

TECENDO REDES: A PARENTAGEM COMO POLÍTICA EM TERRA DURA

Francy Eide Nunes Leal

Aqui nós é raça de um povo só, uma parentagem doida (dona Zefa).

Este capítulo é resultado de um estudo etnográfico acerca da e com a Comunidade Quilombola Terra Dura, que se situa no Norte de Minas Gerais. Proponho uma análise da organização social de Terra Dura com base nas narrativas sobre as trajetórias de alguns atores sociais dentro desse território. Em um primeiro momento, o foco da análise será o protagonismo desses sujeitos na vida em comunidade. Trata-se, primordialmente, de entender quais locais de poder são atribuídos a cada sujeito e como ocorre o transbordamento dessas relações para as instâncias coletivas de tomada de decisão.

Em um segundo momento, exploro a ideia de que fazer política é consolidar e estender a rede de relações, e um dos fios condutores dessa rede é a política do “tocar parentagem”, como dizem os atores locais. A “parentagem doida”, termo empregado por dona Zefa, moradora de Terra Dura, fortalece a política interna: parentesco e política possuem laços estreitos. Vieira (2010, p. 40), em seu estudo sobre os Potiguara da Paraíba, traça um paralelo entre parentesco (aproximação entre parentes por meio de casamentos e local de residência) e

política, um jogo de forças impulsionado por processos que envolvem duas condições: a composição de círculos de cooperação e de aliança, estabelecidos por critérios relativos ao parentesco e ao local de residência; e a elaboração de estratégias de aproximação e incorporação da alteridade.

Para trilhar caminhos analíticos, trabalho com o conceito de redes baseando-me na perspectiva de Santos (2010). Segundo ele, as redes configuram “uma estrutura dinâmica, a qual não é isenta de tensões, [e seus] membros estão em constante interação”. Elas têm uma estrutura não hierárquica e se movem em torno de um interesse comum por “recursos, informações [ou] solidariedade”. As redes estão centradas “no movimento e na conexão interligando territorialidades espacialmente descontínuas, porém intensamente conectadas e articuladas entre si” (p. 57).

Para elucidar as relações entre parentesco (ou parentagem) e política em Terra Dura, trago, além da ideia de rede, os conceitos de “biografia” e de “trajetória”. Bourdieu (1989), utilizando a noção de trajetória como uma técnica de análise, considera a trajetória de um indivíduo ou de um grupo como uma série de posições sucessivamente ocupadas por esse indivíduo ou grupo “em um espaço ele próprio em devir e submetido a transformações incessantes” (p. 9).

Suely Kofes (2001, p. 25) também trabalha com esse termo descrevendo a trajetória como instrumento heurístico. Dessa perspectiva, os sujeitos sociais são, em si, um entrecruzamento de relações e estão ligados quer pelos significados construídos previamente a estas relações, quer pelos significados que eles agenciam e narram.

Em um capítulo publicado posteriormente, a autora explora também a noção de biografia propondo que a narrativa biográfica seja considerada não mais como uma experiência vivida ou uma técnica a ser aplicada, mas antes como um meio de expressão, “sem dicotomias entre a percepção e [a] conceituação do mundo, sem partir de uma totalidade [previamente fixada] como a dicotomia indivíduo e sociedade, por exemplo” (Kofes, 2015, p. 35). Por acreditar que a discussão sobre narrativas biográficas não deve se basear

em oposições, ela esforça-se para romper não apenas com as oposições entre indivíduo e sociedade, entre subjetividade e objetividade, mas também com a oposição entre estrutura, concepção e ação social.

Kofes acentua que as biografias “podem ser dispositivos para criar pessoas, personalidades, santos, heróis e fracassados, ou, ainda, incorporar ideias e valores – ideologias e moralidades – em vidas concretas”, pois a vida é passível de ser expandida, já que constitui um modelo suscetível de imitação (Kofes, 2015, p. 35).

Neste capítulo, as narrativas são formuladas pelo entrelaçamento das lembranças e esquecimentos dos interlocutores, o que resulta numa temporalidade não linear. Os enredos são formados por diversas relações que compõem a memória e o lembrar. O parceiro de diálogo realiza uma seleção, involuntária ou não, que privilegia o que é mais significativo na construção discursiva de si e do outro. As narrativas, biografias e trajetórias que apresento ao explorar o quilombo Terra Dura entrelaçam-se para formar o conteúdo político da comunidade.

Para compreender Terra Dura, é essencial trabalhar com narrativas, com a história de seu povo transmitida pelos mais velhos. Ao contar suas próprias histórias, eles contam a história do grupo, uma “nação de gente” vinculada pelo parentesco e marcada pelo sofrimento dos antepassados. Sobre essa relação de transmissão de conhecimento através da narrativa, Vieira (2010, p. 40) pontua:

Nos casos de transmissão das histórias pelos narradores, os falantes (atuais) explicitaram uma referência ao parentesco e à posição de quem fala em relação ao passado e, assim, balizaram um recorte nos eventos como resultado da experiência pessoal de um parente genealogicamente próximo e que tendeu a aproximar o falante do passado.

Delineadas as questões conceituais, dou início à etnografia, composta por minha relação dialógica com os parceiros de diálogo, que narram suas próprias vidas e, por meio dessas narrativas, dão sentido ao “existir no mundo”.

Entre trajetórias

Nesta seção, apresento as trajetórias dos atores que, com suas narrativas, participaram da elaboração da pesquisa: Mãe Bernarda, carinhosamente tratada por esta forma em razão de seu pioneirismo no quilombo e de sua atuação como zeladora da memória de seu povo; dona Zefa, filha adotiva de Mãe Bernarda e iniciada como filha de santo por Zé Brito, do centro de umbanda de Terra Dura, passou a influenciar a vida religiosa da comunidade após abrir ali sua igreja própria; Biata, uma das lideranças locais, que luta por uma educação de qualidade para todos e sonha com uma faculdade, embora não tenha tido condições de cursar o ensino médio; e Darcy, um líder que trabalha com a terra e tem importância política na comunidade por ser o único a vender sua produção para fora de Terra Dura e por participar, juntamente com a esposa, de um programa voltado para a agricultura familiar e do Programa Nacional de Alimentação Escolar.

Mãe Bernarda, a mãe que adota

Em Boa Vista, atualmente Caxambu I, uma das áreas que compõem o Quilombo Brejo dos Crioulos, no município de São João da Ponte, MG, nasceu Bernardina Ferreira dos Santos. Mãe Bernarda (Figura 1), como todos costumam chamá-la, é, aos 75 anos, uma das guardiãs da memória coletiva desse quilombo. A referência a ela como *mãe* reforça o respeito que as pessoas têm por ela, os vínculos de parentesco e a sua importância na comunidade.¹

1 Mãe Bernarda faleceu em 1º de janeiro de 2016, após a conclusão da pesquisa de mestrado que deu origem a este capítulo. Registro minha admiração e gratidão pelos seus ensinamentos.

Figura 1 – Mãe Bernarda

Foto: Francy Eide Nunes Leal (2014).

Filha mais velha de Júlio Ferreira dos Santos, nascido em Boa Vista, MG, e de Vicência Pereira dos Santos, natural de Gurutuba, MG, dona Bernarda, ainda criança, migrou com a família para Barreiro Grande, também no estado de Minas. O local onde a família vivia em Boa Vista, vindo de uma herança, já não era grande o suficiente para abrigar todos os parentes. Assim, houve conflito pelo território, levando o pai e os tios paternos de dona Bernarda a se afastarem. Foi assim que sua família mudou-se para Barreiro Grande. Alguns parentes permaneceram em Boa Vista.

Em Barreiro Grande, Júlio, o pai de dona Bernarda, trabalhava por conta própria, roçando, criando gados e porcos. A extensão da terra era grande. Naquela época não havia fazendeiros na região, e as terras eram livres. Júlio era considerado um homem forte, pois plantava muito e sua casa era sempre farta. Ao contar a história de sua família e do processo de expropriação a que seus antepassados foram submetidos, dona Bernarda lembra de seu pai com bastante orgulho.

Meu pai trabalhava para si, fazia roça, plantava arroz, feijão, milho, era fatura, aquele farturão, tinha gado, porco, muita galinha, era um mundão de terra, até hoje tá lá. É essa terra que os quilombolas estão brigando, a terra é dos quilombolas. Essa terra, por exemplo, quem tirou o povo de lá foram eles, esses fazendeiros que tiraram os pobres, tomou tudo, hoje está sofrendo no mundo. Essa terra lá muito boa, muito boa mesmo. Nós fomos criados ali naquela terra, os fazendeiros tomaram tudo, escorraçou com os coitados dos pobres, uns foram pra cidade, outros foram achar terra em outros lugares (Entrevista concedida à Francy Eide Nunes Leal, em Terra Dura, MG, 2014).

A família de dona Bernarda, segundo ela, foi expulsa das terras sem direito a nada. Como seu pai tinha boas condições, a expropriação foi parcial e ele pôde permanecer numa parte da área que ocupava. As terras a que a entrevistada alude são territórios que os sem-terra quilombolas estão reivindicando, e ela apoia completamente a luta deles. Afirmar-se disposta a contribuir de todas as formas; todavia, a idade avançada torna difícil suportar a vida nas barracas de lona dos acampamentos. Assim como a narrativa de dona Bernarda, os demais relatos compartilhados pelas comunidades quilombolas do Norte de Minas, ligadas por relações de parentesco, falam de experiências de sofrimento e expulsão.

Aos dezoito anos, dona Bernarda, que já estava casada, chega a Terra Dura. Seu esposo, Lino, nascido em 1938, na localidade conhecida como Tiririca, migrara posteriormente para a fazenda Cedro (fazenda da Cristiane) e, com aproximadamente quinze anos, veio para Terra Dura com seus familiares. Ou seja, ali já residia quando eles se casaram. O matrimônio entre Lino e Bernarda foi estratégico, visando o fortalecimento de vínculos, como é de costume na região. A família dela era “gente cheia” e Lino, um “coitado fraco” que vivia do duro trabalho nas terras de outras pessoas. Após o casamento, o pai de dona Bernarda comprou uma área em Terra Dura, na qual o casal e os seus familiares mais próximos vivem ainda hoje. Afinal, nesse tipo de casamento, o deslocamento do homem ou da mulher ocorre de acordo com a condição

financeira: o “coitado” é que deve se deslocar em direção ao “mais forte”, que é quase sempre aquele que possui uma parcela maior de terra.

Dona Bernarda e Lino criaram os filhos com a força dos braços, plantando e colhendo. Enfrentaram dificuldades como secas e pragas nas plantações. Venderam a força de trabalho para os fazendeiros, mas nunca saíram do território. Tiveram tantos filhos que, se tentam contá-los, perdem o cálculo, mas dona Bernarda conseguiu lembrar o nome de dezenove deles: nove “de sangue”, oito “de criação” e dois “da casa”. Geralmente, o que eles denominam filhos da casa são os filhos de um parente próximo, que podem ser netos criados por avós ou sobrinhos criados por tios, por exemplo. Apesar das diferenciações citadas, dona Bernarda diz que educou todos os filhos de forma igual. Questionada sobre o motivo de ter tantos filhos de criação, ela tenta justificar dizendo:

Porque os meninos gostam de mim demais e eu considero tudo. Esses meninos que eu já criei, nunca dei uma tacada, pra tudo contuá eu ajo, dou conselho, mas bater nunca bati, e muitos que vier aqui eu falo bom aproveitamento, que nem essa menina. Paulo tem uma irmã que o Conselho Tutelar já veio aqui duas vezes para eu pegar, e eu não pego, porque eu não dou conta mais, mas assim, eu acho que eles gostam de mim, porque eu zelo, né (Entrevista concedida à Francy Eide Nunes Leal, em Terra Dura, MG, 2014).

Dona Bernarda conta que aprendeu a adotar com seus pais. Era uma prática bastante comum entre os moradores da região. Na infância, seu núcleo familiar era pequeno: ela, Gasparino, seu irmão biológico, sua mãe e seu pai. Os pais, por terem condições financeiras um pouco melhores do que os demais, ajudavam outras famílias criando algumas crianças até que elas se tornassem independentes.

O povo de primeiro sofria, tinha aquela mãe solteira que não dava conta de criar os finho, passava gente e pegava pra criar. Aqueles que tinham mais condição criavam. A mamãe mesmo mais papai

criava um muncado de filho dos outro. A hora que iam crescendo ia saindo, era assim. Eu acho que por isso que eu fiquei nesse sistema, que toda vida nós era pouco dentro de casa, mas a casa nossa era cheia de gente. Papai mais mamãe criava os meninos (Entrevista concedida à Francy Eide Nunes Leal, em Terra Dura, MG, 2014).

Sendo uma mulher muito politizada, à frente de seu tempo, dona Bernarda não aceita opressão e ensina as mulheres a não se submeter à violência de seus companheiros. No entanto, apesar do pulso forte, ela é amável, sempre disposta a trabalhar e ajudar a quem precisa.

Hoje, aos 75 anos, ela está com a saúde frágil e passa o dia deitada na cama. As pernas estão fracas, ela ganhou peso e o fôlego diminuiu muito, ela já não aguenta trabalhar. Consultou-se com alguns guias espirituais e eles disseram-lhe que essa doença é “coisa feita”, ou seja, algum feitiço. Para rebater o feitiço, dona Bernarda foi enviada pelos guias Cosme e Damião ao município de Cocos, na Bahia, onde se submeteu a uma cirurgia espiritual que a salvou da morte. Conforme se acredita na comunidade, não sendo tratado corretamente, o feitiço leva à morte ou aleija,² como aconteceu com o senhor Lino.

Apesar da fragilidade, dona Bernarda não quer abandonar o preparo das refeições. Como ela não consegue executar atividades mais cansativas, como a limpeza da casa e o trabalho na roça, esses serviços são feitos pelos netos, filhos e por seu companheiro Lino, que possui boa saúde.

Dona Bernarda e Lino são o casal mais velho de Terra Dura e têm relações de parentesco com todos os membros da comunidade. Ali as relações são definidas por parentesco e por afinidades. “O parentesco é, acima de tudo, um sistema de subjetividade, pois as estruturas básicas da consciência humana envolvem necessariamente a consciência de um eu (*self*) em meio aos outros” (Gow, 1997, p. 39).

2 A respeito da crença no feitiço e nos rituais de cura, ver Vieira (2010).

Dona Zefa, a filha de criação

Maria José Alves Barbosa, dona Zefa, é irmã gêmea de Bião. Seus pais, Aguinero e Selvina, moravam em Boa Vistinha, MG. A trajetória da vida de dona Zefa alterou-se quando ela ainda era criança. Aos quatro anos, ela encontra dona Bernarda, que iria adotá-la. Mãe Bernarda conta o momento do encontro:

Quando eu peguei Zefa, eu era moça nessa época, e eu era criada sozinha, não tinha ninguém dentro de casa, não tinha irmã, só tinha Gasparino, mas era rapaz e não parava em casa. Aí eu fui lá pra riba, pra Boa Vista, cuidar de uma mandioca lá e ela deu de vim mais eu, miudinha, do tamanho dessa menina de Lili. Aí foi, eu peguei ela e trouxe. Ficou mais eu. Ela ficou mais eu uns vinte dias, depois eu tornei a ir lá cuidar da mandioca travez, chegando lá, a mãe dela tomou ela de mim. Aí eu fiquei variada sem ela, ela não acostumou com a mãe mais, e tornou a pontar eu travez. Aí agora até hoje ela mora comigo. Desde ela miudinha (Entrevista concedida à Francy Eide Nunes Leal, em Terra Dura, MG, 2014).

A mãe biológica de Zefa criava os filhos sozinha. Dona Bernarda, que possuía melhores condições financeiras, pôde adotar Zefa após se comprometer a não bater na menina, a não deixar que passasse fome e a levá-la para visitar os familiares, principalmente o irmão gêmeo. A relação estabelecida entre dona Bernarda e Zefa não era uma relação de mãe e filha. A diferença de idade entre as duas era de quinze anos somente. Quando adotou Zefa, Bernarda era uma moça solteira que pretendia casar-se e constituir família. Na época, ser mãe solteira era inaceitável, e Bernarda seria vítima de preconceitos se caísse nesta condição. Enfim, dona Zefa desempenhava o papel de dama de companhia, algo comum na região, ocorrendo entre pessoas com condições financeiras melhores e crianças pobres.

Aos doze anos de idade, após o casamento de dona Bernarda e senhor Lino, dona Zefa se muda para Terra Dura, onde vai morar com eles. Ela nunca os chamou de pais, mas sempre de “meus criadores”, categoria que marca a relação

de parentesco nascida entre eles. Após chegar a Terra Dura, dona Zefa começou a sofrer alguns distúrbios: não comia direito, ficava muda, não dormia e, com o passar do tempo, isso foi se agravando. As pessoas consideravam que essas perturbações eram de ordem espiritual. Seus “criadores”, ávidos por ajudá-la, foram informados dos trabalhos espirituais realizados por um pai de santo, o Zé Brito, e a levaram ao centro de umbanda dele, que se localizava nas proximidades, no local em que hoje está a fazenda de um tal doutor Osmar.

Em seu centro, Zé Brito iniciava as pessoas na religião dele e resolvia problemas de ordem espiritual por meio dos “trabalhos”, rituais de consulta espiritual realizados com o objetivo de diagnosticar os problemas. Como é de costume nesses centros, os males detectados eram resolvidos por meio de medicamentos, limpezas espirituais e outros procedimentos que buscam solucionar o distúrbio, seja ele de ordem espiritual ou física.

Quando Dona Zefa chegou para se tratar, Zé Brito “descobriu” que ela era médium, um “dom de nascerça”, segundo ele. Na religiosidade espiritualista, a cura de uma doença através dos rituais próprios geralmente não obriga à iniciação. Somente em casos específicos, como quando a situação é extremamente grave ou quando a pessoa carrega o dom da mediunidade, a iniciação é necessária. Ou seja, algumas doenças diagnosticadas como resultantes de intervenção de seres não humanos podem requerer a iniciação nos dons espirituais. Foi o que aconteceu com dona Zefa: pelo fato de ela não ser uma simples cliente, mas alguém com potencial mediúnico, o pai de santo quis desenvolver o potencial dela como filha de santo.

Assim, a partir desse primeiro contato com um centro espiritualista, dona Zefa começou o processo de iniciação de seu desenvolvimento espiritual, ao longo do qual seu sofrimento foi sendo amenizado. Nos rituais de “limpeza” e de batizado, ela descobriu que seus “guias de trabalho” são Cosme e Damião, e que sua mediunidade advém do fato de ser uma gêmea de bivitelinos. Acredita-se que os gêmeos têm vínculos com Cosme e Damião, que também são entidades gêmeas.

A limpeza e o batizado vinculam o filho de santo ao pai de santo e criam obrigações dentro e fora do centro espiritualista. A primeira obrigação estipulada para dona Zefa foi a de participar, todo dia trinta do mês, das celebrações do terço, para “dar um sustento na mesa do Zé Brito”, ou seja, ajudá-lo como força espiritual.

Aos vinte e um anos, Zefa se casou com o senhor Bejamim, irmão de Lino, e foram morar na antiga casa de seus criadores. É dona Bernarda quem conta como era o namoro antigamente e como foi o namoro de Zefa e Bejamim até o casamento.

Ah, o namoro de primeiro era... [risos] o rapaz tinha hora que ia na casa e nem as moça os rapaz via.

É que Beja é irmão de Lino. Zefa e ele foram criados juntos, começou a gostar dunzaosoto e tá vivendo. Começou a namorar, daí casou. Ficou por aí mesmo, morando mais eu. Aí que eles arrumaram a casa e se ajeitaram por aqui (Entrevista concedida à Franci Eide Nunes Leal, em Terra Dura, MG, 2014).

Já casada, dona Zefa volta a ser perturbada pelos guias, agora mais intensamente. Assim, em seu processo de iniciação, para que seu corpo físico parasse de sofrer, ela se tornou obrigada a realizar atendimentos e a, mensalmente, celebrar terços. A partir de então, a fim de cumprir os rituais, dona Zefa constrói, em um cômodo de adobe, o templo da Igreja Espiritualista.

Esse cômodo simples muda a vida de toda a comunidade de que ela faz parte. A religiosidade católica espiritualista ganha ali uma territorialidade religiosa. Se, no tempo dos antigos, uma das características da religiosidade local era a migração para outras comunidades em momentos festivos e para a reza de terços, após a construção da igreja, começa a se desenhar o calendário festivo de Terra Dura. Ao fundar a sua “igrejinha espiritualista”, aquela mulher negra se torna referência, líder religiosa e política, e passa a estabelecer obrigações rituais com toda a coletividade.

Dona Zefa e Beja têm quatro filhos biológicos e uma filha de criação. O filho mais velho, Nal, é casado e mora em Verdelândia, MG, com a família. Nanda, filha de criação, também é casada, tem um filho e reside em Sete Ladeiras, MG, numa área pertencente a seu esposo. Có, Tucha e Nildinha, os outros filhos de dona Zefa, ajudam a mãe nas obrigações da Igreja Espiritualista. Nildinha é viúva, tem uma filha e um filho, é médium da igreja e assessora as entidades nos momentos de incorporação e trabalho. Có é casado com sua prima Bela e tem um filho com ela. Ele e Tucha executam vários trabalhos para os pais e para os moradores da comunidade. Trabalham, por exemplo, como pedreiros e marceneiros, e ergueram uma casa nova para a mãe, além de uma nova sede, rebocada de cimento, para a Igreja Espiritualista. A igreja nova é pintada anualmente. Ali são eles que tocam caixa e tambor durante as celebrações. Os dois desempenham o papel de um Ogã. A família é bastante unida e vive em uma mesma casa.

Biata, nova atriz política no campo religioso

Elisângela Dias Pereira, conhecida como Biata, é filha de Geraldo Dias de Abreu e de Vanilda Pereira Barbosa e nasceu em Terra Dura em 1987. Biata se casou com Júlio, que é filho de dona Bernarda e senhor Lino. Morou na casa dos sogros até que ficasse pronta a sua própria casa, erguida ao lado da deles. Dona Bernarda e senhor Lino sempre concedem uma parcela de terra para os parentes que decidem constituir um novo núcleo familiar.

Biata é uma das novas lideranças da comunidade. Ela luta pelo acesso à educação de qualidade para todos e quer melhores condições de vida para as crianças de Terra Dura, inclusive para sua filha Jucélia, de nove anos. Concluiu o ensino fundamental, mas não pôde cursar o ensino médio, pois a escola da comunidade não tem todas as séries do ciclo escolar básico, e a prefeitura não disponibiliza transporte escolar para a Escola Municipal Versol de Souza, que oferece todo o ciclo escolar e fica próxima à comunidade Terra Dura, na comunidade quilombola Agreste. Por haver poucas opções de estudo e de

trabalho, Biata e outras mulheres jovens de Terra Dura e Sete Ladeiras precisam se submeter a empregos temporários nas fazendas do entorno, em que a remuneração é baixa e o trabalho feminino, desvalorizado.

Mesmo enfrentando dificuldades, Biata não desiste do sonho de cursar o ensino médio e ser admitida em uma faculdade. Em Terra Dura, aliás, nenhum membro pôde fazer ensino médio, primeiro porque a escola foi construída apenas em 2002 e de forma improvisada no quintal de Dona Zefa, e segundo em razão do abandono a que foram historicamente submetidos os moradores locais. É notório o descaso dos administradores públicos pela educação rural e especialmente pela educação quilombola.

Biata e outras mulheres da comunidade procuraram muitas vezes a prefeitura de São João da Ponte, MG, onde se localiza Terra Dura, tentando solucionar essa questão. O prefeito municipal, entretanto, sempre faz promessas e nunca as cumpre. A secretária da Educação Municipal frequentemente utiliza justificativas burocráticas para não resolver o problema. Não conseguindo uma solução no “universo humano”, Biata buscou a orientação dos guias espirituais, que lhe prometeram mandar, no tempo certo, um sinal para que ela procurasse o Ministério Público Federal.

Biata sempre frequentou a Igreja Espiritualista. Sua mãe, Vanilda, é médium e recebe Cosme e Damião. Em 2010, Biata estava com depressão e foi orientada sobre a necessidade de realizar um ritual de limpeza e um batizado para se curar. No processo de iniciação, escolheu receber “guias de visita”, isto é, “guias de luz”, que não incorporam, somente andam em companhia do filho, cuja obrigação é “montar a mesa” e participar das celebrações. Após ser iniciada, ela ficou bem por um tempo, mas voltou a sentir perturbações e sofrimento físico, e foi encaminhada para outra limpeza e batizado. Biata parece ter dom para “abrir mesa” e para se tornar mãe de santo em um centro espiritualista. Valdomiro, um pai de santo em Terra Dura, é quem a inicia nos conhecimentos mágicos que podem desenvolver sua mediunidade.

Darcy, o filho herdeiro

Darcy é o quinto filho de Zé do Pari, que tem dez filhos no total. É de uma geração que nasceu e cresceu em Terra Dura. Em virtude da morte da mãe, Darcy, ainda muito criança, passou a ser criado por seu pai, José Pereira Barbosa, reconhecido em Terra Dura e na circunvizinhança por sua generosidade, por doar parte do que colhia aos que nada tinham. Por meio da venda de peixes, milho e porcos, Zé do Pari conseguiu comprar as terras em que seus descendentes vivem. Ficou conhecido por esse nome porque, quando chegou à região, construiu um pari no Rio Verde Grande.

Pari é uma armadilha para pegar peixes grandes, uma espécie de pequena barragem montada dentro do rio, num local bem estreito e profundo, marcado por diferenças de nível. É feito de uma esteira formada por estacas de jaú, que simulam uma rede. Darcy explica de forma detalhada como funciona a técnica do pari:

O pari só pegava peixe grande, o pequeno deixava sair. Ele caba na pedra, um pontinho, uma estaca, outra estaca, outra estaca, outra estaca, aí ele faz essa cerca aqui. O rio tá descendo, essa estaca ele põe lá dentro empariada com a pedra, outra lá em cima, põe as estacas fincadas nas pedras, aí ele vem aqui de pau e de madeira. Faz de maderite, tipo pau a pique desse lado e desse lado aqui até chegar no barranco, no raseiro, e isso aqui, esse seizinho aqui, ele vem com uma cerquinha aqui, vai fazendo pro lado de baixo. Esse aqui ele faz acima do normal da água, acima da água ele faz mais alto um pouquinho para o peixe não pular, e essa outra ele faz mais baixo, porém a água despeja, cai aqui dentro. Essa daqui ele vai fazer no sentido de fora a fora, faz ela de fora a fora. Essa no meio do rio ele deixa mais baixa. Tipo uma barragem que sangra água por cima. Pro lado de cá tem tipo um chiqueiro que a água entra e sai, você sabe que é de madeira, só a água que sai, o peixe fica lá dentro. É tudo de madeira, água passa e vai embora. Aí essa aqui é mais baixa, só tem essa boca aqui, água sai nessas outras madeiras, tudo a água desce.

Porque vamos supor que seja de cinco em cinco centímetros, um palmo de quatro em quatro centímetros. Água vai embora, só que ela engrossa, pro lado de cima começa a represar um pouquinho. E essa aqui ela engrossa, passa por cima, cai na cama lá. Água cai, vai embora, peixe vem de lá para cá, no sentido que ele vai descer, aqui tá fechado, ele encabeça na beira rodando, rodando quer descer, ele sobe para cima, nesse subir cai preso no curral, cai no cercado, fica preso, fica preso na cachoeira, fica preso na cama lá embaixo, oh. Pegava era tonelada, nessa época tinha muito peixe, surubim de cinquenta quilos (Entrevista concedida a Francy Eide Nunes Leal em Terra Dura, MG, 2015).

O pai de Darcy viveu até os 66 anos, e uma de suas paixões era o seu carro de boi, o carroção, que lhe permitiu criar seus filhos e manter os agregados. Era o meio de transporte que utilizava para se locomover, escoar a produção para outras comunidades e para a cidade e, ainda, abastecer uma venda que possuía. Em um episódio fatídico, no entanto, o carroção lhe tirou a vida, em 1989.

Ele veio na frente dos bois na ladeira, e no meio da ladeira o boi arrancou de uma vez e bateu nas costas dele. Ele caiu e o carroção passou por cima de cumprido, fraturou cinco costelas, a costela dele descolou do espinhaço, furou o figo e o pulmão. Chegando aqui, ele levantou de uma vez, ficou de cócores e cuspiu sangue já, e veio andando caminhando até aqui, era forte, era um leão. Chegou aqui e depois de dois dias que ele foi procurar Janaúba, aí Jacintim [irmão de Darcy] foi, e Bilu, que era minha madrastra, foi ficar mais ele lá, foi pra Montes Claros, conseguiu ajeitar Montes Claros lá para levar para cirurgia. Ele mandou recado que era para mim ir lá em Janaúba, queria me ver. Eu tava vindo daqui pra lá, bem novo mesmo, pegar o carro do leite ali, na baixa, na baixinha... eu encontrei um rapaz chegando lá... me perguntou: “Tá indo pra onde, Darcy?” Eu: “Para Janaúba ver pai.” O moço: “Ele morreu.” Eu peguei e vim, voltei para trás, não consegui chorar, eu sou muito sensível, mas, quando

pai morreu, eu não consegui chorar (Entrevista concedida a Francy Eide Nunes Leal em Terra Dura, MG, 2015).

Durante a entrevista que me concedeu, Darcy relata também memórias da morte de sua mãe:

Mãe morreu eu tinha dois anos, eu não conheci mãe. Eu tenho a lembrança de mãe no caixão, eles levando mãe para enterrar por aqui assim. Lino morava onde Zefa mora hoje ali. Zefa morava lá na beira do rio perto da casa de Rosa. Ali na estradinha. Nossa casa não era aqui não, tinha oficina de farinha, engenho, mexia com pinga. Aí eu tenho a lembrancinha de mãe, mamar eu mamei, dizendo eles que eu mamei quatro meses, aí ela adoeceu. Mãe tomou umas quatro caixas de injeção bezotacil, não tinha nem mais lugar de aplicar a injeção, ela adoeceu e não teve jeito. Quando ela morreu, eu tava com dois anos [...]. De quatro meses que eles descobriram que ela tava doente e não podia dar peito para mim. Morava ali no fundo, perto de onde é Patrícia, só que no fundo. Quando mãe morreu, era lá. Eu não conhecia mãe. O que eu mais queria era ter conhecido mãe. Mãe era da Tiririca.

Darcy é uma liderança na comunidade, um papel que seu pai lhe deixou por meio de ensinamentos sobre trabalho na terra, honestidade e respeito. Em comparação com os demais moradores de Terra Dura, ele possui uma porção de terra bastante significativa, adquirida com a compra gradual de parcelas vendidas por seus irmãos, que, aos poucos, migraram para a cidade. Nas terras do pai, restaram Jacintinho, Cida, Vanilda e Maria, que ainda permanecem nelas.

A esposa de Darcy é Maria Aparecida (Fia), quilombola da Fazenda Torta, onde os sem-terra quilombolas reivindicam o direito às terras de seus antepassados. Ela morou nessa terra até os nove anos e, depois, tendo sido expulsa pelos fazendeiros, mudou-se para São Vicente. Em seguida, foi para a cidade de Verdelândia. Quando deu à luz Henrique (14), seu primeiro filho com Darcy, migrou para Terra Dura. Seu filho mais velho, Frank (18), é de um

relacionamento anterior. Fia é vista como uma forasteira. Participa pouco da vida em comunidade e raramente vai aos rituais religiosos e a outras festividades.

Darcy e sua esposa são os únicos a escoar a produção para fora da comunidade e a vender na feira de Verdelândia, que ocorre aos domingos. Além disso, participam do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), que é voltado para a agricultura familiar, e do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), por meio do qual o casal fornece alimentos de sua produção para a merenda escolar. Esses fatores estão entre os principais motivos da importância política de Darcy na comunidade.

Na esfera da organização política comunitária, Darcy foi um dos artífices que fundaram a Associação das Comunidades Terra Dura e Sete Ladeiras. Foi vice-presidente da Associação por dois mandatos e desvinculou-se dela por não concordar com a forma pela qual a nova diretoria foi eleita. De sua casa, apenas Fia permanece membra desta associação, na função de integrante do conselho fiscal.

Darcy tem influência também no âmbito externo à comunidade: dialoga com o poder municipal de São João da Ponte e, até o ano de 2013, foi funcionário terceirizado da Prefeitura, atuando como bombeiro, pessoa responsável por cuidar da bomba que distribui água para a casa dos moradores da cidade. Esse cargo atualmente é ocupado por seu cunhado Darcizão.

As casas que os candidatos visitam em Terra Dura nos períodos eleitorais, levando propostas e pedindo votos, são a de Darcy e a de Dona Zefa. Eles exercem forte influência no voto dos demais moradores. Além disso, são eles que recebem o Incra na comunidade e negociam com os representantes do órgão durante as visitas. O poder de diálogo com essas instituições é polarizado por esses dois atores. Uma via representa o poder religioso, a outra, o poder sucessório do filho do ancestral comum, herdeiro do conhecimento e da retórica.

Darcy e sua esposa têm relações próximas com o fazendeiro Adão. Frequentam a casa dele e vice-versa. Diferentemente de algumas pessoas da comunidade, Darcy é contrário à saída de Adão do território.

Uma “parentagem doida”

Após iniciar minha pesquisa, fui percebendo aos poucos que o “idioma da mistura” aparecia com recorrência na construção da etnicidade em Terra Dura. Em meu primeiro encontro com dona Zefa, em 2011, ela me disse uma frase que nunca esqueci: “Aqui nós é raça de um povo só, uma ‘parentagem doida’”. Zefa constrói sua identidade com base em um discurso vinculado ao parentesco, conforme se percebe quando ela complementa a frase dita anteriormente: “Nós somos uma nação de gente só, de gente preta”. A ideia de *mistura* com os *de fora* é combinada com a ideia de um único povo espalhado, cuja história haveria começado com uma índia tapuia vinda da Bahia e “pega no laço por cachorro do mato”, sendo levada à força para o Norte de Minas Gerais. É o que relata Bejamim, morador de Terra Dura. Zefa reforça a importância da rede de parentesco, que resulta naquilo que ela denomina “nação de um povo só” e que, ao mesmo tempo, situa os quilombolas de Terra Dura em um universo mais amplo, o dos quilombolas da Mata da Jahyba.

A estratégia de utilizar a rede de parentesco como marcador da etnicidade quilombola é recorrente nas comunidades negras do Norte de Minas Gerais. Costa (2010), em seus estudos sobre Agreste e Brejo dos Crioulos, mostra que o uso desse recurso como marcador diacrítico assegurou a permanência nesses territórios: “Todas as pessoas são primas ou aparentadas entre si, [e] a mistura possibilitou a própria continuidade social” (p. 6). Para analisar essa estratégia de ligação, emprego aqui o conceito de “rede interquilombos”, que Plínio dos Santos propôs em sua análise das redes de irmandades em comunidades negras rurais sul-mato-grossenses. Segundo Santos (2010, p. 23), “redes interquilombos são essenciais para a troca de informações e mercadorias, e principalmente para a segurança desses núcleos”. Também no Norte de Minas, como pude observar, essa rede se baseia em relações de parentesco, que são essenciais para a reprodução social e a permanência dos grupos de negros quilombolas no território.

Casamentos como política

Acima, apresentei as trajetórias de alguns sujeitos que desempenham papel político em Terra Dura e mostrei que, ocupando locais sociais específicos, eles são capazes de agenciar a política interna do grupo. As trajetórias observadas mostram estas pessoas se associando em uma parentagem doida, que se expande para além do território e constitui, em última análise, uma rede interquilombos.

No que diz respeito aos modos de associação que configuram essa rede, constatei que um deles é o casamento – um dispositivo agregador, um ato político, uma estratégia para enfrentar o de fora. José Glebson Vieira, analisando o caso dos Potiguara, aponta a ocorrência de algo semelhante:

Para tanto, considero que a política matrimonial revela a construção do parentesco e da vida social e o casamento é uma ação política e instrumento-chave no entendimento das dispersões e das estratégias de ação do multicentrismo potiguara. Demonstro a possibilidade de verificação do acionamento do gradiente de distância nas estratégias matrimoniais e nas classificações (escalares) de parentes, como explicitado na alternância entre os casamentos *próximos*, identificados pelo ideal de “não espalhar o sangue”, e os *distantes*, pela ênfase na mistura e na abertura ao exterior (Vieira, 2010, p. 39, grifo do autor).

Na mesma direção, Hartung (2004), em seu estudo acerca da estabilidade histórica e social dos grupos de escravos e ex-escravos herdeiros da Invernada Paiol de Telha, mostra que a relação de parentesco dos escravos de Capão Grande não se restringia à fazenda a que estavam vinculados, mas se estendia a cativos de propriedades vizinhas, ampliando, dessa forma, a rede de relações.

Por intermédio de tais redes, através de laços de parentesco, ligando-se uns aos outros, os cativos faziam circular afetividades, segurança, amparo, influência, prestígio, lealdade, deveres e direitos (Florentino, 1997), o que lhes garantia, no espaço da fazenda, a existência, entre eles, de outros elos que não apenas o de sua

condição de cativos. Tais relações lhes asseguravam pertencer, na expressão de Florentino (1997), à comunidade dos homens, porque inseridos em famílias, em redes parentais que, em alguns casos, extrapolam os limites da fazenda, dito de outra forma, a documentação que demonstra que os escravos libertos da Capão Grande estavam organizados em famílias e que mantinham entre si relações de parentesco sugere também que sua organização social era relativamente estável e visava, ao ampliar a rede de relações, preservá-la, isto é, permitir sua continuidade (Hartung, 2004, p. 32).

Fazendo eco a esses autores, tentarei evidenciar como as estratégias de casamento em Terra Dura foram construídas ao longo dos anos, formando a parentagem doida que se abre para o de fora, que também é parente. Essa rede foi tecida durante o período de territorialização do grupo, e sua genealogia deverá ser traçada em diálogo com as descrições do território expropriado. Ao ser esboçada, a genealogia revela os casamentos das primeiras gerações, ocorridos nos “lugares de antigamente”, hoje situados em fazendas que representam o território reivindicado.

O parentesco em Terra Dura tem origem num único tronco familiar, que descende de Evaristo Pereira. Em decorrência de mudanças ocasionadas pelos casamentos, esse núcleo se dividiu em outros micronúcleos: o dos descendentes de Zé do Pari, o dos descendentes de Lino e Bernarda e, dentro deste micronúcleo, o de dona Zefa. Posteriormente analisaremos cada micronúcleo de maneira mais detalhada.

A noção de parente em Terra Dura é concebida de duas formas: parentes próximos, os que se conhecem e estabelecem relações cotidianas, e parentes distantes, os que possuem o mesmo “sangue, mas são, em sua maioria, de outras comunidades e mantêm relações mais frouxas”. Esse “idioma do sangue” se aproxima do que Gow (1997, p. 45) percebeu entre os Piro:

[O] sangue é um idioma precípua na construção da ideia de grupo e de ligação substancial entre gerações. Logo, a transmissão

de sangue insere a pessoa no cerne da história de construção do parentesco. Portanto, a história passa a ser definida enquanto um processo de constante contrato e intercasamento entre diferentes grupos e pessoas, isto é, entre diferentes “sangues” gerando novas gerações e novas povoações.

Seu Bejamim fala sobre os parentes fazendo uso de uma narrativa recorrente no Norte de Minas e já mencionada anteriormente, a da índia tapuia vinda da Bahia, “pega no laço por cachorro do mato”. Essa índia era sua bisavó, Carolina, e foi levada à força para o Norte de Minas Gerais. Em Terra Dura, a primeira geração é marcada pela memória desta mulher, baiana de Salvador, e pelo apagamento da narrativa acerca de seu esposo.

A narrativa sobre o parentesco é muito recorrente também no nordeste indígena. Vieira (2010) menciona o tema em seus estudos:

Os termos de parentesco conectaram, dentro de um plano temporal, as pessoas do “tempo muito antigo” às pessoas do “tempo de hoje”. Tal operação faz-se em detrimento de qualquer “profundidade” temporal ou quase nenhuma extensão cronológica. As narrativas valorizaram [em primeiro lugar] os eventos e as ações que contrastam com o presente, servindo-lhe como marcadores temporais, [e deixaram em segundo plano] a mediação e apreensão do tempo cronológico (Vieira, 2010, p. 43).

Como sublinhado por Gow (1997) em relação aos Piro e reafirmado por Vieira (2010), história é parentesco. À medida que eram indicados os núcleos comuns de antepassados, o deslocamento ao longo dos rios e os laços de parentesco, evidenciava-se o significado da frase “todo caboclo é parente”, e a história se delineava. “As concepções dos deslocamentos entre localidades sugeriram a configuração de um padrão de habitação e uma tendência à dispersão das famílias” (Vieira, 2010, p. 41). Os movimentos decorrentes dos constantes deslocamentos revelavam a percepção nativa de mistura e o modo peculiar de ocupação do espaço e da temporalidade.

Em Terra Dura, inicialmente, os descendentes dos moradores casavam-se com não parentes que moravam próximos das terras soltas que habitavam. Assim configuravam círculos de abertura ao exterior e, por conseguinte, aproximavam-se dos “de fora”. Na geração seguinte, a preferência transferiu-se especialmente para pessoas com quem mantinham relações de proximidade pelas residências, o que implicava certa priorização das pessoas consideradas parentes.

Nesta segunda geração, temos como referência Evaristo, casado com Benedita, chamada de Matilda por alguns. Os dois nasceram na mesma região, no Sapé, atualmente Barreiro do Rio Verde Grande. Segundo as narrativas, Evaristo teve somente uma esposa, apesar de ter tido filhos fora do casamento e de eles terem estabelecido relações com a “família original”, sendo reconhecidos pelo pai e pelos demais parentes.

Na terceira geração, temos os filhos de Evaristo e Benedita, que, em sua maioria, nasceram numa região localizada na fazenda Barra, mais especificamente, em Tiririca, local próximo ao Sapé. Vários filhos do casal se espalharam pela região do Norte de Minas, e outros foram para São Paulo. Quatro deles fundaram o que hoje é Terra Dura. Mais tarde, liderados por Zé do Pari, migraram para a antiga Rocinha, porque, ao lado, morava Zé Ladeira, primo de Zé do Pari. Em meu levantamento genealógico, no entanto, não cheguei a esses vínculos, mas eles aparecem nas narrativas dos antigos sobre as migrações para localidades próximas de onde havia parentes. Apesar da separação, os filhos de Evaristo e Benedita mantiveram as relações, reencontrando-se principalmente nos períodos de festejos de santos ou na celebração do Natal.

Zé do Pari era casado com Francisca Borges, que, de acordo com a memória dos parentes dela, tinha um único irmão, Joaquim, casado com Lúcia, irmã de Zé do Pari. Com a morte de Joaquim, Zé do Pari criou os sobrinhos como filhos, já que eram sobrinhos dos dois lados: os filhos de Zé do Pari eram primos-irmãos dos de Lúcia, uma categoria muito utilizada em Terra Dura. O tipo de casamento descrito neste parágrafo era bastante recorrente nessa geração.

Na quarta geração, há uma subdivisão desse tronco, uma separação entre os filhos de Lúcia e os de Zé do Pari. Estes dois tinham um irmão apelidado

Jacintão, que vendeu sua parcela de terra para Adão, fazendeiro em Terra Dura, e se mudou para a cidade. Os filhos de Jacintão também foram para a cidade e não se casaram em Terra Dura. Na genealogia dos filhos de Emilda, outra irmã de Lúcia e Zé do Pari, temos como eixo Adelino (Lino), casado com Bernardina (Bernarda), que também não morava em Terra Dura, mas em Boa Vista (Caxambu I). Carmino (Tio Cá), do mesmo modo, casou-se com pessoas de outras localidades, primeiro com Maria Paixão, de Mirabela, MG, e, em seguida, após o falecimento da esposa, com Maria Izabel, de Jacobina, BA. Essa quarta geração se casava, também, com pessoas das localidades antigas, que depois receberam outros nomes, como aponta o Quadro 1.

A genealogia revela que esses moradores costumavam migrar de um local para outro, mas permanecendo sempre na mesma região. Com o primeiro processo de territorialização, entretanto, ficaram encurralados na área onde moram. Como pode ser consultado no Quadro 1, com a territorialização, as áreas reivindicadas por eles foram incorporadas às terras dos fazendeiros locais, recebendo, inclusive, os nomes desses fazendeiros. Canabrabal, por exemplo, está atualmente na Fazenda da Cristiane, sendo conhecida por esse nome, e por aí vai.

Quadro 1 – Relação de nomes antigos e atuais das localidades em Terra Dura

Nomes antigos	Nomes atuais
Cedro	Fazenda da Cristiane
Barra	Fazenda João Damásio
Canabrabal	Fazenda da Cristiane/Sete Ladeiras
Tiririca/Sapé	João Damásio
Lagoa da Maricota	Fazenda Lauro Meira
Moça Bonita	Fazenda Gameleira
Boa Vistinha	Arapuim/Caxambu I

Fonte: Elaborado pela autora (2015).

As concepções de “tronco”, de “família extensa” e de “ancestral comum” empregadas neste capítulo dialogam com as conceituações engendradas por Vieira (2010), que contribui de forma significativa para a análise aqui proposta, embora faça referência a outros sujeitos, os índios Pankararu. Entre esses índios, a ideia de tronco, por exemplo, remete a um número indefinido de famílias extensas que estabelecem relações de cooperação cotidiana. Tais famílias distribuem-se espacialmente de forma a habitar residências próximas, o que lhes permite ter níveis elevados de interação diária.

Cada família extensa é formada geralmente por três ou quatro gerações, unidade mínima para a reprodução de um grupo doméstico. O tronco não se configura como um clã, pois não conta com uma organização que determine regras de exogamia entre diferentes linhagens, como no caso dos Nuer, que foram estudados por Evans-Pritchard (1992). Todavia, por sua semelhança com o que se entende por tronco, o clã pode ser definido como uma linhagem. A noção de tronco é utilizada pelos índios quando, ao fazer referência à sua árvore genealógica, eles buscam ressaltar a densidade temporal, isto é, a linha genealógica que remete a um ancestral histórico. Não há um número específico de gerações a compor o tronco; isso depende da memória de seus membros (Vieira, 2010).

Em Terra Dura, conforme visto, as narrativas corroboram a formação de uma nação de gente preta, formada a partir dos casamentos, e estes dão origem a novos núcleos familiares que serão englobados pelas famílias extensas. Esta organização ilustra bem os conceitos de tronco e de linhagem. Vimos também que, na quarta geração, os casais deixaram de migrar após o casamento, pois, como as terras não eram mais soltas, isso impossibilitava a livre escolha do local onde se desejava morar.

Nas gerações seguintes, casamentos internos e entre primos se tornam recorrentes e podem ser justificados pela necessidade de delimitar o território. São uma forma de garantir a permanência dos jovens na comunidade e de assegurar a não segmentação da área em prol dos de fora. O de fora, entretanto,

torna-se atraente desde que possua uma área maior que a da família do cônjuge e que esta área possibilite a construção da moradia para o casal. Geralmente, o de fora é um parente distante que estabelece relações de proximidade com Terra Dura ou um frequentador dos festejos locais.

A próxima seção mostra que a família de Bernarda exemplifica as mudanças na estratégia de casamento ao longo das gerações, além de evidenciar a constituição de parentesco por meio da adoção.

Produzindo parentes, ampliando a rede: o compadrio

Ao lado das estratégias de casamento, o compadrio também é utilizado para ampliar a rede interquilombos. A constituição de novos “laços” de parentesco por meio do compadrio fortalece a política interna e a ligação com os seres cosmológicos.

Em Terra Dura, há quatro tipos de relação de compadrio: por batismo na Igreja católica, por batismo na religiosidade espiritualista, “compadrio de fogueira” e, por fim, “compadrio de casamento”. Cada um tem sua especificidade na construção de alianças políticas e esboça uma forma de relação com as entidades espirituais e com os de fora, inserindo-os em uma rede de reciprocidade e obrigações. De modo análogo ao caso Potiguara, estudado por Vieira (2010), ali as redes de relações ampliam-se pela mistura de um universo de parentes. Aliada à dispersão e à circulação de pessoas e famílias, essa ampliação torna evidentes no local a heterogeneidade e o agenciamento da mistura.

Bourdieu (1989), ao analisar o compadrio, informa que, na relação asentada entre famílias, os indivíduos estabelecem vínculo religioso e social quando se sentem portadores de honra equivalente, o que lhes possibilita firmar, ante a comunidade dos homens e ante o mundo sagrado, um contrato moral instaurado não somente através de elementos religiosos, mas também de tradição. Na cosmologia de Terra Dura, o batismo, por exemplo, transforma em ser humano aquele que é considerado pagão – alguém reprovável por ser não humano, por ser “da parte do bicho”, uma metáfora usada para se referir

ao Diabo. A pessoa transformada através do batismo alcançará salvação no reino dos céus. Essa perspectiva é construída em diálogo com a dicotomia cristã entre céu e inferno, Deus e Diabo. Cria-se, dentro dessa concepção, uma linguagem própria, permeada por elementos associados à natureza e às relações entre humanos e não humanos.

Diante do cenário descrito, as crianças em Terra Dura são consideradas pagãs até que sejam batizadas, e as que falecem antes desse ritual são submetidas a ele após a morte. Na entrevista que me concedeu em 2011, dona Zefa ensina como é realizado o batizado de criança morta. Ele inicia com a escolha do padrinho e da madrinha, alguém que esteja próximo, já que é um caso de urgência. Os padrinhos, perante o corpo da criança, fazem a oração do creio em Deus Pai e, em seguida, as do pai-nosso, ave-maria e santa maria. Simultaneamente à enunciação das orações, segura-se um ramo em uma das mãos, submergindo-o numa solução de água e sal, e, depois, desliza-se o ramo úmido pela moleira, pelas costas e, por fim, pela boca do afilhado. Na religiosidade espiritualista, essas partes do corpo são locais de entrada e saída do mal. O sal, por sua vez, é usado no ritual e no cotidiano para batizar as coisas e as pessoas. A esse respeito, explica dona Zefa, especialista em rituais: “O sal batiza as coisas, você coloca sal no ovo para batizar, porque ovo é pagão de bicho”. Nessa perspectiva, o sal purifica o impuro e transforma o incomestível em algo comestível.

Como dito anteriormente, há vários tipos de batizados: o da Igreja católica, o da religiosidade espiritualista e o de fogueira, além do compadrio de casamento. O batismo realizado pela Igreja católica, ou cristão, de forma geral, ocorre na infância. É uma herança do catolicismo popular praticado na mesorregião, o que não exclui o batizado no âmbito da religiosidade espiritualista. Existe também o batizado pagão, que é da parte do bicho.

Na região estudada, o batizado católico ocorre na sede da antiga escola de Sete Ladeiras, pois as comunidades não possuem igrejas católicas em suas localidades e o padre só celebra missas uma vez por mês. Os cursos de batizado e casamento são oferecidos ali de acordo com a demanda. Os padrinhos esco-

lhidos são, em sua maioria, parentes estabelecidos em outras comunidades, o que permite reafirmar vínculos de parentesco.

No batizado da religiosidade espiritualista, os padrinhos devem ser iniciados na religião, visto que serão responsáveis pelos cuidados espirituais do afilhado e pela transmissão de saberes religiosos. Esse batizado é realizado na fase adulta, a partir dos dezoito anos, e é feito por um especialista no ritual. A fraternidade religiosa é afirmada através do batismo religioso, criando vínculos de obrigações para as partes envolvidas.

O batizado de fogueira é uma brincadeira realizada no período das festas juninas. Apesar de seu caráter lúdico, os pactos nele envolvidos são tratados com seriedade e respeito. Na cerimônia que o caracteriza, a pessoa interessada em estabelecer alianças com algum conhecido propõe-lhe a brincadeira de saltar a fogueira. Lado a lado, de mãos dadas, saltam a fogueira acesa repetindo a ação por três vezes, enquanto proferem em voz alta as seguintes palavras: “São Pedro tá dormindo, Santo Antônio acordado, pelas graças de São João, nós somos compadres/comadres”. Esse ritual sela o pacto entre as partes, que passam a se tratar como compadres e comadres. Assim, estreitam os laços e deixam de ser apenas “conhecidos” para ser parentes.

Para o compadrio de casamento, geralmente se escolhem padrinhos que sejam membros externos ao grupo e tenham melhores condições financeiras (“gente cheia”), de modo a poder ajudar os pais da noiva com a festa. São os padrinhos que disponibilizam o transporte para os noivos até o cartório em que ocorre o casamento civil. O convite para padrinho de casamento é feito com frequência aos fazendeiros ou encarregados das fazendas da redondeza. Politicamente, é importante ter uma relação de proximidade com os fazendeiros, uma vez que, em momentos de urgência, os quilombolas podem precisar recorrer a eles, como, por exemplo, em caso de doenças, ou quando necessitam de tratores para gradear a terra, quando precisam de emprego ou mesmo de apoio para a construção de uma estrada, entre outras coisas. Vieira (2010, p. 56), em seu estudo sobre relações similares entre os indígenas Pankararu e os membros externos a esta comunidade, afirma:

Há de se salientar que relações de compadrio se instauram também com membros externos ao grupo étnico. Nestes casos, a dinâmica do vínculo pode ser marcada por fortes assimetrias sociais e econômicas. Embora os índios relembram ao passado as relações de compadrio com os “patrões”, atualmente não são poucos os casos em que se escolhe um padrinho ou uma madrinha de quem foi ou é empregado nas cidades próximas à área. Espera-se deles ajuda de diversas naturezas: roupa para a criança, financiamento para os estudos, empréstimos, emprego etc.

Considerações finais

Ao longo do capítulo, pudemos perceber que, em Terra Dura, há uma lógica de associação que busca conectar pessoas de dentro e de fora desse território, entidades, quilombolas e não quilombolas de modo a constituir a parentagem doida. Essas formas de conectividade são estratégias políticas: as relações tecidas no cotidiano são um instrumento empregado pelo grupo para fazer política.

A luta pela retomada de parte de seu território original também leva à construção de estratégias e modos de fazer política próprios. A criação de uma rede de relações internas, que alcança tanto as comunidades quilombolas próximas quanto, em certa medida, o universo não quilombola, é parte essencial dessa estratégia. A proximidade geográfica, bem como as relações de parentesco e a religiosidade, fundamentam esta relação entre as comunidades quilombolas da região.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- COSTA, João Batista de Almeida. Cultura, natureza e populações tradicionais: o Norte de Minas como síntese da nação brasileira. *Verde Grande: Geografia e Interdisciplinaridade*, Montes Claros, MG, v. 1, n. 3, p. 8-47, 2010.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Los Nuer*. Traducción: Carlos Manzano. Barcelona: Anagrama, 1992.

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39-65, out. 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 30 mar. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000200002>.

HARTUNG, Miriam. *O sangue e o espírito dos antepassados: escravidão, herança e expropriação no grupo negro Invernada Paiol de Telha-PR*. Florianópolis: Nuer, 2004.

KOFES, Suely. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In: KOFES, Suely; MANICA, Daniela (org.). *Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Faperj: Lamparina, 2015. p. 20-39.

KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001. 192 p.

SANTOS, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos. *Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-matogrossenses*. Brasília: Editora UnB, 2010.

VIEIRA, José Glebson. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. 2010. 365 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde24082010-143944/pt-br.php>. Acesso em: 30 mar. 2018.