a marcenaria referem-se ao que costumamos chamar de trabalho, pois destas atividades ele retira o seu sustento material.

A *folia* diz respeito a um ritual itinerante realizado por um grupo, o terno de folia, que toca e canta músicas em homenagem a santos católicos, personificados em uma bandeira carregada por um de seus membros, visitando casas pré-definidas que constituem o itinerário pelo qual o grupo circula, trocando bênçãos (presentificadas na bandeira e nas canções entoadas) por ofertas (alimentos e bebidas) para a festa do Santo. As folias podem ser encomendadas por membros da comunidade para pagar uma promessa a um santo católico e têm na figura destes um patrocinador, chamado de festeiro. As folias saem para o *giro*, isto é, a itinerância ritual sob a forma de um roteiro circular de visitas em uma localidade, em datas específicas do calendário católico. A *folia* não envolve apenas os *foliões* e o festeiro devoto, mas os moradores de uma localidade, cujas casas recebem as visitas da folia, os acompanhantes devotos que seguem a jornada com os foliões, ajudantes e cozinheiros que preparam a comida e bebida ofertada, assim como organizam os lugares para a festa onde a folia tem sua “saída”, seus “pousos” para descanso e alimentação, e por fim a festa da “entrega” da folia. Em Gerais Velho, as folias costumam ser dedicadas a Bom Jesus, em agosto, e a Santos Reis, em janeiro. *Folias* são “festas em movimento”, pois simultaneamente implicam o deslocamento de pessoas para a festa, assim como também se constituem em festas que vão até as pessoas e lugares, como bem definiu Pereira (2011: 19).

A reflexão que empreendo aqui se engajana perspectiva de Tim Ingold (2015a), no que diz respeito ao estreitamento dos laços analíticos entre movimento,



caminho e conhecimento. De um ponto de vista metodológico, trato a trajetória de um trabalhador a partir dos diferentes percursos percorridos pelo mesmo, atento aos caminhos que vão se entrecruzando, tal como linhas de vida que constituem nós ao se entrelaçarem. Assim, pretendo conectaretnograficamente o movimento da memória e a descrição da história pessoal, emaranhada na própria história da comunidade, a partir da narrativa de Seu Laro. Tal narrativa faz emergir o sentido da sua experiência de pertencimento à comunidade de Gerais Velho, por meio de histórias contadas que delineiam os limites do território físico e existencial que ele habita.

Seu Laro tornou-se um dos meus principais interlocutores de uma pesquisa, cuja coleta de dados foi empreendida em três períodos intermitentes entre 2012 e 2013. Conheci Seu Laro desde a minha primeira visita a Gerais Velho, ainda em 2011, acompanhado de amigos da Ribanceira, comunidade negra rural e ribeirinha do Rio São Francisco, localizada no município de São Romão, na qual realizei pesquisa por ocasião do doutorado<sup>2</sup>. Nesta ocasião comecei a nutrir interesse em desenvolver uma pesquisa com o *Povo do Gerais*<sup>3</sup> sobre as suas relações de pertencimento étnico e territorial, pois os mesmos constituíam uma referência para meus amigos da Ribanceira de comunidade que foi reconhecida como quilombola. A partir de 2012 comecei a realizar efetivamente um trabalho de campo<sup>4</sup>. A narrativa aqui apresentada foi produto de uma entrevista ao final do meu trabalho de campo em Gerais Velho, em maio de 2013. A esta altura já havíamos estreitado laços e, inclusive, eu já tinha participado como acompanhante de um *giro da folia* de Bom Jesus, protagonizado pelo seu terno, em agosto de 2012. Nossas prosas eram sempre pontuadas pelos *causos* que ele contava, sobretudo quando a conversa era regada pela *pinga*<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Alguns moradores da Ribanceira possuem laços de parentesco e de amizade com habitantes de Gerais Velho. É comum a participação de membros de ambas as comunidades se fazerem presentes eventos festivos de cada comunidade.

<sup>3</sup> Termo pelo qual os habitantes de Gerais Velho se referem a si próprios e também são chamados por seus vizinhos.

<sup>4</sup> A pesquisa em questão denominava-se “Sentidos do Pertencimento entre Populações Afrodescendentes no Sertão Mineiro” e contou com o apoio financeiro da FAPERJ. Agradeço a Vitor Luiz do Prado, bolsista de iniciação científica FAPERJ, pela transcrição da entrevista aqui analisada.

<sup>5</sup> Também conhecida como “cachaça”, trata-se de aguardente destilada da cana-de-açúcar.

A noite que antecedeu a entrevista foi mais uma destas ocasiões em que Seu Laro havia comprado uma pequena garrafa de plástico com pinga em um dos bares da comunidade para animar o conto dos seus “causos”, após a janta. Além de mim, a plateia incluía sua esposa, Luzia (ou Dona Lu), sua filha Luciane e seus netos. Estávamos iluminados por uma lanterna em meio à falta temporária de energia elétrica, no terreiro<sup>6</sup> ao redor da sua casa. Um dos pontos altos da sua prosa foi contar como conheceu Dona Lu. Vendo sua empolgação em contar algo da sua história pessoal, lhe convido para me dar uma entrevista sobre sua história de vida no dia seguinte. No dia seguinte, já sem o efeito da *pinga*, Seu Laro parecia tímido, sobretudo após lhe pedir para gravar o que falaríamos. Ele consentiu a gravação, mas mostrou-se inicialmente menos à vontade do que em nossas prosas rotineiras sem o gravador. Durante a entrevista, Dona Lu faria várias intervenções curtas da cozinha, de onde preparava o almoço de mais adiante. Aos poucos, a entrevista foitomando ares mais leves de conversa. E esta conversa girou em torno de quatro eixos que acionavam a memória do meu interlocutor: o trabalho, na roça e além dela; o casamento dos meus interlocutores; o tornar-se folião e, por fim, a identidade quilombola. Escolhi estes eixos a partir do conhecimento prévio que tinha da vida de Seu Laro e do foco da minha pesquisa, mas permiti que Seu Laro também fosse levando a conversa para onde lhe interessava construir a narrativa da sua experiência de vida.

## Memórias da roça, do trabalho e do casamento

Seu Laro, assim como a maioria dos habitantes de Gerais Velho, *mexem* com roça desde a infância. Nascido em 1962, ele sempre viveu na comunidade de Gerais Velho. Ainda pequeno, começou a trabalhar na roça, revelando um pouco da história da própria comunidade no último quarto do século XX. O aprendizado se dava à medida que acompanhava e observava seus pais.

Segundo seu relato<sup>7</sup>:

---

<sup>6</sup> Quintal ou pátio da residência.

<sup>7</sup> Optei por fazer uma transposição quase fidedigna do discurso oral. Apenas algumas pouquíssimas correções de concordância e grafia foram feitas para não prejudicar a compreensão das falas. A manutenção dos erros gramaticais, das hesitações e repetições teve por objetivo tentar conservar a poética característica da expressão oral dos habitantes da região norte de Minas Gerais.

*(Sen Laro): (...) Cresci aí [em Gerais Velho]. Com uns 8, 10 anos de idade já comecei trabalhar. Entendia um pouco, a gente já saía, mais minha mãe, meu pai, trabalhando. A gente trabalhava era na roça, era muito, era difícil demais, então como não tinha escola naquele tempo, escola era muito difícil, os pais levavam os filhos pra roça, pra trabalhar. Então a gente ficava com eles, trabalhando.*

(Entrevistador) E quando o senhor era pequeno, o que as crianças faziam na roça? Qual era o trabalho das crianças na roça?

*(SL) As criança na roça é o seguinte, a gente ia pra roça, semeava, ia na frente, ia abrindo cova de milho, de feijão, e a gente ia atrás semeando e tapando, passando o pé, tapando, catando momona [mamona<sup>8</sup>], foi um serviço muito que nós fizemos. Catar momona, quebrar momona, que nessa época o que existia mais era momona, trabalhava mais com momona, que era o que dava mais dinheiro, era o que dava mais assim pra gente trabalhar era quebrando, plantando e catando de ameia. A gente ia pra roça juntar debaixo dos pé aqueles que escalava lá, e ali a gente juntava, quando era tardezinha, a gente tinha colbido ali uns cinco quilo de mamona, pra poder comprar o pão. E aí fui crescendo, depois eu passei a trabalhar na roça, já de enxada, de foice, de machado, arrancando toco de enxadão.*

(E) Quando é que o senhor começou a usar esses instrumentos?

*(SL) Isso eu já tinha idade de uns 12 a 13 anos, já trabalhava arrancando toco. Eu mais meu pai. Pegava emprego de arrancar toco.*

▶ 7

(E) O que é arrancar toco? Desculpe perguntar, mas não entendi.

*(SL) Hoje a gente fala, hoje... arrancar toco são esses pau<sup>9</sup> que o povo arrancava, sabe? Pra poder gradear, era trator depois, então não tinha trator, não tinha máquina agrícola, então a gente arrancava de enxadão, cavava, cavava até a gente cortava o pinhão dela lá embaixo. Então ela caía pra lá e a gente ia arrancando tudo quanto é toquinho que tinha aí, a gente batia o enxadão, metia o enxadão na terra dura, mirava pra lá e arrancava.*

(E) Por que era mato né?

---

<sup>8</sup> Planta (ricinus comunis) muito comum na região, cuja semente é usada pela indústria química para extração de óleo para fins diversos e, atualmente, para a produção de biodiesel.

<sup>9</sup> Pau se refere a pedaços de madeira ou galho das árvores e no caso citado, aos que restava dos troncos e raízes das mesmas após o corte das matas.

(SL) *Era mato, é, mata fechada. Aí seguindo nessa vida, e os ano foram passando e a gente foi mudando, as coisas foi mudando, e eu mudei (...) eu trabalhei nessa vida até na idade que eu casei, idade de 21 anos.*

A narrativa de Seu Laro evoca uma época em que havia ausência de escola em Gerais Velho, ao mesmo tempo em que as áreas de mata ainda se faziam presentes de forma significativa no território da comunidade. As conversas com os moradores informam que somente a partir do fim da década de 70, no século XX, foi construída uma escola de ensino fundamental, até o quarto ano primário, chamada Escola Municipal Vitalina Pereira da Cruz. Antes desse período o acesso à escola só era possível com o deslocamento para comunidades vizinhas (Malhada Bonita ou Engenho) ou para a área urbana de Ubaí. Pessoas na faixa dos 50 anos, como Seu Laro, afirmavam que, na época de sua infância, seus pais pouco os estimulavam a estudarem, privilegiando o trabalho na *roça*.

Por outro lado, a *roça* surgia onde o mato se desfazia: nas áreas desmatadas, onde até os *tocos* foram retirados para a terra ser arada. Os moradores mais antigos plantavam pequenas lavouras sazonais, chamadas por alguns de *roças de toco*, em terras de matas derrubadas. Mesmo assim, porções de mata eram preservadas, pois elas mantinham uma relação de continuidade com a *roça*, constituindo-se em espaço propício para a caça de animais (veados, caititus, mocós, etc.), a coleta de frutos (mamona, cagaita, araticum, pequi, mangaba, manga, laranja, etc.) e mel, e de extração de *remédios do mato* (variedades de ervas que eram usadas em práticas curativas, sob a forma de infusões e cremes). Atualmente, a prática da caça na região se encontra proibida e fiscalizada pelos órgãos ambientais brasileiros.

O casamento é um ponto de virada na narrativa de Seu Laro. A linha de vida da descendência familiar cruza com a linha do matrimônio/aliança, compondo o território existencial do parentesco. O casamento introduz uma mudança que o fez sair da casa de seus pais e começar a produzir o espaço do seu próprio grupo doméstico, a partir da construção da sua casa e constituição da sua prole de filhos com sua esposa. Seu Laro conheceu Dona Lu nas festas da comunidade vizinha de Malhada Bonita. A história do seu casamento foi marcado pelas *andanças a pé* de ambos para *deixar o nome no cartório* na sede urbana do município de Ubaí, trinta dias antes da cerimônia de matrimônio. O deslocamento do casal, dos padrinhos e dos convidados para o dia de casamento também foi marcado pelo deslocamento para a cidade, agora através de cavalos.



Nas suas palavras: “Aí casei, e agora a vida, o trem começou a arrochar, porque agora com minha família né?”. O termo *arrochar* refere-se ao quão difícil a vida se tornou. Nesta época, ele parte para uma das alternativas que se colocam para os homens adultos de Gerais Velho e também de outras populações rurais do norte de Minas Gerais: o exercício do trabalho em carvoeiras na região. Geralmente, estes homens são recrutados por moradores da região chamados *turmeiros*, isto é, arregimentadores de pessoas para trabalhar, sobretudo, no corte de lenha para a produção de carvão. Tal trabalho é tomado como heterônimo pelos meus interlocutores devido à sua submissão a um patrão, os fazendeiros locais, e ao exercício desgastante por longos períodos. Neste sentido ele contrasta com o trabalho autodeterminado da *roça*, cujo exercício se dá em redes de relações de sociabilidade e de reciprocidade entre familiares e vizinhos. Vejamos o que nos conta Seu Laro:

(SL): *E agora já começou a arrochar, aí sai pra ir trabalhar do outro lado do rio, lugar chamado Carambola.*

(E) Do outro lado de que rio, do Rio São Francisco?

(SL) *Do outro lado do São Francisco, trabalhei lá mais ou menos uns dois anos. A família ficava aqui.*

(E) Fazia o que lá?

(SL) *Pra cortar lenha pra carvoeira. Ficava trinta dia lá cortando lenha pra carvoeira, aí esperava uns trinta dia, nós ia embora, o patrão vinha trazer nós aqui. Aí a gente vinha no sábado e voltava no domingo, só passava uma noite aqui com a família, voltava no domingo, porque na segunda-feira já começava de novo.*

(E) Aí ficava mais trinta dias?

(SL) *Ficava mais quinze, trinta dias de novo.*

(E) E como é que o pessoal ia pra lá, como é que funcionava isso? Como é que conseguia este trabalho? Quem levava o senhor lá?

(SL) *Já tinha pessoas de lá que buscava a gente aqui, que as pessoas de lá conhecidas... tem pessoas até daqui mesmo do Jataí [comunidade vizinha], que a gente conhecia, aí tinha as carvoeira lá, chamava a gente, a gente ia. Era o que? Vinte e tantos quilômetros, depois de São Romão, lá dentro, pra lá. Aí trabalhava, trabalhava, passava mais quinze dias a gente vinha embora, ficava aqui uma semana, vencia a semana que a gente ficava em casa, tornava voltava. E essa vida continuou, aí a gente foi tomando assim outro atitude, que aquilo não era suficiente da gente ficar naquela toda vida. Então agora a gente... chegou um momento, a gente tivemos que*

*acertar com o patrão: ó patrão, agora nós vamos ficar um dia, não vamos poder trabalhar agora não, vamos ficar um dia lá em casa com a família. E assim por diante que a gente tiver oportunidade, a gente volta. E Deus abençoou, que um milagre aconteceu e nós fizemos isso mesmo, então viemos embora.*

Em ocasiões anteriores, em outros contextos de conversa, Seu Laro já havia me relatado a diversidade de atividades que exerceu para além da roça: quebrar pedras para construção de cercas, corte de lenha com machado e demais trabalhos para carvoeiras. Durante o tempo em que trabalhou nas carvoeiras da região, a comida muitas vezes se restringia a arroz com farinha. A relação entre trabalho e sofrimento era realçada nestas ocasiões. Ainda que ele tenha feito uma breve alusão a este tema apenas quando tratamos do pertencimento quilombola na entrevista, tal como demonstrarei adiante, em outras situações do trabalho de campo, meu interlocutor não hesitava em caracterizar como *escravidão* este tipo de trabalho.

A bênção de Deus é uma referência na narrativa de Seu Laro para introduzir uma mudança desejada e cuja obtenção foi alcançada. Seu Laro não trabalha mais em carvoarias, os trabalhos que alterna com a roça são outros agora. Há muitos anos ele vem *mexendo* com marcenaria e construção civil. O aprendizado foi autodidata, acompanhando e observando meticulosamente o trabalho de outros, como demonstra o relato a seguir:

(E) E como é que foi esse... Como é que o senhor aprendeu esse ofício aí de marceneiro, como é que foi isso?

(SL) *Isso foi eu mesmo, isso foi um dom de Deus, quando eu via as pessoa fazer, trabalhar em cima de uma casa e eu ficava pescando, olhando como é que eles faziam...*

(E) Pessoas que construíam casas aqui no Gerais?

(SL) *Pessoas que construíam casa aqui no Gerais, tinha os carpinteiro que trabalhava, e eu ficava olhando.*

(E) Quem eram os carpinteiros?

(SL) *Você tinha... um tio meu, chamado Manoelzinho, Manoel, tinha outros parentes nossos aqui, chamava Amaro, Domingo. [...] Então a gente via eles trabalhando, como é que eles faziam e a gente aprendia. Eu vou riscar, tem que riscar assim, eles diziam. Eu comprei um esquadro de plástico, esquadro de plástico, aprendi a riscar, pegava um pedaço de pau, via se fosse uma coisa; eu pegava um pedaço de pau, riscava do jeito que eles riscavam, e ali eu cortava e ia fazendo, aquilo ia dando certo. Eu aprendi a fazer alguma coisa ... de prestar atenção ou ver os outros fazer.*

(E) E quais foram as primeiras coisas que o senhor fez?

(SL) *A primeira coisa que fazia, o mais que eu fazia era canga, canga<sup>10</sup> de colocar em boi. Fazia canga, aquelas canginha furada, fazia e ia fazendo. Depois eu passei fazer aquelas prateleira, dessas que tem, só que não era no modelo dessa não, era só umas tabuinhas cortadas, cê cortava, pregava. Depois passei a fazer cama, depois passei a fazer mesa, fazia um porta-pote de quatro pernas, coisa assim de por pote. E eu fazia, e ia fazendo, cada vez que eu ia fazia uma coisa assim, um móvel que o povo olhava e gostava, as vezes o povo olhava, o povo falava: "ah, faz um pra mim? Faz um pra mim que eu compro da sua mão". Ai todas as vezes que eles falavam pra mim eu caprichava mais, aperfeiçoava mais o serviço, então se eu fizesse esse banco e o povo, o pessoal chegasse e gostasse desse banco, eles falava "faz um pra mim que eu te compro". Ai já no que eu ia fazer pra eles, eu caprichava mais, aperfeiçoava mais o serviço, ai eu ia fazendo, eles iam comprando. Eu fiz e muito, muito, vendia pro povo.*

(E) Vendia pro povo aqui mesmo?

(SL) *Vendia pro povo aqui mesmo no Gerais, [...] o povo comprava de mais da minha mão, cama, mesa, banco desse aqui, prateleira, porta-pote, os povo comprava tudo da minha mão, me ajudava de mais. Foi o que mais me tirou do machado de trabalhar do outro lado do rio, o que mais me tirou foi quando eu aprendi, que eu fui comprar minhas ferramenta, depois passei comprei um serrrote, comprei um formão, comprei uma plaina assim de ferro, aquele lá que você viu.*

(E) Ai quando o senhor começou a trabalhar com carpintaria, com marcenaria, o senhor deixou de trabalhar cortando lenha?

(SL) *É, ai quando eu comecei mais a trabalhar carpintaria e de pedreiro, e agora eu fui saindo do corte de lenha, sabe? E agora, já tem mais ou menos 12 a 15 anos que eu não corto lenha, que eu não saio pra cortar lenha. Eu trabalho mais na construção civil, mexendo com casa, com marcenaria.*

Há ainda um evento familiar crítico para Seu Laro que antecedeu os seus aprendizados como marceneiro: o deslocamento de sua esposa para trabalhar em São Paulo, período em que cuidou sozinho de dois de seus filhos. Contando com a intervenção de Dona Lu na cozinha ao lado, Seu Laro descreveu desta forma o referido evento:

---

<sup>10</sup> Peça de madeira colocada nos pescoços dos bois para puxar um carro de boi ou para puxar um arado.

(SL) *Em 86, a esposa ganhou essa menina que mora ali [aponta para casa vizinha]. Ela foi nascida em 85, mas em 86, já no final de 85 pra 86, a esposa minha teve que ir pra São Paulo.*

(E) É?

(SL) *É, que aí pesou de novo. Aí eu tive que ficar com as crianças, duas crianças pequenas pra ela ir pra lá.*

(E) Pesou como assim?

(SL) *A parte financeira sabe? [...] Ela foi trabalhar e eu fiquei com as duas crianças em casa. As criança adoeceu, eu saía, ia lá no [município de] São Romão pra tratar, passar no médico. Aí ela ficou em São Paulo uns seis meses e eu fiquei aqui cuidando das duas crianças.*

(E) E ela trabalhava no que lá em São Paulo, Seu Laro?

(SL) *Lá ela trabalhava era, era mesmo de... O que que cê trabalhou lá?*

(Dona Lu) *Ham?*

(SL) *O que cê trabalhou lá foi de que, foi de...*

(DL) *Empregada doméstica.*

(SL) *Empregada doméstica, né. Trabalhou de empregada doméstica, aí quando completou seis meses ela veio embora.*

(E) E ela conhecia gente de lá?

(SL) *Tinha amigo dela, tinha parente dela daqui que foi que convidou ela pra ir com eles trabalhar, porque aí se eu ficasse em casa com as criança e ela fosse lá, e ela trabalhasse, então que eles conseguia, conseguia roupa, conseguia alguma coisa pra gente em casa e ela foi trabalhou seis meses. Daí quando completou seis meses que ela trabalhou, ela veio embora, ganhou alguma coisa lá, trouxe um dinheirinho, não foi muito mas trouxe, trouxe roupa pra mim, pra nós; pra mim, pra ela, pras criança. E ainda trouxe alguma coisinha que deu pra algumas pessoas também que não tinha, roupa ganhada lá, que ela ganhava, trouxe e dividiu com as pessoas. E aí, o povo tornou a voltar, falou se dava pra tornar a voltar, eu falei agora não tem como voltar mais não, agora não tem como voltar mais não. Deus vai ajudar, nós vamos é trabalhar. Aí nós metemos pau lá trabalhando, vamos é trabalhar. Aí fazia roça, partia pra cima, vamos trabalhar, vamos plantar que Deus ajuda que nós não vamos precisar de tá trabalhando tanto assim pra nós poder sobreviver não. E ela também,*

*ai não foi mais não, e nós continuamos naquela vida trabalhando e chovia bem, a gente plantava, colhia milho, feijão, fava e ia passando, ia pra frente.*

Após a difícil experiência de cuidado solitário dos filhos pequenos, Seu Laro deixou claro a sua intenção de que a esposa não retornasse a São Paulo, evidenciando sua autoridade masculina<sup>11</sup>, a partir de um discurso que pontuou sua narrativa: o desejo de que o trabalho, seu ou de sua esposa, não o deixasse longe de Gerais Velho e/ou de sua família. A itinerância faz parte da experiência dos habitantes de Gerais Velho e o deslocamento para trabalhar em São Paulo é apenas um dos tantos tipos de mobilidade que permeiam a vida social de seus membros. Seu Laro é dos raros moradores da comunidade que nunca fez esta jornada para a capital paulista. Nem por isso, deixou de circular por comunidades e cidades vizinhas no exercício do trabalho.

Os pequenos deslocamentos e a sociabilidade lúdica também fazem parte da dinâmica do trabalho na comunidade, tal como expus em Benites (2015). As visitas às casas de parentes e vizinhos para prorear, tomar café ou pinga antecedem, intercalam e encerram as jornadas de trabalho. Divididas em áreas que lembram minúsculos sítios, as casas da comunidade guardam pequenas distâncias entre si. Todos os dias o *Povo do Gerais* circula por entre as estreitas estradas de terra que levam às casas uns dos outros e também às áreas comuns de plantio e criação de animais. O trabalho é raramente exercido sozinho e costuma ser marcado por contos de causos, piadas e brincadeiras jocosas que atualizam as relações de solidariedade e afeto. O controle sobre o tempo e os processos de trabalho articulados à sociabilidade lúdica costumam ser evocados como motivos de apreço pela vida “no Gerais”, apesar do trabalho duro e incerto da atividade agrícola. Além da intensa circulação para trabalhar, há um tipo de deslocamento ritual que constitui significativamente a experiência de vida de meu interlocutor e de outros tantos habitantes de Gerais Velho e do sertão mineiro: as folias. A este eixo de problematização me deterei agora.

## Da folia à identidade quilombola

O corpo e a subjetividade do trabalhador não se reduzem ao exercício laboral para obter o seu sustento e de sua família. As festas ligadas ao calendário

---

<sup>11</sup> Este artigo não tem como foco as questões de gênero, mas reconheço que a importância das mesmas na socialidade de Gerais Velho talvez demandem um artigo próprio.

religioso católico são um importante elemento da vida social em Gerais Velho. Os períodos de festa suspendem as atividades rotineiras de trabalho na roça na comunidade, assim como instauram um conjunto de atividades de preparação para as mesmas, recriando e atualizando os vínculos de parentesco, vizinhança e amizade entre os seus membros. Tal como afirmado anteriormente, Seu Laro é mestre ou folião-guia de um terno de folia na comunidade, isto é, ele é um agente fundamental das “festas em movimento” da comunidade. O ingresso neste universo ganha cores especiais na narrativa de vida do meu interlocutor, tal como pode se depreender de suas palavras:

(SL) *A folia é o seguinte, eu tinha muita vontade de acompanhar o terno de folia, de ouvir o terno de folia cantar.*

(E) Quando o senhor era criança?

(SL) *Quando eu era criança. Quando o terno de folia chegava, eu ficava aqui insistindo neles aqui, ouvindo eles cantar, ouvindo o som dos instrumento, o barulho do instrumento e ouvido a voz, a palavra que o folião cantava. Aquilo ali, aquilo ficava tudo na minha mente, ficava gravado aqui, eles pulavam sussa<sup>12</sup>, dançavam, sapateavam e eu ficava com vontade de entrar lá no meio pra eu sapatear lá junto com eles. Mas eu não podia, as vezes os pais da gente não deixavam, outra hora os folião não convidavam. [...] Não, não deixavam porque os foliões não convidavam pra gente ir com eles, aí quando os foliões saíam da casa de meu pai, aquelas cantiga que eles cantavam lá, que tinham cantado, ficava gravado aqui. Quando saía, eu ficava cantando, aí eu saía prali, ficava cantando aquela mesma música que eles cantavam. Sozinho, cantando, aprendi. 'Eles cantou, eles falou tal verso assim assim, eles falou assim, falou assim', eu gravava. E folião era assim, tinha muito, tinha muito terno, passava agora ainda agora pouco, passava outro, cada um cantava assim um ritmo diferente e ia bolando, aquele trem ia bolando na minha mente[...] eu não sei nem de que ano foi não. Eu já era casado, uma tia minha tinha uma promessa de sair uma folia, de convidar um terno de folia pra cumprir uma promessa pra ela. E o filho dela era folião.*

(E) Quem era essa sua tia?

---

<sup>12</sup> Dança popular, executada na sala da casa visitada pelos foliões, no intervalo após os rituais iniciais de cânticos da folia. Neste momento, a bandeira do Santo é conduzida para outro cômodo da casa e se dá início a execução de música alegre que é dançada por acompanhantes ou membros da casa visitada, de forma improvisada. Em outras regiões de Minas Gerais ou do Brasil também pode receber o nome de catira, lundu, curraleira (BRANDÃO, 1981; MARTINS, 1991).

(SL) *Era Josefa, chamava ela Jusa, mulher mais velha daqui, ela morreu agora, mês...*

(DL) *Mês passado, mês retrasado...*

(SL) *Ela é irmã da minha mãe.*

(E) *E o filho dela era o que?*

(SL) *O filho dela que era folião chama Calu. Ele é do Terno de Silvano<sup>13</sup>. [...] Aí, ela tinha promessa de sair a folia e Calu era folião, e ia sair no terno de folia [...] aí Calu... quando foi pra sair a folia, [...] do ajuntamento da folia, não deu pra ir. Calu teve que ficar em casa pra ajudar a arrumar pra esperar o terno de folia [...] Aí ele falou pra mim assim: Laro, a folia de mãe vai sair e eu não tô podendo ir nessa folia [...] não tô podendo ir que eu tenho que ficar em casa que tem umas coisa que tem que ajudar arrumar, cê podia ir nessa folia no meu lugar. E eu falei assim: Mas como assim que eu vou, porque eu não sei tocar instrumento nenhum, não sei tocar, eu nunca acompanhei um terno de folia e eu... os folião não vai me aceitar, será?. 'Não, eu vou conversar com o chefe lá, com o folião e o chefe...*

(E) *Quem era o mestre nessa época?*

(SL) *Era Josué, mora ali em Ubaí. Ele era daqui do Engenho [comunidade vizinha]. 'Eu vou conversar com Josué, que em meu lugar eu vou colocar ocê, procê ir mais eles em meu lugar, você vai mais eles em meu lugar, e eu não vou poder ir'. Falei: se você colocar e ele aceitar, eu vou. [...] E ele falou assim: olha, eu te dou minha toalha pra ocê ir, te dou minha toalha e o paletó, tinha que usar paletó, a toalha e o paletó. [...] Aí eu passei, arrumei aqui, vesti a roupa e fui, chegou lá, ele pegou a toalha e me deu, me entregou a toalha e o paletó. Eu vesti mas eu fiquei: e agora? Chegou lá, que instrumento que eu vou tocar? Que instrumento que eles vai me dar? Porque eu não sei tocar violão. Ele falou: não, chega lá, eles arrumam alguma coisa lá procê, qualquer coisa que eles arrumar procê, uma caixa ou um pandeiro, cê sabe bater pandeiro? Não, pandeiro sei mais ou menos. [...] Nós chegemos lá na casa, onde a folia reuniu, o homem chamava Diolindo, no saimento da folia, na casa do saimento. [...] Calu me chamou e me apresentou: ó Josué, esse aqui é Laro, é ele que vai no meu lugar, ele tá no meu lugar, substituindo no meu lugar, aí cê dá a ele um instrumento que ele não sabe tocar violão e nem viola e nem cavaquinho, cê tem que dar a ele uma caixa ou um pandeiro [...] eleme chamou, chamou, me pôs assim: fique*

<sup>13</sup> O terno de Silvano constitui o outro grupo de foliões que existe em Gerais Velho. O terno de Laro é o mais antigo em atividade na comunidade.

*aqui, e eu fiquei no meu canto, que fez a roda certinho. E pegou o pandeiro e me deu, pegou o pandeiro e entregou pra mim, aí ele falou comigo assim: você vai cantar mais esse rapaz aí ó, e eu tomei aquilo como um choque: cantar? Mas eu nunca cantei e eu já vou entrar aqui, na primeira roda de folia que eu entrei já vou entrar cantando? [...]*

(E) Mas o senhor sabia as músicas?

*(SL) Eu sabia o ritmo sabe? Pelo menos eu sabia, mais ou menos, o ritmo, como é que cantava.*

(E) Mas sabia a letra das músicas?

*(SL) Sabia a letra das música que eles cantavam, mas nunca tinha cantado, eu fiquei com medo de já sair já, daquele dia pra frente, seguir ali, cantar com eles, seguir. Falou: não, eu vou cantar, mas fulano aqui cê vai cantar mais ele aí, cê vai responder mais ele. E eu, aí fiquei, calei e falei: tem jeito não, tem que cantar mesmo. Nós começamos a tocar, começou a bater, comecei aqui com o pandeiro aqui, acompanhando o batido, o ritmo, cantou. Quando cantou lá, mais o rapaz lá, o outro cantou aqui, quando o outro cantou, eu cantei também, acompanhei, as voz entrou junta, [...] Nós fizemos o canto todinho, fizemos o canto, terminou o canto, nós fizemos sussa, terminou o sussa, nós fomos passar o guaiana<sup>14</sup>, aquele que passa pra lá, passa pra cá, pra lá, e ele não me tirou não. E foi, e foi, levou-se, quando terminou daí falou com Calu assim: Calu cê sabe de uma? Esse folião aí seu é muito é bom.*

A memória de Seu Laro traz à tona lembranças que articulam referências à sua família – pais, primo e tia – em sua infância, quando desenvolve o gosto pela folia, e fase adulta, quando recebe o convite do primo para integrar um terno de folia. Se, por um lado, “folião, por definição, é aquele que ‘faz folia’, sendo o agente fundamental da sua realização” (Pereira, 2015: 111), por outro lado, “ser folião também implica ‘gostar de folia’, o que significa estar sempre disposto a assistir, acompanhar e eventualmente participar, sem maiores compromissos, de festas que são feitas por outros foliões” (idem). O gosto pela folia e a vontade de acompanhá-la são atributos que ele coloca como predecessores do seu ingresso

<sup>14</sup> Ou guaiano. Refere-se a um dos momentos rituais da folia durante a visita a uma casa. Consiste em um momento, durante um intervalo para alimentação ou pouso, em que os foliões não tocam postados em círculo, como quando tocam e entoam cânticos religiosos, mas todos tocam uma música instrumental alegre, sapateando e cruzando a frente uns dos outros, em um movimento de ziguezague.

neste universo, em sua narrativa. O convite para participar de um terno só é feito para aqueles que são vistos acompanhar as *folias* nas comunidades da localidade. Brandão (1981) sugere considerar a *folia* como o conjunto ritual que envolve o grupo de foliões e todos que se relacionam com o grupo durante o evento. Os foliões usam toalhas em torno do pescoço, que permitem o reconhecimento da sua condição e influência. Os músicos ou cantadores que não as usam, estão acompanhando os foliões apenas temporariamente. Daí a preocupação de meu interlocutor obter a toalha, que lhe foi cedida por Calu.

As hesitações e temores narrados por Seu Laro demonstravam o nível do seu engajamento com a *folia*, ao mesmo tempo em que explicitava a sua preocupação com a avaliação dos seus pares quanto ao que ele fazia. E o que ele conseguia fazer derivava diretamente do conhecimento obtido ao longo dos anos acompanhando atentamente ou – nas palavras por ele utilizadas para descrever seu aprendizado na marcenaria – *pescandocuidadosamente* o que os outros foliões faziam.

Após o ingresso no terno de folia de Josué, meu interlocutor transitou por anos como folião em outros grupos de comunidades vizinhas. No momento em que fazíamos a entrevista, ele reportava que o seu próprio terno existia há aproximadamente vinte e três anos. Embora Gerais Velho fornecesse vários foliões a ternos de folia cujo mestre ou folião-guia fosse de comunidades lindeiras, não havia na comunidade um mestre folião até Seu Laro constituir seu grupo. Ele reivindica a condição de primeiro mestre de folia de Gerais Velho. Nas suas palavras:

*Eu fui o primeiro mestre aqui, aqui dentro. Mestre, cabeça, o primeiro mestre foi eu aqui, a cantar folia de guia, pra falar assim: ó, aqui tem um mestre. Porque tinha os outros que tinha vontade de aprender, treinava, mas não conseguia montar o terno. Fazia treino, acertava os foliões, tinha cópia de folião de tudo quanto é... quase todos os folião de guia, mas não conseguia montar o terno, ia, chegava lá, dismantelava e não dava certo. Aí quando eu recebi esse encargo do mestre lá, que ele passou pra mim, nós formamos o terno e deu continuidade na folia. Aí todo mundo engajou, todo mundo acompanhou, nunca mais daí pra cá, eu tô com esse tempo, eu tô sendo mestre até hoje, Silvano recebeu encargo de mestre também, tá com três anos mais ou menos, Silvano recebeu encargo de mestre.*

Ao receber o encargo, isto é, a toalha com a autorização legítima para conduzir um terno de folia, de um antigo mestre de uma comunidade vizinha, Seu Laro construiu o primeiro terno de folia propriamente da comunidade de Gerais Velho. Mesmo havendo outro grupo no povoado, seu terno realiza giros pelo

menos duas vezes ao ano: em agosto (*folia* de Bom Jesus) e dezembro/janeiro (*folia* de Reis). As folias locais são um importante elemento identitário da comunidade, na medida em que a emergência de uma identidade afrodescendente quilombola está ligada ao papel atuante de lideranças comunitárias associadas à Igreja Católica em Gerais Velho. Foram estas lideranças, na articulação com políticos locais, que trouxeram a “informação” do direito ao reconhecimento estatal como comunidade remanescente de quilombos. Estas mesmas lideranças têm um papel atuante da preparação e realização das principais festas religiosas locais (Bom Jesus e Reis), das quais as folias são um componente fundamental.

O caráter “externo” da referida informação traz um novo elemento a partir do qual não só meu interlocutor, mas a comunidade em um sentido amplo passou a se engajar. Desta forma, a identidade quilombola passou a fazer parte da história recente pessoal de Seu Laro, à medida que passou a redesenhar a história da própria comunidade. Vejamos como a distintividade de Gerais Velho é formulada no seu discurso:

*(SL) Isso tem, isso deve ter, Felipe, do quilombola, oito anos... isso foi de oito, dez anos pra cá. Porque a gente não sabia, não tinha conhecimento, depois que o prefeito Marquinbos entrou na prefeitura foi que lá... foi formando, eles foi pegando as informação e foi passando pra nossa comunidade, e a comunidade foi passando a entender o que que era o significado, o que que era... vinha a ser o quilombola. Que as pessoas que sofriam muito, aqui o Gerais era só de pessoas sofridas, escravo, pessoal aqui desde mim que sou dos mais novo, foi escravizado de mais, através do que eu tava acabando de te falar, do trabalho, não tinha nada, tudo era na base do cabo arado, tinha que trabalhar mesmo pra poder conseguir alguma coisa. Então esse povo mais velho, como meu pai, essas pessoas que já morreram, um bocado deles, esse povo, ele enfrentou uma vida dura. Aposto quando Doutor Marquinbo entrou na prefeitura, ele foi trazendo informação, eles foram trazendo de lá, não sei como, e foram passando. Até que trouxe... trouxeram as pessoas aqui pra pegar informação, pra ter que ver aí, eles vieram com título de remanescente de quilombo aqui, né? Isso daí tem o que? Uns dez ano né? Por uns dez ano.*

(E) E a coisa de, assim, da cor das pessoas daqui pras outras comunidades?

*(SL) São diferente, são diferente, muitas pessoas nas outras comunidade tem pessoas como nós, pessoas da família nossa, tá entendendo? Mas se chegar... mas pra assumir a raça nossa, pra assumir o que nós somos, só mesmo na comunidade aqui. Porque nosso assunto era o seguinte, se chegar num lugar, a pessoa tem preconceito: ah, ali*

*vem um negro, vem um preto, é do Gerais Velho. Então a pessoa sofre. Tem gente que fala: ah, tem um preto ali. Nem que seja só fazendo brincadeira. 'Aquele preto é do Gerais Velho, eu conheço ele, aqueles negro do Gerais Velho'. Então, quando eles falam negro do Gerais Velho, nós também não nega de ser negro. Se nós não sou branco, na verdade, nós somo... né? Aí, a gente assume, nós assume. 'Ah, aquele negro lá do Gerais Velho, aqueles preto lá do Gerais Velho, então a gente...*

(E) Então, Gerais Velho é conhecido aqui fora como um lugar de negros?

*(SL) Somos, somos reconhecidos como lugar de negros... Quando eles vê um preto nas outras comunidade, eles falam: ah, esse preto é do Gerais Velho. Nem o que for da comunidade dele, as vezes até são, eles não gosta de falar que lá tem preto, porque lá tem muito mais preto do que aqui as vez. Quando você vê, junta tanta gente negra aqui, mas tem muitas vez que a metade deles não é nem daqui, as vez é até da Serragem, ou da Passagem Branca, ou do Coqueiro, que lá tem preto de mais. Mas pra assumir essa raça negra é só nós, é só nós, nós não tem preconceito, nós não tem... nós assume, nós assume sim. Ninguém briga do cara, do outro falar: "ah fulano é preto" não, pode falar.*

(DL) Mas tem gente ...

*(SL) Não, de uma maneira sim, de um modo que eles fala preto, as vez não é nem tirando... mas a gente não é branco mesmo, a gente já tem aquele...*

*(DL) Mas tem pessoas que fala, não é? Tipo um racismo, né, com preconceito, mas brincadeira tudo bem, a gente aceita porque, e eu até sou negra, mas a pessoa também não vem me tirar, né?*

(E) E quem fala Dona Luzia? Quem que costuma falar essas coisas?

(DL) Não, não acostuma, mas tem gente que fala, tem gente preconceituosa né?

(E) Mas é gente que não é daqui?

(DL) Não, é daqui não, essa gente são... tem vez que a gente nem conhece a pessoa.

Aqui temos um encontro em que se emaranharam linhas da identidade étnico-racial e linhas do trabalho. Sofrimento no trabalho e negritude são agenciados para amalgamarem-se à “informação” externa<sup>15</sup> que os conectou com a nova

---

<sup>15</sup> Além da “informação”, outros interlocutores também mencionaram a visita de pessoas da Fundação Cultural Palmares, responsável pela certificação ou “título”, do qual Seu Laro se refere.

identidade que passaram assumir. Certamente não tenho espaço aqui para reconstituir o campo de debates acadêmicos e públicos que têm permeado os caminhos do reconhecimento estatal das comunidades quilombolas no Brasil<sup>16</sup>. Entretanto, é necessário esclarecer alguns pontos para colocar em contexto o caso de Gerais Velho.

Em primeiro lugar, o termo quilombo<sup>17</sup> foi utilizado no período colonial e imperial brasileiro para designar a reunião de escravos negros fugidos em um determinado território e que era objeto de repressão legal (Almeida apud Arruti, 2008: 317-318). Sem necessariamente a conotação de conjunto de escravos fugidos devido à diversidade de situações em relação à terra no fim do período escravista e no pós-abolição, o conceito contemporâneo de “quilombo” foi objeto aberto de disputa e produto de inúmeras ressemantizações—de significados dados pela ordem repressiva, passando por signo de resistência por agentes da academia, dos movimentos sociais e do Estado ao longo do século XX. Certamente, ele não é “um signo sem significante”, mas uma construção conceitual que visa dar conta da “enorme variedade de formações coletivas contemporâneas, que derivaram direta ou indiretamente das contradições internas ou mesmo da dissolução da ordem escravista” (Arruti, 2008: 315-316). Produto da mobilização política de setores da sociedade brasileira contra as desigualdades raciais e em busca de reparação histórica dos efeitos produzidos pela ordem escravista, o artigo 68 das disposições transitórias da Constituição Brasileira de 1988, visava garantir o direito à posse de territórios ocupados por grupos que fossem enquadrados na categoria jurídica de “remanescentes de quilombos”.

Os debates que se seguiram, de forma a orientar os procedimentos estatais de reconhecimento das formações sociais através da referida categoria, põem em

---

<sup>16</sup> Para um panorama desta discussão, ver: ABA (1994); Arruti (1996, 2006, 2008); Brandão, Dalt, & Gouveia (2010); Costa (2005); Leite (1999); Mello (2012).

<sup>17</sup> Segundo o historiador Flávio Gomes, as palavras “mocambo” e “quilombo”, usadas para nomear as comunidades de negros fugidos da escravidão desde o Brasil colonial, “[...] eram termos da África Central usados para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerras ou mesmo apresamento de escravizados. No século XVII, a palavra quilombo também era associada aos guerreiros imbangalas (jagas) e seus rituais de iniciação. Já mocambo, ou mukambu tanto em kibundu como em kicongo (línguas de várias partes da África Central), significava pau de feira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos” (Gomes, 2015: 10).

jogo justamente a “maior ou menor largueza pela qual o conceito as abarcará, ou excluirá completamente” (*op. cit.*: 316). Sem espaço para reconstituir os caminhos que conduziram à este processo, gostaria de salientar que as teorias da etnicidade balizam a ideia de que os quilombos contemporâneos são grupos étnicos que tem na auto-atribuição dos grupos um requisito fundamental para o reconhecimento das instâncias estatais aos seus direitos territoriais, por meio de um complexo circuito político-administrativo que envolve certificações de autorreconhecimento, laudos antropológicos e demarcações de terra. A aplicação da categoria jurídica de “remanescente de quilombos” ou “quilombola” depende de uma “mediação” entre as categorias locais e o “código do Direito”, ou como afirmou Arruti (*op. cit.*: 340): “uma mediação [...] pode ser realizada como uma tradução de categorias locais em categorias do Estado – tarefa que a Antropologia tem se reservado – ou ainda como um trabalho de revelação de uma realidade historicamente encoberta [...]”. Certamente, esta segunda posição tem cabido aos militantes do Movimento Negro e demais organizações políticas envolvidas em questões étnico-raciais. No caso de Gerais Velho, o prefeito de Ubaí e uma assistente social da prefeitura deram início a este trabalho de mediação, devido ao seu conhecimento de políticas públicas. O surgimento de um dispositivo jurídico para garantia de direitos territoriais fez emergir no espaço público uma crescente mobilização de demandas por reconhecimento da identidade quilombola nas últimas três décadas no Brasil. Neste contexto, é importante lembrar que as lutas por reconhecimento, aquém e além de quaisquer instrumentalizações, envolvem uma dimensão valorativa moral cara aos que dela participam porque remetem diretamente à integridade do homem (Honneth, 1997).

É para esta dimensão moral do reconhecimento étnico-racial, em seu sabor local, que desloco meu interesse, a fim de compreender quais as relações de sentido podem ser extraídas da narrativa do meu interlocutor, articulando a sua percepção de sua condição e o pertencimento à comunidade que ele habita. O autorreconhecimento como negro, é dignificado moralmente: *pra assumir essa raça negra é só nós, é só nós, nós não tem preconceito, nós não tem... nós assume, nós assume sim*. A coragem de assumir a negritude contrasta a estratégia de invisibilização adotada historicamente por muitas coletividades negras do entorno e também do norte mineiro, em um espectro mais amplo<sup>18</sup>. O *nós* evocado pelo

---

<sup>18</sup> A invisibilidade repousaria tanto na “estratégia interna a cada grupo, construída historicamente por seus membros, para garantir a vivência do grupo e para se inserirem, sem diferenciação, nas relações vividas no contexto social e político em

discurso de Seu Laro remete diretamente a uma identidade coletiva do qual ele se sente parte. O sofrimento no trabalho é associado à negritude para referenciar situações de um passado em que a dignidade e a honra foram violadas, justificando moralmente seu autorreconhecimento, sem o qual o reconhecimento externo não pode ser reivindicado, tal como notou Cardoso de Oliveira (2006: 41). Certamente, quando meu interlocutor afirma queo *Gerais era só de pessoas sofridas, escravo*, ele não está se referindo a um passado inscrito na cronologia do período histórico da escravidão no Brasil. Nem por isso, este passado vivido e registrado na memória coletiva da comunidade deixa de remeter a experiências de subordinação cujas marcas são profundas na subjetividade e no corpo do *Povo do Gerais*. O autorreconhecimento como negro e como quilombola, constitui um agenciamento simbólico de dignificação do sofrimento passado e de afirmação presente da sua integridade moral. Por isso, apesar do testemunho recorrente do *preconceito*, Dona Lu se insurge: *mas a pessoa também não vem me tirar, né?*

## Extraindo implicações

Se os relatos não podem recuperar o passado porque este último se constitui de eventos e situações e não de relatos, tal como afirmou Marilyn Strathern (2014: 213), parafraseando David Lowenthal, pelo menos o “relato bem que pode estabelecer uma relação, interna a ele mesmo, entre os ‘eventos’ e o processo organizador ou os ‘sistemas’ que os conectam/explicam” (*op. cit.*). Que relação interna é esta que conecta os eventos e aquilo que os organiza no interior do relato de Seu Laro? Certamente não estou me referindo aqui a uma relação de coerência entre ações, eventos e situações que caracteriza a “ficção de si” que Bourdieu (1996) chamou de “ilusão biográfica”. Considero a perspectiva objetivante do autor limitada heurísticamente e defendo o status privilegiado da narrativa biográfica do meu interlocutor como dispositivo para refletir sobre o pertencimento em um jogo de escalas que desliza da experiência individual para a coletiva permanentemente. Há que se percorrer outro caminho de inteligibilidade.

---

que se encontravam, e, de estratégia externa, como negação de suas existências na história local, regional e nacional” (Costa 2005: 2). Contudo, não se deve imaginar que estas comunidades eram isoladas. O trabalho de Gomes (2015) revela que desde o período escravista, muitas destas comunidades mantinham relações de trocas intensas com comerciantes locais e regionais.

A expressão *seguinto nessa vida* nos dá uma pista. Tal expressão foi evocada algumas vezes na narrativa de Seu Laro e nos trechos selecionados para este artigo aparece de forma significativa quando ele afirma: *Aí seguinto nessa vida, e os anos foram passando e a gente foi mudando, as coisas foi mudando, e eu mudei ...* Nela encontramos uma ideia de vida enquanto caminho que nos conduz, inclusive, à mudanças. Contudo, percorrer este caminho não é uma ação mecânica, não é ato destituído de intenção ou de agência dos sujeitos. Pode-se perceber isso quando ele formula a recusa a continuar por longos períodos longe da sua família, trabalhando em uma carvoeira: *E essa vida continuou, aí a gente foi tomando, assim, outra atitude, que aquilo não era suficiente da gente ficar naquela toda vida.* Por outro lado, há certo nível de indeterminação das ações que só pode ser avaliada a posteriori, analisando os seus efeitos. Desta forma, na mesma narrativa quando ele afirma que conseguiu negociar o retorno para ver a família com seu patrão, é porque sua ação obteve sucesso também em engajar-se na agência de forças transcendentais: *E Deus abençoou, que um milagre aconteceu e nós fizemos isso mesmo, então viemos embora.* Assim, o sentido da experiência de vida relatada se organiza a partir de três eixos que lhe dão consistência: a vida como trilha ou caminho (a *vida* na qual se *segue*), a intencionalidade/agência humana (*atitude*), e a indeterminação ou imprevisibilidade (os desígnios de *Deus*), guardando analogia com o que o “Povo dos Buracos”, estudado por Ana Carneiro (2015), também no norte de Minas Gerais, por vezes, denominou de “destino”, “cálculo” e “sorte”.

Não se trata, portanto, de uma questão de coerência, mas de uma relação de consistência<sup>19</sup>, que só pode ser construída a posteriori, sob a forma de um relato, tal como os “causos”, de que fala Ana Carneiro (2015), ou do contar histórias (storytelling), de que fala Tim Ingold (2015a, 2017). Aliás, se a vida pode ser contada como relato é porque ela pode ser vivida como história. Afinal, “nós seres humanos não apenas vivemos nossas vidas. Nós as conduzimos. Essa é a diferença entre *bios* e *zôé*, entre a vida vivida como história e a vida circunscrita aos ciclos da natureza” (Ingold, 2017: 20).

A inspiração em Ingold também me conduz a não separar a dimensão simbólica da produção de sentido da forma como os sujeitos se engajam no mundo em

---

<sup>19</sup> Penso a ideia de consistência a partir de uma apropriação pontual e pragmática (e quicá, selvagem) alusiva à formulação de Deleuze e Guattari (1996) sobre a produção do *Corpo sem Órgãos*. Assumo a consistência como o efeito da ação de composição de um plano que seleccione, exclua e trace as conexões dos elementos da narrativa de modo imanente à sua confecção.

que habitam. O engajamento que podemos extrair do relato de Seu Laro é o de abertura e atenção para apreensão ou aprendizado das práticas ou dos distintos saberes-fazer (skills) que atravessam sua trajetória, tal como distintas linhas que se emaranham em nós à sua linha de vida. Acompanhar os pais na roça, acompanhar quem construía casas, acompanhar os foliões em seus giros sempre se constituíram em momentos de *pescar*, isto é, de observação curiosa e meticulosa que num futuro breve da sua narrativa, convertia-se em experimentação prática. Desta forma, o conceito de *pescar* não remeteria ao que Ingold reivindica como “educar a atenção” (2015b, 2017)? Tal abertura ao aprendizado se atualiza também na reconexão da memória de um passado de sofrimento individual e coletivo, compartilhado enquanto partícipe do *Povo do Gerais*, com as categorizações estatais que buscam a reparação histórica de desigualdades, via direito territorial e políticas setoriais para pequenos produtores rurais e quilombolas<sup>20</sup>.

Assim, um emaranhado de linhas de trabalho, de relações de matrimônio/parentesco, de engajamentos em festejos religiosos e de autorreconhecimento étnico-racial foi constituindo uma malha em que a tessitura dos sentidos da experiência adquire forma por meio de uma narrativa de vida. Se abandonarmos o registro da coerência do relato pelo de sua consistência, notaremos que os agenciamentos de significado produzidos pela narrativa de Seu Laro constituem um estilo de criatividade ou inventividade. Afinal, tal como afirma Roy Wagner: “se reconhecemos a criatividade do antropólogo na construção de sua compreensão de uma cultura, certamente não podemos negar a essa cultura e a seus membros o mesmo tipo de criatividade” (Wagner, 2010: 75). O vocabulário composto por expressões como *mexer*, *giro*, *andança*, *pescar* apontam para uma vida pensada a partir do movimento e da atenção. A riqueza do palavreado pelo qual são construídas as falas memoriais

<sup>20</sup> Tal como expus em Benites (2015: 48), os habitantes da comunidade de Gerais Velho recebiam aportes de diversos programas sociais instituídos e geridos pelos governos Lula e Dilma na primeira década e meia do séc. XXI. Eles se materializaram: na construção de novas casas de alvenaria para a erradicação da doença de chagas, transmitida pelo inseto barbeiro presente nas antigas moradias feitas à base de barro, a partir de um programa da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA); no amplo recebimento do programa de renda mínima denominado Bolsa Família, na compra do excedente produzido pelos agricultores pela Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB) e repasse dos alimentos para as escolas municipais, inclusive a localizada na comunidade; no ingresso de recursos financeiros oriundos de políticas setoriais à comunidades quilombolas.

de Seu Laro, e também de Dona Lu, são uma extensão metonímica da própria criatividade do *Povo do Geraiis*.

## Bibliografia

- Antze, P.; Lambek, M. (1996), “Forecasting memory”, en *Tense past: cultural essays in trauma and memory*, New York: Routledge.
- Arruti, J.M.A. (1997), “A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”, *Mana* 3 (2), 7-38. Disponível en: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131997000200001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200001)
- Arruti, J.M.A. (2006), *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*, Bauru: SP, Edusc.
- Arruti, J.M.A. (2008), “Quilombos”, en Sansone, L.; Pinho, O.A., *Raça: novas perspectivas antropológicas*, Salvador: EDUFBA.
- Associação Brasileira de Antropologia - ABA (1994), *Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais*, Rio de Janeiro.
- Barth, F. (1998 [1969]), “Os grupos étnicos e suas fronteiras”, en Poutignat, P.; Streiff-Fenart, J., *Teorias da Etnicidade*, São Paulo: Editora da UNESP.
- Benites, L.F. (2015), “Mexendo com a roça: trabalho e movimento no sertão mineiro”, *Ruris* 9 (1), 39-61. Disponível en: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/2075>
- Bourdieu, P. (1996), “A ilusão biográfica”, en *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*, São Paulo: Papirus.
- Brandão, C.R. (1981), *Sacerdotes da Viola*, Petrópolis: Vozes.
- Brandão, A.; Dalt, S. y Gouveia, V.H. (2010), *Comunidades Quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais*, Niterói: UFF.
- Cardoso de Oliveira, R. (2006), “Identidade étnica e moral do reconhecimento”, en *Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*, São Paulo/Brasília: Unesp/Paralelo 15.
- Carneiro, A. (2015), *O Povo Parente dos Buracos: sistema de prosa e mexida de cozinha*, Rio de Janeiro: E-papers/Faperj.
- Costa, J.B. (2005), A reescrita da história, a valorização do negro e a atualização das relações ancestrais no Norte de Minas. *Revista Verde Grande* 1 (2).

- Deleuze, G.; Guattari, F. (1996), “Como criar para si um Corpo sem Órgãos”, em *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, Vol. 3, São Paulo: Editora 34.
- Gomes, F.S. (2015), *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*, São Paulo: Claro Enigma.
- Halbwachs, M. (1990 [1950]), *A Memória Coletiva*, São Paulo: Vértice.
- Honneth, A. (1997), *La lucha por reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Ingold, T. (2015a), *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*, Petrópolis: Vozes.
- Ingold, T. (2015b), “O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção”, *Horizontes Antropológicos* 21 (44), 21-36. Disponível no: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832015000200021&lng=pt&nrm=iso&tng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832015000200021&lng=pt&nrm=iso&tng=pt)
- Ingold, T. (2017), *Anthropology and/as Education*, New York: Routledge.
- Leach, E. (1996 [1956]), *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, São Paulo: Edusp.
- Leite, I.B. (1999), “Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?” *Horizontes Antropológicos* 5 (10), 123-150. [dx.doi.org/10.1590/S0104-71831999000100006](https://doi.org/10.1590/S0104-71831999000100006) Disponível no: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71831999000100123&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71831999000100123&lng=pt&nrm=iso)
- Martins, S. (1991), *Folclore em Minas Gerais*, Belo Horizonte: UFMG.
- Mello, M.M. (2012), *Reminiscências dos Quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural*, São Paulo: Terceiro Nome/FAPESP.
- Mintz, S. (1960), *Worker in the cane*, New Haven: Yale University Press.
- Pereira, L.P. (2011), *Os giros do sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG*, Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Pereira, L.P. (2015), “A festa dos outros: fundamento e sistemas nas folias de Urucuia, MG”, em Comerford, J.; Carneiro, A. y Dainese, G., *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*, Rio de Janeiro: 7 letras.
- Poutignat, P.; Streiff-Fenart, J. (1998), *Teorias da Etnicidade*, São Paulo: Editora da UNESP.
- Strathern, M. (2014), “Artefatos da história: os eventos e a interpretação das imagens”, em *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Wagner, R. (2010), *A invenção da cultura*, São Paulo: Cosac & Naify.