

306

D541s Dias, Lúnia Costa

2015 Ser quilombola e ser de Pinhões [manuscrito] : dinâmicas e experiências de uma produção do lugar / Lúnia Costa Dias. - 2015.

147 f. : il.

Orientadora: Andrea Luisa Zhouri Laschefski.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Antropologia – Teses. 2. Quilombos – Teses. 3. Territorialidade humana - Teses. 4. Etnicismo - Teses. I. Zhouri, Andréa. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

## Ser Quilombola e Ser de Pinhões: dinâmicas e experiências de uma produção do lugar







**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-graduação em Antropologia**

**Ser Quilombola e Ser de Pinhões:**  
**dinâmicas e experiências de uma produção do lugar**

Lúnia Costa Dias

Lúnia Costa Dias

**Ser Quilombola e Ser de Pinhões:  
dinâmicas e experiências de uma produção do lugar**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Área de Concentração: Antropologia Social

Linha de Pesquisa: Meio Ambiente e Sociedade

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Andréa Luisa Zhouri Laschefski

Belo Horizonte  
2015



**ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA DE LÚNIA COSTA DIAS (Nº DE MATRÍCULA: 2013664057)**

Aos 10 (dez) dias do mês de abril de 2014 (dois mil e quatorze), reuniu-se no Auditório Prof. Bicalho sala F-1003 - 1º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada **“SER QUILOMBOLA E SER DE PINHÕES: Dinâmicas e experiências de uma produção do lugar”**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social - Linha de Pesquisa: Meio Ambiente e Sociedade. A Comissão Examinadora foi composta pelas professoras doutoras: **Andréa Luisa Zhouri Laschefski – orientadora (PPGAN-FAFICH/UFMG); Ana Flávia Moreira Santos – (DAA/FAFICH/UFMG) e Raquel Oliveira Santos Teixeira (UFES)**. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Dra. Andréa Luisa Zhouri Laschefski, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra à mestranda Lúnia Costa Dias, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a argüição pelas examinadoras, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a argüição das examinadoras, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente à candidata pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 10 de abril de 2015.

  
Profa. Dra. Andréa Luisa Zhouri Laschefski  
(Orientadora)

  
Profa. Dra. Ana Flávia Moreira Santos

  
Profa. Dra. Raquel Oliveira Santos Teixeira

## **RAÇA**

*Milton Nascimento*

*Lá vem a força, lá vem a magia  
Que me incendeia o corpo de alegria  
Lá vem a santa maldita euforia  
Que me alucina, me joga e me rodopia*

*Lá vem o canto, o berro de fera  
Lá vem a voz de qualquer primavera  
Lá vem a unha rasgando a garganta  
A fome, a fúria, o sangue que já se levanta*

*De onde vem essa coisa tão minha  
Que me aquece e me faz carinho?  
De onde vem essa coisa tão crua  
Que me acorda e me põe no meio da rua?*

*É um lamento, um canto mais puro  
Que me ilumina a casa escura  
É minha força, é nossa energia  
Que vem de longe prá nos fazer companhia*

*É Clementina cantando bonito  
As aventuras do seu povo aflito  
É Seu Francisco, boné e cachimbo  
Me ensinando que a luta é mesmo comigo*

*Todas Marias, Maria Dominga  
Atraca Vilma e Tia Hercília  
É Monsueto e é Grande Otelo  
Atraca, atraca que o Naná vem chegando*

*Às mulheres de  
Pinhões!*

## AGRADECIMENTOS

Se o mundo só pode ser concebido como tal a partir e por meio de relações, nada acontece sem o estabelecimento delas. As relações são o princípio por excelência da condição do ser e da geração da vida. Portanto, abro este trabalho com um exercício de gratidão a todas as minhas relações!

Agradeço em primeira instância às surpreendentes mulheres de Pinhões, que com toda sua força me acolheram na iniciação desta longa empreitada de minha formação como Antropóloga. Mulheres amigas, vizinhas, companheiras, de fibra e de fé no sonho de um mundo onde os lugares são possíveis e onde o acolhimento e a união são capazes de transcender os infortúnios do cotidiano. À Maria Geralda, à Cida e suas filhas, à Dona Aureliana, à Eliene e seus filhos, à Marilene e família, à Dona Cecília e família, à Dona Bárbara, à Joana e sua mãe Maria Imaculada, à Márcia, à Maria das Dores, à Dona Mercês, à Dona Vicentina e família, à Alzira e família, à Esther e a tantas outras mulheres que belamente tecem as tramas de Pinhões. Gratidão!

Agradeço também, claro, sem ter como medir as proporções do amor que tece essa relação, à minha mãe e à minha irmã. Como três mosqueteiras nos aventuramos em caminhos infinitos em busca de nos conhecermos cada vez mais como sujeitos únicos, como mulheres, como família e como ser humano, implodindo noções lineares de tempo, espaço e percepção, revelando cada vez mais um mundo de conexões possíveis, de alegria, de multiplicidade, de amor e de otimismo.

Nessas implosões registro aqui minha profunda gratidão aos meus ancestrais. Aos homens e às mulheres de minha família, num exercício de honra a todas as minhas relações. Agradeço aos meus avós, pela sabedoria e pelo afeto, que muito me ensinaram sobre os movimentos do mundo. Às minhas tias-avós, pelos ensinamentos de multiplicidade dos afetos possíveis, da vastidão do amor e dos anseios. Amém!

Ao meu pai, que das mais diversas maneiras me ensina que o amor o colorido e divertido. Que a vida só faz sentido quando amamos o que fazemos e que nessa jornada a alegria e a leveza são fundamentais! Sua sensibilidade e amorosidade recheiam o mundo de cores!

Agradeço de coração aberto e repleto de amor ao meu companheiro, Diego, pelo amor, pelas acolhidas e pelos puxões de orelha, que sempre me revelam mundos vastos, onde o amor é a expressão maior de liberdade! Oxalá! Que nosso amor sempre floresça!

Gratidão sem fim ao Ivan (*in memoriam*) pelos muitos conhecimentos compartilhados, pela alegria de viver, pelo amor e pela experiência de família que construímos e compartilhamos! À Ducha, Ferrari e João, pelos deliciosos momentos que passamos juntos no sítio, pelas acolhidas regadas a comidas e a papos deliciosos. Obrigada por alimentarem meus mais profundos sonhos! Por todas as relações que esse sítio, espaço de pleno amor, proporciona, com companhias deliciosas! Gratidão a Luiza e o Tadeu!

Gratidão à cachoeira, pelas acolhidas mais que deliciosas, sempre repletas de aprendizados e de humildade, que me revelam a simplicidade do amor!

À Walquíria, amiga, mulher de conhecimentos profundos e sagrados, pelo aprendizado de cura ao longo destes anos, que foi fundamental para a produção desta dissertação.

Às minhas amigas do peito, companheiras inseparáveis de jornada que, apesar da distância estão sempre presentes! Gratidão Yara Alves por compartilhar comigo trajetórias de vida de modo a fazer da Antropologia um jeito de estar no mundo! Bruna Bacelete sua irreverência, coragem, clareza e amor encham de sentido esse mundo! Gratidão Isadora Mayrink pela leveza e profundidade de nossa amizade! Amo vocês!

Aos meus colegas de mestrado, minha mais alegre gratidão! Como foi inexplicável nos anseios e medos da aventura de iniciar um mestrado encontrar tantos corações alegres, abertos ao novo e disponíveis para as trocas. Minha mais profunda gratidão pelas amizades, pelo amor gestado e gerado entre nós. Oxalá que estejamos sempre unidos nas jornadas dessa vida!

Gratidão imensa à Andréa, que com muita sabedoria e paciência acolheu meu trabalho e me deu as mãos nesta jornada, fazendo sempre apontamentos importantes para o meu crescimento profissional e pessoal. Que nossos caminhos nunca deixem de se cruzar!

À equipe do GESTA (Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais), que me socorreu em distintos momentos com consultorias e orientações as mais diversas!

Gratidão ao professor Aderval da Costa Filho por partilhar comigo conhecimentos mais vastos de uma antropologia engajada nas questões de vida e território através da engrandecedora experiência do estágio docente na disciplina Territorialidade e Povos Tradicionais.

Ao GEIQ (Grupo de Estudos Interdisciplinar Quilombola) que me possibilitou aprofundar meus questionamentos acerca do reconhecimento das comunidades Quilombolas num exercício delicioso de dialogar com pesquisadoras(es) de distintas áreas do conhecimento! Gratidão!

Agradeço a Ana Flávia Santos e Raquel Oliveira pela leitura atenta e cuidadosa dessa dissertação! Gratidão por aceitarem o convite e pelas contribuições levantadas vocês na banca!

À Aninha, secretária do PPGAN, pela escuta paciente dos meus anseios, pelas resoluções dos problemas burocráticos e, por vezes, afetivos, que transversaram essa jornada, e também pelo seu esforço inegável para que o programa aconteça e se frutifique.

À CAPES, pela concessão da bolsa de estudo, sem a qual, provavelmente, este trabalho não seria possível.

## RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo articular alguns elementos, práticas e dinâmicas que constituem a produção de uma 'localidade', a *comunidade* de Pinhões, situada no município de Santa Luzia no vetor norte da Região Metropolitana de Belo Horizonte. A construção da problemática de pesquisa partiu do acompanhamento de um processo de debate sobre a afirmação da identidade quilombola em Pinhões, ao longo de cinco anos, de modo que a pesquisa buscou analisar e refletir sobre os anseios de alguns habitantes de Pinhões em registrar essas dinâmicas, principalmente das mulheres membros da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões. Assim, tomaremos como foco de análises as experiências e dinâmicas culturais ressaltadas pelos sujeitos envolvidos na pesquisa ao longo de todo este percurso. As reflexões, então, perpassam e atravessam a Associação Cultural das Mulheres e suas definições sobre *Pinhões Quilombola*, assumindo dinâmicas e experiências do domínio do cotidiano, bem como a tessitura de dimensões de uma história do 'lugar', num exercício que revela uma condição de distanciamentos e aproximações entre dois planos/dimensões de análise que perpassam um "nós" moradores de Pinhões e um "nós" quilombolas. Dimensões estas que instauram uma condição de liminaridade de um "ser" e ao mesmo tempo "não ser quilombola", uma condição ao mesmo tempo instaurada e constitutiva. É sobre as experiências, práticas e dinâmicas de autonomia em relação ao 'ser', produzindo uma existência territorializada que constitui uma 'localidade' com suas dinâmicas e seus elementos culturais próprios, que Pinhões transita sobre as possibilidades da afirmação da identidade quilombola.

**Palavras-chave:** Identidade Quilombola; produção da localidade; territorialidade

## ABSTRACT

This dissertation aims to articulate some elements, practices and dynamics that constitute the production of a 'locality' in the community of Pinhões, situated in Santa Luzia city, in the northern of metropolitan region of Belo Horizonte. The issue of the research came up from over five years of monitoring local discussions about the affirmation of quilombola identity in Pinhões. This research sought to analyse and reflect about the concerns of some residents of Pinhões in registering these dynamics, especially women members of Women's Cultural Association of Pinhões. Therefore, the analysis will focus on the dynamic and cultural experiences highlighted by the subjects involved in the course of this research. The reflections go through Women's Cultural Association of Pinhões and their definitions about *Pinhões Quilombola* by observing the dynamics and daily experiences, as well the dimensions that weave the history of the place. This exercise reveals a condition of distances and similarities between two plans/dimensions of analysis that goes through the polarities of be residents of Pinhões and be quilombolas. Those dimensions establish a critical condition of a "being" and "not being a quilombola", a condition at the same time established and constitutive. It is about the experiences, practices and dynamics of autonomy from the 'being' that creates a territorialized existence and constitutes a 'locality' with their own dynamics and their own cultural elements in which Pinhões moves over the possibilities of affirmation of quilombola identity.

**Keywords:** Quilombola identity; production of locality; territoriality.

## **LISTA DE SIGLAS**

ABNT: Associação Brasileira de Normas Técnicas

CEBs: Comunidades Eclesiais de Base

CEDEFES: Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva

COLTEC: Colégio Técnico

EMATER: Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais

GESTA: Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IEF: Instituto Estadual de Floresta

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

PPGAN: Programa de Pós-Graduação em Antropologia

UFMG: Universidade Federal de Minas Gerais

ZEU: Zona de Expansão Urbana

ZIE: Zona de Interesses Especiais

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Recorte de mapa da Região Metropolitana de Belo Horizonte.

Figura 2: Mapa de Santa Luzia.

Figura 3: Mapa de Pinhões.

Figura 4: Recorte do mapa de Santa Luzia, 1950.

Figura 5: Croqui de Pinhões com a identificação da *extrema* anunciando os limites entre as Terras de Macaúbas e as Terras de Fazenda das Bicas.

Figura 6: Croqui das famílias de Pinhões.

Figura 7: Genealogia da família Carvalho.

Figura 8: Croqui dos percursos da Peregrinação

Figura 9: Croqui do Percorso da Guarda de Catopé na segunda-feira da Festa de Nossa Senhora do Rosário.

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

Foto 1: Apresentação da Capoeira de Pinhões no Chá com Quitanda.

Foto 2: Os vasos e as painéis expostos para venda na entrada da casa de Vagna.

Foto 3: Dona Vicentina em uma encenação em homenagem as balaieras.

Foto 4: Maria Geralda e Dona Vicentina em uma encenação das lavadeiras.

Foto 5: Encenação em homenagem às lavadeiras.

Foto 6: A Guarda de Catopé em oração para a abertura da procissão que busca o rei e a rainha para a composição da corte.

Foto 7: Louvando Nossa Senhora do Rosário.

Foto 8: Apresentação do Grupo Renascer. Lançamento do livro “O menino catopé” no COLTEC.

Foto 9: Batizado da Guarda de Congo Divino Espírito Santo.

Foto 10: Foto do Mosteiro de Macaúbas.

Foto 11: Vista de Pinhões da varanda da casa de Seu Reader.

Foto 12: Plantação de capim em Pinhões, caminho para Fazenda Alcatruz.

Foto 13: Inauguração do tanque de leite comunitário.

Foto 14: Peregrinação com a imagem de Nossa Senhora do Rosário em visita à casa de Dona Brisa.

Foto 15: Prosa e lanche servido por Dona Brisa em Ação de Graças à visita de Nossa Senhora do Rosário peregrina.

Foto 16: Passagem da imagem de Nossa Senhora do Rosário peregrina entre as 'casas'.

Foto 17: Encerramento da missa da segunda-feira da Festa de Nossa Senhora do Rosário.

Foto 18: A Guarda de Catopé percorre as ruas de Pinhões.

Foto 19: Equipe das cozinheiras.

Foto 20: As cozinheiras servindo o almoço em Ação de Graças à Nossa Senhora do Rosário.

Foto 21: Como encerramento da Festa é dançada a marimba sobre os olhos atentos dos moradores.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>14</b>
Pisando devagar.....	16
<b>CAPÍTULO 01: Pinhões. Que lugar é esse?</b> .....	<b>28</b>
1.1 Incurções etnográficas: estabelecendo relações.....	28
1.2 Tecendo o lugar: histórias de Pinhões.....	47
<b>CAPÍTULO 02: “Aqui é tudo parente”</b> .....	<b>73</b>
2.1 Família: apontamentos teóricos.....	73
2.2 Ser vizinho e ser parente.....	79
2.3 Extrapolando a vizinhança: compadres e comadres.....	86
2.4 “Amor só de mãe mesmo”.....	90
<b>CAPÍTULO 03: Pinhões: uma comunidade em festa!</b> .....	<b>96</b>
3.1 Quando o idioma é festa.....	96
3.2 Festa para tecer o lugar: a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões como lócus de produção de histórias e memórias.....	102
3.2.1 A Peregrinação com a imagem de Nossa Senhora do Rosário e a Guarda de Catopé.....	107
3.3 Festas e Negociações: o político, o sagrado e a 'família'.....	120
<b>CAPÍTULO 04: Tecendo territorialidades: família, festas e histórias</b> .....	<b>126</b>
4.1 Resistência, campesinato e produção do lugar.....	126
4.2 Territorialidades: múltiplas e sagradas.....	129
4.3 Espaço e representação.....	135
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>139</b>
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	<b>143</b>

## INTRODUÇÃO

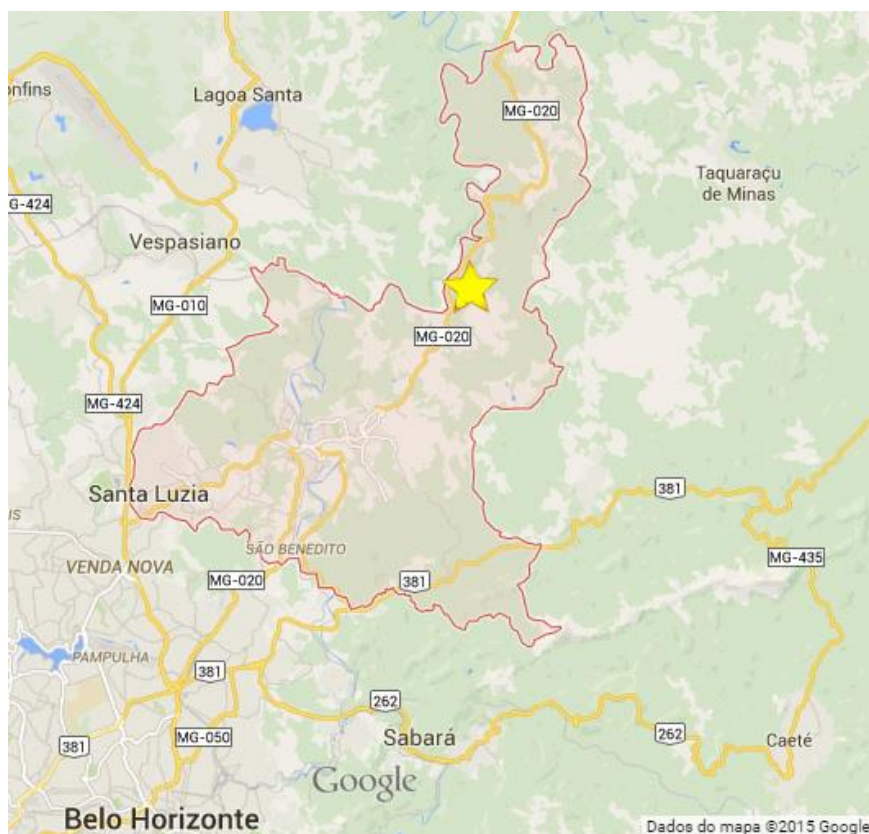
Esta dissertação teve como objetivo articular alguns elementos, práticas e dinâmicas que constituem a produção de uma 'localidade', a *comunidade* de Pinhões. A construção da problemática discutida nesta pesquisa partiu do acompanhamento de um processo de afirmação de uma identidade diferenciada, no caso a Identidade Quilombola em Pinhões. A pesquisa revelou os anseios de alguns habitantes de Pinhões em registrar essas dinâmicas, anseio apresentado a mim ao longo dos cinco anos de contato com as moradoras que fundaram a Associação Cultural das Mulheres de Pinhões. Um contato construído por meio do desenvolvimento de pequenos trabalhos de pesquisa junto à *comunidade*, no contexto da graduação em Ciências Sociais. Nesse sentido, antes de abordar as análises e a construção da problemática da pesquisa, faz-se necessário apresentar algumas das linhas que tramam os contextos norteadores do desenvolvimento desta dissertação e da construção deste texto.

Levando em consideração os cinco anos de contato com a comunidade de Pinhões, os dados trabalhados foram construídos de variadas formas e em distintos contextos. Estão reunidos aqui dados elaborados em pequenos processos de pesquisa realizados ao longo de minha graduação em Ciências Sociais, que desembocaram na produção de um trabalho de Conclusão de Curso intitulado, "Identidade Quilombola na comunidade de Pinhões: produção e transmissão de histórias e memórias" (DIAS, 2012). Para a realização da monografia, em especial, além das muitas visitas feitas a Pinhões, sobretudo em dias de festas e eventos promovidos pela e na comunidade, somaram-se 15 dias de trabalho de campo intenso, divididos em dois momentos: sete dias no mês de janeiro de 2012 e oito dias no mês de agosto do mesmo ano. Nesse período fui recebida na casa de Alzira, uma moradora da comunidade, membro da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, e realizei visitas às casas dos moradores, muitas delas gravadas, sempre com o consentimento deles em participar da pesquisa. Ao longo de 2013, já integrante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAN) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), continuei minhas visitas à comunidade, acompanhando as reuniões mensais da Associação, bem como participando de algumas festas e eventos promovidos pela Associação e pelos moradores, como a Festa de Santo Antônio e a Festa de Nossa Senhora do Rosário. Já

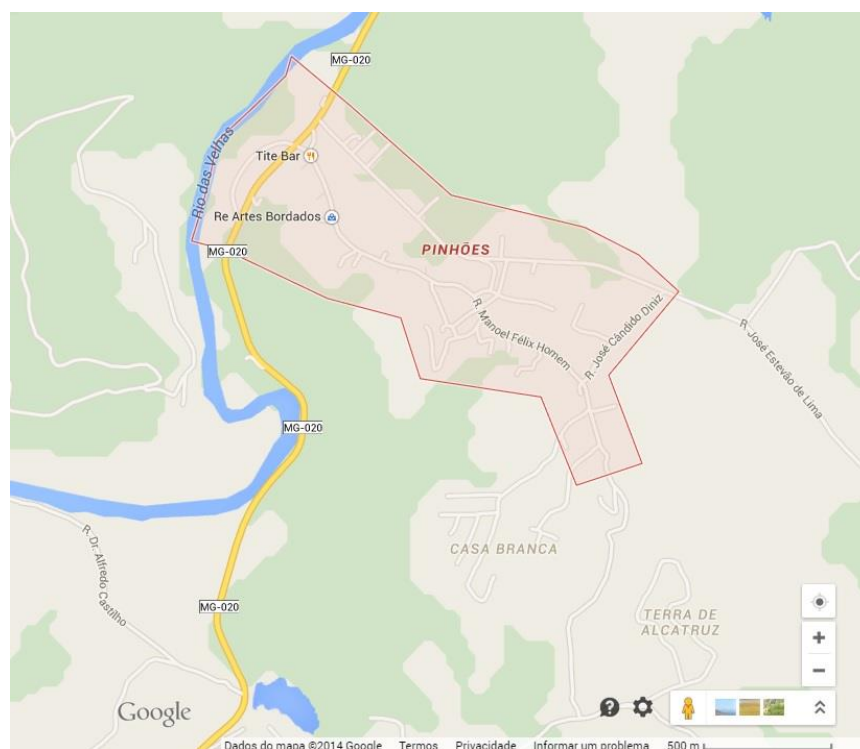
em 2014, com o intuito de construir dados mais profundos e diretamente orientados para o desenvolvimento desta pesquisa, além de acompanhar as reuniões da Associação e os eventos vinculados à Semana Santa, à festa do Divino Espírito Santo e à festa de Nossa Senhora do Rosário, optei pela permanência mais prolongada em campo. Para tanto, com o auxílio do PPGAN, aluguei uma casa em Pinhões durante os dias 20 de junho e 20 de julho de 2014. A opção por alugar uma casa foi uma estratégia de não vinculação a uma família específica, algo que será analisado mais profundamente ao longo da dissertação. Assim, o desenvolvimento desta pesquisa foi um exercício de compilamento e organização dos dados já construídos ao longo desses anos de contato – de 2009 até o ano em vigor, bem como da necessidade de aprofundamento em algumas questões específicas no que se refere aos objetivos desta pesquisa.

Foram realizadas entrevistas durante o trabalho de campo, nos meses de junho e julho de 2014. As entrevistas foram gravadas de modo informal, configurando-se como verdadeiras conversas sobre as histórias do lugar e a composição das famílias. A maioria foi realizada com mulheres, minhas principais interlocutoras em campo, por meio de boas conversas descontraídas, acompanhando-as em seus afazeres domésticos. As entrevistas foram realizadas enquanto elas lavavam louças, arrumavam o quintal ou mesmo enquanto lavavam as roupas, o que ressalta o caráter de informalidade de algumas delas. No entanto, algumas entrevistas também tiveram caráter mais formal, sobretudo aquelas realizadas com homens ou mesmo com o casal. Essas ocorreram na sala ou no quintal, sobre a sombra das árvores. As entrevistas gravadas aparecem ao longo do texto no formato de citação, com recuo de dois centímetros e com as letras em itálico. As falas dos moradores, assim como as categorias êmicas utilizadas para a construção do texto, aparecem sempre em itálico, na tentativa de diferenciação das categorias analíticas que aparecem ao longo do texto sempre entre aspas simples ( ' '). As citações de trechos de obras das referências bibliográficas utilizadas aparecem ao longo do texto com recuo de quatro centímetros e espaçamento simples, como determinado pelas diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). Essas estratégias de formatação do texto foram utilizadas para promover um diálogo entre os diferentes sujeitos/atores acionados para a produção do texto, tornando possível a identificação dessas distintas vozes e seus contextos de produção ou enunciação.





**Figura 2: Mapa de Santa Luzia. A localização de Pinhões aparece indicada com uma estrela. Fonte: Google maps. Acessado em fevereiro de 2015.**



**Figura 3: Mapa de Pinhões disponibilizado no googlemaps. Fonte: Google maps. Acessado em dezembro de 2014.**

A proximidade da capital e da sede do município possibilitou aos moradores de Pinhões uma dinâmica interessante na constituição de atividades de trabalho fora dos âmbitos do bairro. Essas atividades são realizadas principalmente por mulheres, que vendem verduras, doces e hortaliça há mais de três gerações na Rua Ponte Nova, esquina com a Rua Jacuí, no Bairro Floresta, um tradicional bairro de Belo Horizonte<sup>1</sup>. As redes e os contatos estabelecidos nessa atividade propiciaram a constituição de outras redes de trabalho, de modo que muitas mulheres trabalham como domésticas e diaristas também na capital. Em geral, os homens da *comunidade* trabalham em firmas e indústrias em Santa Luzia ou desenvolvem trabalhos agropecuários nas cercanias do bairro. Além disso, trabalham como pedreiros e mestres de obras dentro do próprio bairro ou nas regiões próximas, atuando no município vizinho de Jaboticatubas, principalmente nos novos condomínios instaurados na região. Pinhões conta com posto de saúde com atendimento médico diário e possui uma escola estadual que atende aos ensinos fundamental e médio e à educação de jovens e adultos. A distribuição de água no bairro é realizada pela agência de águas do Estado, a COPASA, que administra dois poços artesianos. Nem todas as casas contam com serviço de esgoto, de modo que muitas delas utilizam fossas. A iluminação pública é realizada pela agência do Estado, a CEMIG, e atende a todo o bairro. Pinhões não tem agências de correio, lotéricas ou bancárias, sendo esses serviços realizados em Santa Luzia ou em Belo Horizonte. Também não há posto policial na comunidade.

Pinhões conta ainda com uma quadra poliesportiva coberta, que é um espaço de interação social. A quadra é gerida por um grupo de moradores – *equipe*, de acordo com a terminologia local, formado a partir da indicação do pároco responsável pela igreja da comunidade. A quadra foi construída em um espaço cedido pela Igreja Católica para a realização das atividades de educação física da escola, bem como para a realização de festas e grandes reuniões. O espaço é apropriado pelos moradores, que falam com muito orgulho dos vários mutirões feitos para sua construção, além das manutenções e reformas da quadra. Em Pinhões há três associações civis com representatividades distintas: a Associação dos Produtores Rurais de Pinhões, responsável pela coleta do leite produzido na região, que é armazenado em um tanque na própria comunidade e recolhido pela empresa Itambé; a Associação do Loteamento, organizada pelos

---

<sup>1</sup> Essas mulheres são conhecidas como as *balaieiras* ou *mascates*. Daremos maior atenção a elas mais adiante, no primeiro capítulo.

moradores residentes no loteamento Casa Branca, realizado a princípio de forma irregular e ilegal nos âmbitos de uma antiga fazenda da região nas cercanias do bairro e que atualmente luta pela regularização das terras e das condições de moradia junto à prefeitura de Santa Luzia<sup>2</sup>; e a Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, que será apresentada com maior cuidado adiante.

Atualmente Pinhões é um bairro catalogado pela prefeitura e pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) como Zona de Expansão Urbana (ZEU), o que coloca a região como lócus de possíveis projetos de urbanização como, por exemplo, provavelmente passará por um processo de regularização fundiária decorrente de alterações no projeto de uso, ocupação e parcelamento do solo aprovado pela câmara dos vereadores de Santa Luzia, em 23 de dezembro de 2013<sup>3</sup>. No IBGE não constam dados desmembrados do município para cada localidade, apenas para aquelas definidas como distrito, o que no caso do município de Santa Luzia são a sede e o distrito de São Benedito. Assim, os dados disponíveis de números de domicílios e moradores são aqueles produzidos pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES)<sup>4</sup>.

Segundo dados do CEDEFES, Pinhões tem aproximadamente 1.700 habitantes, distribuídos em 400 domicílios. Esses dados foram levantados pela ONG em contexto

---

<sup>2</sup> Não foi possível realizar entrevista com a presidente da Associação do loteamento devido a alguns infortúnios de horário. As informações sobre o loteamento foram colhidas com moradores do mesmo, bem como com moradores de Pinhões. Ao que tudo indica, a fazenda foi loteada e vendida por um corretor de modo ilegal, já que quando os moradores tentaram registrar suas terras constataram algumas irregularidades e ilegalidades na formação do loteamento. Alguns lotes foram comprados e outros foram ocupados.

<sup>3</sup>

Apresentaremos este projeto e os processos envolvidos adiante. Um processo delicado, uma vez que esse projeto de lei foi aprovado pela Câmara Municipal de Santa Luzia sem participação popular, não estando os moradores de Pinhões publicamente informados sobre ele, de sua aprovação e de suas consequências. Projeto de lei e suas alterações disponível em: <http://www.rmbh.org.br/pt-br/repositorio/municipios/santa-luzia/lei-n-28352008-parcelamento-uso-e-ocupa-o-do-solo-anexo-i-ii-e> e <http://www.rmbh.org.br/sites/default/files/Lei%20Complementar%202835%20de%202008%20alterada%20pela%20Lei%203463%20de%202013.pdf>. Acessado em Janeiro de 2015.

<sup>4</sup>

O CEDEFES é uma organização não governamental fundada em 1985, com sede em Belo Horizonte, MG, que tem como objetivos promover a informação e a formação cultural e pedagógica, documentar, arquivar, pesquisar e publicar temas do interesse do povo e dos movimentos sociais. A documentação da ONG é construída com um sentido básico de educação e formação social e política dos trabalhadores rurais, povos indígenas, grupos e organizações populares e sujeitos escolares como alunos e professores. Fonte: [http://www.cedefes.org.br/index.php?p=inst\\_apresentacao](http://www.cedefes.org.br/index.php?p=inst_apresentacao). Acessado em Fevereiro 2015.

do Projeto Quilombos Gerais, realizado no período de 2000 a 2003, com o objetivo de mapear as comunidades quilombolas do Estado de Minas Gerais, informando os direitos vinculados à afirmação da Identidade Quilombola, bem como os processos necessários para afirmação dessa identidade diferenciada na constituição de sujeitos coletivos de direito. O projeto resultou na publicação de um livro (SANTOS; CAMARGOS, 2008), onde constam informações sobre as comunidades, como um breve histórico de formação, o número de habitantes, as condições de atendimento nas áreas de saúde e educação e de saneamento básico, as principais manifestações culturais, etc. A presença do CEDEFES suscitou em Pinhões o debate sobre as possibilidades de afirmação da identidade quilombola, e é nesse contexto que, em 2009, fiz meu primeiro contato com a *comunidade*.

Foi a partir do interesse sobre processos de reconhecimento e nomeação, suscitados pela leitura de um texto de Manuela Carneiro da Cunha (1986), que busquei o CEDEFES a fim de uma indicação de alguma comunidade inserida em debates de reconhecimento de identidades diferenciadas e acessível<sup>5</sup> para a realização de trabalhos de campo. Assim conheci Pinhões. Os primeiros contatos foram realizados com duas lideranças locais, responsáveis pela Associação Cultural, naquele momento ainda em formação. As duas lideranças são mulheres, entre 40 e 60 anos, que após as oficinas realizadas pelo CEDEFES começaram a mobilizar a *comunidade* para formação de uma associação. O objetivo foi construir um veículo institucionalizado de diálogo com o poder público local que produzisse demandas, além de suscitar o debate sobre as possibilidades de afirmação da identidade quilombola, com um projeto de valorização da cultura local<sup>6</sup>. Acompanhei minimamente o processo de formação da associação, que foi registrada em 2009 com o nome de Associação Cultural das Mulheres Quilombolas

---

<sup>5</sup> Acessível no sentido da proximidade com Belo Horizonte, com serviço de transporte público, o que possibilitaria a realização de trabalhos de campo no contexto da graduação, com pouco recurso financeiro e de tempo.

<sup>6</sup>

Análises de dimensões desse lugar ocupado pela associação foram desenvolvidas na monografia de conclusão de curso (DIAS, 2012), acessível na biblioteca da PUC-Minas. Suscitaram-se dimensões de metalinguagem de definição de uma cultura local nos movimentos da associação, entendendo tal processo sobre as proposições desenvolvidas por Manuela Carneiro da Cunha sobre a noção de 'cultura com aspas' (CUNHA, 2009). Na monografia encontram-se também análises sobre o processo de formação da associação e seus anseios por representatividade, bem como as relações estabelecidas com a Igreja Católica situada em Pinhões. Alguns desses elementos serão suscitados ao longo da dissertação.

de Pinhões. Apesar de ter sido registrada com esse nome em 2010, a associação se apresenta como Associação Cultural das Mulheres de Pinhões. O termo ‘Quilombolas’ foi retirado do nome sob a justificativa das lideranças do não consenso sobre a definição da *comunidade* como quilombola, o que, segundo elas, prejudicaria a representatividade da associação.

Entre os tantos movimentos possíveis de afirmação de uma identidade diferenciada, no caso a identidade quilombola, Pinhões não é assim reconhecida pela Fundação Palmares como Comunidade Remanescente de Quilombo, como é definido no corpo da lei, mas convive cotidianamente com os impasses da afirmação nas múltiplas esferas que esta envolve, como o acesso a políticas públicas diferenciadas, principalmente nos âmbitos da saúde, educação, habitação e geração de renda, princípios básicos de consolidação de uma cidadania plena<sup>7</sup>. Nesse sentido, na esteira das múltiplas escalas de reconhecimento, a escola da *comunidade*, Escola Estadual Padre João de Santo Antônio, que atende aos ensinos fundamental e médio e à educação de jovens e adultos<sup>8</sup>, por exemplo, é reconhecida pela Secretaria de Educação do Estado como Escola Quilombola, o que garante um calendário letivo que define como feriado os dias da Festa de Nossa Senhora do Rosário, padroeira da *comunidade*, conta com a disponibilização de material didático específico, além de oferecer merenda especial, o que é visto pelos moradores como motivo de orgulho e ponto positivo para a afirmação da identidade quilombola:

*Agora, isso é até melhor porque através disso aqui de quilombolas que veio a merenda daqui, é superdiferenciada de todos os lugares, nutricionista, só merenda boa, que as crianças ficam fartas. Os meus [netos] mesmo estuda aqui, quando chega dentro de casa o almoço tem que ser depois de meio dia porque, se não, não almoça. É comida mesmo, é fruta, iogurte, é, você precisa ver, comida... é só coisas boas pras crianças sabe. (Trecho de entrevista realizada com Maria do Carmo, julho de 2014).*

<sup>7</sup> Um bom panorama das políticas públicas articuladas pelo Governo Federal no Programa Brasil Quilombola está disponível em <http://www.portaldaigualdade.gov.br/acoes/pbg>. Acessado em dezembro de 2014.

<sup>8</sup>

Esse não é um serviço fixo, uma vez que as políticas de EJA variam de acordo com demandas e número de alunos em sala, contando com um alto número de evasão, o que nos moldes como é visualizada pelo MEC não se faz constantemente presente como política.

No entanto, há outros elementos suscitados pela afirmação de uma identidade quilombola que são vistos pelos moradores como pontos, em certas circunstâncias, não tão positivos, por assim dizer. Depois das visitas do CEDEFES e da inclusão da *comunidade* no livro referenciado (SANTOS; CAMARGOS, 2008), a *comunidade* passou a ser alvo de vários assédios; seja de alunas da PUC interessadas em pesquisar os processos de afirmação e reconhecimento de uma identidade, seja de ONGs com projetos os mais diversos. Esses projetos, do ponto de vista das lideranças da associação, *já vêm pronto*, muitas vezes não atendendo às demandas específicas da *comunidade*, e não possibilitando margens de negociação para os formatos de seu desenvolvimento. Digamos que, em alguns desses processos, as lideranças identificam na afirmação da identidade quilombola alguns princípios que podem acarretar em uma certa perda de autonomia, o que incorreria em dinâmicas de resistência à afirmação dessa identidade<sup>9</sup>.

No âmbito das resistências, podemos apontar um grande nó de tensão e conflito que constitui e extrapola o âmbito da associação, qual seja: a regularização do território das "comunidades remanescentes de quilombos" como Terras de Uso Comum. A consonância entre o reconhecimento da identidade quilombola e a regularização fundiária dos territórios tradicionalmente ocupados parece ser um dos principais fins almejados pelo reconhecimento jurídico dessa identidade no âmbito legal e dos movimentos quilombolas no País. A regulamentação do território como Terras de Uso Comum é prevista pela legislação vigente em relação às "comunidades remanescentes de quilombo", o que povoa o imaginário dos moradores quanto às possibilidades concretas de uma gestão comum e instaura conflitos. Além de possuir uma vastidão de formatos de uso e ocupação do território, com profundas assimetrias no acesso à terra, assimetrias estas conformadoras de Pinhões como 'lugar' (ESCOBAR, 2001; MASSEY, 2008) ou uma 'localidade' no sentido de Appadurai (2004); grande parte do território é identificada pelos moradores como Terras de Nossa Senhora do Rosário, o que revela um complexo quadro de análise em torno da questão, o que será tratado com maior

---

<sup>9</sup> A título provisório, suscitei algumas análises sobre dimensões de autonomia e resistência e a afirmação da identidade quilombola em artigo apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Natal, agosto de 2014, disponível online, nos anais no evento com o título: "Ser Quilombola, Ser de Pinhões: dinâmicas de autonomia, resistência e territorialização". No link: [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402014977\\_ARQUIVO\\_ArtigoABA2014.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402014977_ARQUIVO_ArtigoABA2014.pdf). Estas análises serão retomadas ao longo da dissertação.

cuidado adiante. Por ora vamos nos deter aqui aos processos e elementos envolvidos nos debates sobre a afirmação da identidade quilombola em Pinhões.

A noção própria constituinte da ideia de quilombo, juridicamente falando “remanescentes dos quilombos”, carrega em si a articulação e as tensões entre as noções de autonomia e resistência<sup>10</sup>, noções por si só articuladas. No processo de construção da Constituinte de 1988, resultado de lutas políticas envolvendo os movimentos sociais e a participação de acadêmicos, que culminou na elaboração do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e, posteriormente, na elaboração do Decreto 4887/2003, que regulamenta o artigo<sup>11</sup>, o conceito de quilombo se fez aberto a novas significações quando sustentado pela noção de etnicidade embutida no dispositivo da autoatribuição (O'DWYER, 2002).

Sustentado sobre as bases teóricas da conformação de grupos étnicos defendidas por Fredrik Barth (1997), a autoatribuição prevê uma organização social em direção à delimitação de fronteiras definidoras do grupo no processo de diferenciação em contextos étnicos. Nesse sentido, a situação de etnicidade pressupõe relações de antagonismo, principalmente as referentes aos movimentos homogeneizadores dos Estados-nação em suas múltiplas escalas de organização e atuação, colocando a autoatribuição de uma identidade diferenciada na pauta do dia para a conformação do grupo no seu exercício de afirmação de pertença e autonomia. Os atributos de diferenciação, portanto, se dão em sentido situacional de modo a não conceber identidades substancializadas, nem tampouco estanques.

Sobre a noção de cultura como dimensão processual, dinâmica e interacionista (HANNERZ,1997; BHABHA,1998; APPADURAI, 2004), as noções de grupo e comunidade se dão sobre a base de relações em múltiplas escalas temporal e

---

<sup>10</sup> Dizemos autonomia no sentido de se fazer sujeito do próprio presente em relação a um futuro, e nesse sentido a resistência aparece como movimento de negação a certas dinâmicas de dominação. Ou seja, entendo a resistência como exercício, como movimento que pretende a produção de autonomia.

<sup>11</sup>

“Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

Decreto 4887 – “Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.”

especialmente concebidas. As experiências de pertencimento, de constituição e reprodução social do grupo se fazem, assim, a partir e por meio das diversas relações historicamente situadas em múltiplas escalas de sociabilidade, perpassando, inclusive, pelos limites das noções de humanidade, grupo, natureza e cultura. Nesse sentido, a afirmação de uma identidade diferenciada em contextos étnicos se faz na conformação de uma ação social, como defendido por Weber (2004), direcionada à organização social e à definição de fronteiras no sentido nós-eles. Esse movimento, no entanto, não acontece descolado das dinâmicas constitutivas do grupo e das experiências históricas (ERIKSEN, 2001) que orientam a ação social.

A existência de pontos de tensão e conflito em relação ao reconhecimento jurídico da identidade quilombola não anula as suas possibilidades. O reconhecimento passa por um intenso processo social e político que, por si mesmo, se faz dinâmico e exige, nos aparatos legais da autoatribuição, a produção de uma ação social direcionada ao reconhecimento. Assim, é possível identificar a distinção entre dois processos e planos de relações coexistentes que pressupõem aproximações e distanciamentos situacionais: uma dimensão do "nós" moradores de Pinhões e do "nós" quilombolas<sup>12</sup>. Dimensões estas passíveis de análises por si só e que, no âmbito das reflexões que pretendemos aqui desenvolver, se entrelaçam já nos primeiros contatos realizados a partir da indicação do CEDEFES.

As dimensões que perpassam todo esse processo instaurado com a chegada do CEDEFES e a eventual não construção de um consenso sobre a afirmação da identidade quilombola (re)produzem a *comunidade* de Pinhões num movimento liminar sustentado pela ambiguidade de um 'ser' e, ao mesmo tempo, 'não ser' quilombola. Essa situação de liminaridade (TURNER, 2013), ao mesmo tempo instaurada e constitutiva,<sup>13</sup> perpassa experiências e dinâmicas da conformação de Pinhões como 'lugar'/ 'localidade'. É sobre as tentativas de uma condição de autonomia em relação ao 'ser', ao se constituir uma 'localidade' com suas dinâmicas e seus elementos culturais

---

<sup>12</sup> Dimensões muito bem trabalhadas pela presidência da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, quando assumem a noção de *Pinhões Quilombola*; algo que será mais bem caracterizado ao longo deste trabalho.

<sup>13</sup>

Digo constitutiva porque ao longo deste trabalho teceremos a noção de Pinhões como 'lugar', 'localidade', articulando dinâmicas e experiências constitutivas de Pinhões que revelam em si mesmas situações de liminaridade.

próprios, que Pinhões transita sobre as possibilidades da afirmação da identidade quilombola, assim como transita em outras tantas situações de nomeação e reconhecimento de sua condição de *comunidade* traçada por experiências de constituição e pertencimento.

É válido ressaltar o interessante e instigante lugar das mulheres na conformação sociopolítica-cultural de Pinhões como aquelas que assumem a formação de uma Associação Cultural responsável pelo debate da afirmação da identidade quilombola. O espaço político, entendido como aquele de articulações e negociações no âmbito de uma fronteira nós-eles, dentro-fora, é articulado e produzido pelas mulheres. São elas os principais atores de negociações com a Igreja Católica, uma forte instituição presente e em certa medida conformadora da *comunidade*, e são elas que no exercício das negociações com o ‘pra fora’ fundam a Associação Cultural das Mulheres de Pinhões. Elas são as responsáveis pelo *Pinhões Quilombola*, como é definido pela presidente da associação, conseqüentemente são elas que assumem responsabilidades na definição deste:

*(...)veio aqui um moço de um projeto de grafite pra pintar um muro aqui em Pinhões, Pinhões Quilombola, ele procurou até quem é o presidente do quilombo, disse que demorou muito pra me achar, mas aí achou. Ele veio com uma oficina, a oficina é só pro quilombo, era pra 25 jovens só, aí a gente pensou como é que a gente vai separar, aí a gente pegou as **famílias raízes**, né?*  
(Fala da presidente da associação por telefone, outubro 2014).

São as mulheres, a cargo da associação, que definem limites de um *Pinhões Quilombola*, construindo um discurso sobre a ‘cultura’ local. Podemos tomar aqui a noção de cultura sobre os parâmetros desenvolvidos por Manuela Carneiro da Cunha, de modo que na atribuição das ‘funções’ da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões elas constroem discursos sobre sua ‘cultura’. Esse exercício assume assim uma metalinguagem, “uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma” (CUNHA, 2009, p. 356), que configura parâmetros de produção de diacríticos, tecendo limites do grupo e ressaltando dinâmicas e elementos por elas identificados como ‘marcadores culturais’ que ditam e legitimam uma ‘cultura local’. Assim, tomaremos como foco de

análises as experiências e dinâmicas culturais ressaltadas pelos sujeitos envolvidos na pesquisa ao longo de todo este percurso – de 2009 até então – nas mais diversas situações, quais sejam, da situação de pesquisa e dos muitos contextos que esta envolve. As reflexões, assim, perpassam e atravessam a Associação Cultural das Mulheres e suas definições sobre *Pinhões Quilombola*, assumindo dinâmicas e experiências do domínio do cotidiano, bem como a tessitura de dimensões de uma história do ‘lugar’. Afinal, “em lugar de emitir uma opinião preconcebida sobre quais fatores sociais e culturais definem a existência de limites é preciso levar em conta somente as diferenças consideradas significativas para os membros dos grupos étnicos” (O’DWYER, 2002, p. 15).

As questões apontadas anteriormente configuram-se, portanto, como uma espécie de solo sobre o qual iniciei as relações com os moradores de Pinhões, bem como um forte eixo sobre o qual tecem os fios das análises que se desenvolvem na produção desta dissertação, as dimensões de um "ser" e ao mesmo tempo "não ser" quilombola. Elementos que, como componentes do eixo central de análise, fazem parte da trama que sustenta o objetivo central da dissertação, qual seja, entender as dimensões, os arranjos e os elementos que fazem de Pinhões *comunidade*. Para tanto, compõem-se como chave analítica as noções de 'localidade', 'lugar' e 'espaço' defendidas, principalmente, por autores como Gupta e Ferguson (2000), Escobar (2001), Appadurai (2004) e Doreen Massey (2008), para citar alguns deles; uma entrada possível que auxilia no desenvolvimento de reflexões de caráter processual, relacional e multiescalar, assumindo-se, por isso mesmo, de forma situada.

Não pretendemos buscar "uma diferença que faça toda diferença" (O’DWYER, comunicação oral), não se trata de essencializar identidades, ou estabelecer uma listagem de elementos próprios aos modos de vida que fazem de Pinhões *comunidade*; mas entender alguns processos e algumas dinâmicas que constroem essa 'localidade', a partir de algumas das relações que são constitutivas dela, de modo que "nada vem do nada" (O’DWYER, comunicação oral), as dinâmicas e experiências sociais constituídas espaço-temporalmente informam o cotidiano, produzem experiências do mundo social e orientam as ações sociais (ERIKSEN, 2001). Esse processo inclui minha própria relação com os moradores de Pinhões, o que possibilitou a construção desse objeto,

configurando o presente texto como uma das muitas formas possíveis de produção dessa 'localidade'.

Os capítulos que conformam esta dissertação, assim, foram organizados na tentativa de articular categorias êmicas e analíticas no desenvolvimento das reflexões sobre os elementos, as práticas e as dinâmicas apresentadas pelos próprios moradores ao longo de todo o processo de pesquisa. No primeiro capítulo, intitulado "Pinhões: que lugar é esse?", busco tecer uma história do 'lugar', ressaltando práticas e experiências historicamente constitutivas da 'produção da localidade'. Já no capítulo dois dedico-me exclusivamente a analisar as dinâmicas de produção de 'famílias'/familiarização', um elemento fortemente ressaltado pelos moradores na conformação de Pinhões e um dos elementos assumidos como diacrítico na produção de *Pinhões Quilombola*, quando da definição das *famílias raízes*. No capítulo três é feita uma análise das festas como idioma e gramática da identidade, entendendo-as como principal discurso e lócus da produção de histórias e memórias. No capítulo quatro são desenhadas territorialidades a partir da articulação entre as dimensões, os elementos, as dinâmicas e as práticas apresentadas na introdução e discutidas ao longo dos três primeiros capítulos sobre a ótica da produção do 'lugar' e da conformação de 'territorialidades específicas'. Juntos vamos tecer algumas das tramas que fazem de Pinhões 'lugar'!

## **CAPÍTULO 1**

## Pinhões. Que lugar é esse?

### 1.1 Incursões etnográficas: estabelecendo relações

Meus primeiros vínculos de relação com moradores de Pinhões foram construídos, como mencionado, a partir de uma indicação do CEDEFES. O primeiro contato foi via telefone, com Maria Geralda, identificada pelo CEDEFES como uma liderança local, juntamente com a Cida. Desde esse primeiro telefonema Maria Geralda se mostrou disposta a colaborar para a realização do trabalho de pesquisa, na época, 2009, um trabalho para disciplina de Antropologia III. Marcamos<sup>14</sup> uma visita em sua casa. Chegamos à sua casa no horário marcado, sábado, pela manhã, mais precisamente às dez horas da manhã. Fomos recebidas na sala, e logo Maria Geralda foi contando que ela, juntamente com Cida, esteve *correndo as casas* chamando as pessoas pra reunião do CEDEFES, para discutir *Pinhões Quilombola, mas o povo não animou muito não. Foram poucas pessoas que foram. Eles têm medo e preconceito. Tem muita gente que não paga IPTU, que não tem registro da terra e tem medo de perder, de não poder vender, e é a única coisa que a gente tem, é uma poupança, sabe, se alguém adocece e precisa de vendê? Então eles têm medo.* Assim como em muitas realidades analisadas, principalmente pelos estudos de campesinato (MOURA, 1986; WOORTMANN, 1994), a herança é a principal forma de acesso à terra em Pinhões, e devido às configurações de 'chão de morada' estabelecidas nas franjas extremas das fazendas (MOURA, 1986) e às condições atuais de especulação imobiliária, fica praticamente inviabilizado o acesso à terra via compra. Essa condição coloca a terra como principal lócus de segurança, configurando-a como uma certa condição de poupança, elementos que serão analisados mais a fundo no próximo tópico deste capítulo.

No entanto, logo depois do discurso de falta de consenso sobre *Pinhões Quilombola*, Maria Geralda começou a nos contar sobre a chegada de alguns projetos, nesse contexto – o que aconteceu algumas outras vezes - de um seminário chamado Seminário

---

<sup>14</sup> Trabalho nessas descrições com verbos na segunda pessoa do plural porque no meu primeiro ano de visitas a Pinhões estive em companhia de uma colega de sala, Yara de Cássia Alves, hoje mestranda em Antropologia na USP, com a qual realizei vários trabalhos.

Intermunicipal de Saberes Populares<sup>15</sup>, que ia acontecer na comunidade e *ninguém* foi *convidado, nem avisado. Às vezes vocês vêm no dia, pra ver.* Afirmamos que sim, que gostaríamos de voltar em Pinhões mais vezes e com calma, para fazer algumas entrevistas. Ela logo indicou que procurássemos Dona Vicentina e Seu Onofre, *o membro mais antigo do Congado*, e também Cida. Mas, de pronto começou a nos contar histórias de Pinhões, do trabalho de sua mãe como paneleira: *Era muito sofrido, as pessoas antigas daqui não gostam de falar essas coisas não, viu.* Que coisas são essas que as pessoas não gostam de falar? Ficamos com uma questão no ar, mas afirmamos, como foi nossa postura, que estávamos ali para ouvir o que eles queriam falar. Para conhecer as histórias de Pinhões.

Maria Geralda, então, nos chamou para conversar na copa, que fica próximo da cozinha, para ela ir *adiantando o almoço* enquanto conversávamos. Logo que chegamos à copa ela ligou a televisão, um hábito que se fez presente em muitas das minhas visitas em Pinhões, nos primeiros momentos, quando ainda não havia se criado muita intimidade. A televisão dispersa um pouco a conversa, mas também, e por isso mesmo, evita climas de tensão e grandes silêncios. Almoçamos todas juntas na copa, o filho mais velho da Maria Geralda já havia ido embora e o mais novo, que vive com ela, depois de ter o prato servido pela mãe, foi almoçar na varanda<sup>16</sup>. A partir desse primeiro encontro se seguiram muitos outros, um segundo já agendado quando saímos de sua casa, um terceiro que foi um convite de Maria Geralda, feito no nosso segundo encontro, pra um *Chá com Quitanda*. O *Chá* foi promovido por um grupo de mulheres

---

<sup>15</sup> O Seminário Intermunicipal de Saberes Populares foi promovido pela Associação Luziense Art. 22, por meio do projeto Ponto Cultura do Ministério da Cultura, e aconteceu em novembro de 2009, no Vila Vidal em Pinhões. O Vila Vidal é um espaço de eventos com estrutura de hospedagem localizado nos arredores da Capela de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões. O espaço não é muito apropriado pelos moradores, que reclamam frequentemente do barulho e da natureza dos eventos acolhidos pelo Vila Vidal. O centro de eventos, que já funcionou como uma espécie de hotel fazenda, foi construído em terras de Nossa Senhora do Rosário, geridas pela igreja local, vendidas com a intenção de arrecadar fundos para a construção do Centro Catequético, uma venda polêmica entre os moradores. Alguns moradores afirmam que a grande porção de terra foi vendida por um preço irrisório e trouxe para dentro da comunidade um empreendimento que nada colabora com ela: *Quer dizer essa terra deveria ter sido usada para alguma coisa que fosse boa pra nós, não é não? Aí vendeu por barato ainda.* Portanto, o primeiro contato com a associação "Art.22" rendeu uma certa desconfiança das lideranças locais em relação à Instituição. Essa desconfiança foi desfeita após os anos de novas formas de relação, no qual o "Art. 22" propôs e propõe projetos junto à escola e à Associação Cultural das Mulheres, com oficinas de construção de instrumentos, a formação de uma brinquedoteca, etc.

<sup>16</sup>

Mais adiante retomaremos esse fato.

que participaram de um curso<sup>17</sup> no qual aprenderam e compartilharam receitas de quitandas, além de que, segundo Maria Geralda, em conversas com a professora do curso, ela havia sugerido que as mulheres montassem uma associação. *Ela disse que a gente tem muita coisa aqui, que a gente podia mesmo montar uma associação cultural.* O *Chá com Quitanda* aconteceu próximo ao dia da Consciência Negra, data que foi evocada pelas organizadoras do evento. Havia uma grande mesa com várias quitandas, que foram servidas ao público: um pratinho com quitandas custava dois reais e você tinha direito a tomar chá ou suco de fruta. Havia também uma banquinha com tapetes de retalho, bichinhos de pano e outros artesanatos produzidos pelas mulheres que realizaram o evento. Toda a renda produzida no evento seria destinada à associação ainda em processo de formação. Em sua maioria o público do *Chá com Quitanda* era composto por mulheres acompanhadas de seus filhos, grande parte delas, pelo que pude perceber com o passar do tempo, irmãs, tias e cunhadas das organizadoras do evento, com suas respectivas crianças.



**Foto 1: Apresentação da Capoeira de Pinhões no Chá com Quitanda. No primeiro plano a farta mesa com chás, sucos e quitandas, e ao fundo uma mesa com exposição dos artesanatos, novembro de 2009. Arquivo pessoal.**

<sup>17</sup> Não ficou claro pra mim quem ofereceu esse curso. Foi-me informado pela presidência da associação que ele foi realizado pela Secretaria de Desenvolvimento Social e aconteceu no ano de 2009.

Esse foi o primeiro de muitos convites para os eventos promovidos pela Associação Cultural das Mulheres de Pinhões. Em sua maioria foram festas em homenagem ao Dia das Mulheres e/ou das Mães e ao Dia da Consciência Negra. Além dos convites para os eventos da associação, fomos convidadas também para participar de bingos em benefício à Festa de Nossa Senhora do Rosário. Os convites foram todos realizados por Maria Geralda ou pela Cida, que acredito viram em nós um apoio<sup>18</sup> para construção da associação, apesar de não darem, até então, muita credibilidade à nossa pesquisa. Éramos conhecidas como as meninas da PUC que estão fazendo um trabalho de escola. Fomos assim conhecidas por um bom tempo.

Ajudamos na montagem e desmontagem de vários eventos realizados pela associação, em logísticas de produção e infortúnios de última hora, substituindo alguém no bar, indo na casa de alguém buscar algo, ou mesmo ensacando pipocas. Em algumas ocasiões, inclusive, perdemos momentos interessantes dos eventos, os quais na época achávamos que seria importantíssimo observar. Vou citar um exemplo. Em 2010, Yara e eu articulamos com Maria Geralda uma acolhida em sua casa para que pudéssemos acompanhar a Festa de Nossa Senhora do Rosário, um evento de alguma forma sempre presente em nossas visitas, seja nos discursos ansiosos para o dia da festa, sempre acompanhados de convites: *Vocês têm que vim ver a festa*; seja pela produção de eventos em benefício da realização da Festa de Nossa Senhora do Rosário, como os bingos<sup>19</sup>. Fomos muito bem recebidas pela Maria Geralda. Chegamos à sua casa no sábado, no início da noite, quando é hasteada a bandeira de Nossa Senhora do Rosário. Apenas guardamos nossas coisas e já fomos direto para a *Procissão da Bandeira*. No domingo de manhã, segundo o programa da festa, acontece a *Procissão da Corte*, na qual a Guarda de Catopé busca o rei e a rainha e os conduz até a igreja, para a celebração da missa. Acordamos, tomamos café e acompanhamos Maria Geralda: *Vamos sair mais cedo pra arrumar a igreja antes que a procissão chegue*. No caminho encontramos com Joana, moradora de Pinhões, responsável pela chave da igreja, muito nervosa no banco de carona de um carro. Ela chorava e dizia: *Quebrou tudo, quebrou*

---

<sup>18</sup> Digo apoio no sentido moral. Nós, assim como elas, acreditávamos na possibilidade e importância da construção da associação e, como Maria Geralda mesmo havia percebido no nosso primeiro contato, estávamos interessadas em *Pinhões Quilombola*.

<sup>19</sup>

Nos bingos, o preço da cartela dava direito ao almoço. As comidas são um elemento fundamental da socialidade em Pinhões. Adiante esse tema será abordado em distintos momentos.

*tudo. De pronto nos preocupamos, e Maria Geralda perguntou: Quebrou o quê? Você tá bem? Dôra, mestre de eucaristia, respondeu: O armário da sacristia caiu e quebrou os santos tudo! Maria Geralda: Minha nossa! Então Dôra disse: Mas Joaninha só machucou um pouco o braço, e Joana, com todo seu bom humor, logo fez uma piada: Diz o padre que quem sofreu mais com a queda foi o armário, com um riso acompanhado de dor. O carro seguiu e fomos rumo à igreja, colaborar com a arrumação, que agora, depois do incidente, necessitaria ainda mais de ajuda. Maria Geralda, ainda no caminho, comentou: Ai meu Deus, que coisa isso acontecer justo hoje, depois que mataram aquele homem dentro da igreja no dia da festa ficou assim. Mas tomara que não tenha quebrado muita coisa.*

Chegamos à igreja e logo fomos incumbidas de funções. Yara passou todos os panos que compõem as mesas do altar, quatro ou cinco panos para cada uma das quatro mesas, e eu auxiliei na montagem dos arranjos de flor e na sua disposição no altar. Também lavamos os copos e os castiçais que estavam no armário e varremos os cacos do que quebrou – algumas imagens de santos quebraram totalmente, o que deixou um clima de desapontamento no ar. Infelizmente na época não prestei muita atenção que santos eram representados pelas imagens. Então, fomos surpreendidas pela procissão. Na época ficamos decepcionadas por não termos acompanhado a procissão, mas ao longo dos anos, com o amadurecimento intelectual e de vida, percebemos que esses eram princípios fundamentais do estabelecimento das relações e que, para alcançar certas dimensões numa *comunidade* composta por um número tão grande de moradores, seria necessário que essas relações se fizessem intensas e duradoras. Na verdade, aquele era um lugar privilegiado, o espaço das intimidades e da produção; ele seria, digamos, os bastidores da festa. Um bom lugar para consolidar as relações, uma vez que estas se faziam atravessadas pelo lugar de pesquisador enquanto um sujeito interessado, o que instaura nas relações muitas vezes uma certa condição de fragilidade, sobretudo na relação com Maria Geralda, que quando desanimada com *Pinhões Quilombola* não se mostrava muito aberta a colaborar conosco, o que fazia sempre de maneira muito sutil e educada, com respostas curtas ou com poucas indicações de moradores que poderia colaborar, revelando também uma certa tentativa de controle sobre as informações que tínhamos acesso.

Somente ao longo desses anos de relacionamentos com os moradores e com a ampliação de minha rede de relações é que as pessoas se mostraram dispostas a conversar comigo, por exemplo, sobre a história de Pinhões. Algo possibilitado também pela realização de um trabalho de campo em um período mais prolongado na comunidade, como o que tive oportunidade de realizar em 2014, entre o mês de junho e julho, somando uma estadia de um mês, em uma residência alugada. Mesmo com todo esse processo, ouvi incessantemente: *Ah, quem sabe mesmo falar dessas coisas é Maria Geralda!*, o que faz de Maria Geralda uma importantíssima interlocutora na produção deste trabalho, que tem os objetivos sempre discutidos com ela ao longo do processo de pesquisa<sup>20</sup>.

Além dos anseios antropológicos por detrás do estabelecimento das relações, foram se forjando boas amizades, sobretudo com as mulheres. Maria Geralda e Cida, respectivamente presidente e vice-presidente da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, foram nossos cartões de entrada em Pinhões. Por meio delas e principalmente das idas aos eventos mencionados, pude ampliar o leque de pessoas conhecidas, em especial com outras mulheres. Nesse sentido, então, vale ressaltar com mais detalhes essas relações.

Primeiramente, como mencionado, meus primeiros vínculos de relação foram Maria Geralda e Cida, mulheres que estavam no processo de formação da associação, como o próprio nome explicita, Associação Cultural das Mulheres de Pinhões. Nesse sentido, foram muitos os debates em torno das categorias que comporiam o nome da associação, quais sejam, ‘cultural’, ‘quilombola’ e ‘mulheres’. Como dito inicialmente, a associação se apresentou primeiramente como Associação Cultural das Mulheres Quilombolas de Pinhões, um nome interessante que articula as três categorias, que para o grupo fundador estariam em ‘jogo’. Nota-se inclusive que as mulheres se autointitulam quilombolas. O nome da associação poderia ser, por exemplo, Associação Cultural Quilombola das Mulheres de Pinhões, mas é uma associação que se propõe Cultural e é

---

<sup>20</sup> Assim que escrevi o projeto e iniciei o processo de seleção no mestrado conversei com Maria Geralda, manifestando o meu desejo de continuar trabalhando com Pinhões, e expliquei em que consistia a proposta do projeto, além de perguntar se ela, como presidente da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, teria alguma demanda que eu pudesse responder com o meu trabalho. Foi-me incumbido então de realizar um levantamento documental sobre a comunidade, na tentativa de localizar quais documentos mencionavam Pinhões e onde eles estão localizados, no sentido de fazer um levantamento sobre os documentos que informariam da propriedade das terras da comunidade. Esse processo será retomado no próximo tópico deste capítulo.

constituída pelas Mulheres Quilombolas de Pinhões. Em certo sentido, são elas que produziram ou mesmo promoveriam aquilo que Maria Geralda chama de *Pinhões Quilombola*. Apesar da retirada do termo Quilombola do nome da entidade, as pautas da associação se mantiveram as mesmas, que, como ressaltado, se resumiriam em estabelecer um diálogo institucionalizado com o poder público local<sup>21</sup>, identificar, produzir e responder demandas da *comunidade*, além de promover uma espécie de valorização da cultura local. Este último tópico nos sugere que a categoria ‘cultural’ que a associação carrega no nome se configuraria como aquilo que Manuela Carneiro da Cunha chamou, num exercício crítico sobre o conceito de cultura, como ‘cultura com aspas’ (DIAS, 2012). Na produção de um discurso sobre si, a Associação Cultural das Mulheres de Pinhões debruça-se sobre a própria *comunidade*, num exercício de produção de uma “cultura”:

Acredito firmemente na existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e ação das pessoas e que garante um certo grau de comunicação em grupos sociais, ou seja algo no gênero do que se costuma chamar de cultura. Mas acredito igualmente que esta última não se confunde com ‘cultura’, e que existem disparidades significativas entre as duas. Isso não quer dizer que seus conteúdos difiram, mas sim que não pertencem um mesmo universo de discurso, e isso tem consequências consideráveis (CUNHA, 2009, p.313).

Enquanto a Antropologia em seu exercício teórico busca rever o conceito de cultura, implodindo esta noção, curiosamente muitos povos trabalham no sentido de se apegar à ‘cultura’, elaborando exercícios performáticos/discursivos sobre si. A ‘cultura com aspas’, assume assim uma condição de metalinguagem, um discurso produzido sobre si, o que é clara e amplamente realizado pela Associação Cultural das Mulheres de Pinhões.

Ao longo destes anos acompanhando os eventos promovidos pela associação, bem como participando de várias reuniões desta, é possível identificar alguns elementos que são por elas (membros da associação) definidos como ‘cultura’, o que promove uma autovalorização. Estão nesse arcabouço: a) as *paneleiras*, mulheres que produzem

---

<sup>21</sup> É significativo o número de vereadores que estabelecem vínculos com a *comunidade*, vínculos estes que são muitas vezes atribuídos a famílias inteiras e que, em certa medida, se apresentam como um dos pontos de produção de alteridade entre as famílias que compõem a comunidade. Este tema será discutido no capítulo dois, dedicado às famílias.

panelas de barro para serem vendidas na região. Uma atividade que aconteceu com maior fôlego na geração que podemos identificar como a geração da mãe da Maria Geralda, que hoje está com sessenta anos, ou seja, uma atividade que aconteceu mais massivamente até meados dos anos de 1970, uma vez que a Maria Geralda, assim como outros moradores na mesma faixa etária, auxiliou sua mãe na produção das panelas e muitas vezes na venda desses produtos em Belo Horizonte e em Lagoa Santa, principalmente. Atualmente há em Pinhões apenas uma paneleira em atividade de produção de panelas para venda, a Vagna. Suas peças são produzidas e vendidas em sua casa, onde ela possui um forno para queima. As peças ficam expostas na porta da casa da Vagna, localizada na rua principal da comunidade. O fluxo de venda acontece principalmente nos finais de semana. As panelas da Vagna e o Restaurante da Maria são dois atrativos da comunidade nos finais semana. Vale ressaltar que a Maria também era paneleira e que atualmente, com as proporções tomadas pelo seu restaurante, dedica-se exclusivamente a ele, mas o circuito da Vagna ajuda a Maria e vice-versa.



**Foto 2: Vasos e panelas expostos para venda na entrada da casa de Vagna.  
Ao fundo está o forno onde as cerâmicas são queimadas.  
As peças são produzidas com barro da região, novembro de 2010.  
Arquivo pessoal.**

Apesar do pequeno número de paneleiras hoje, a atividade é reconhecida como uma habilidade da *comunidade*, e sempre é apontada como motivo de orgulho. Sua pequena produção é justificada por muitas mulheres pelo fato de essa atividade

relembrar um passado de sofrimento. As histórias das panelas são contadas sempre como uma atividade que remete a um passado que mescla orgulho e sofrimento. O sofrimento é devido às difíceis condições de vida e às dificuldades de produção – a busca do barro, realizada principalmente pelos homens, e o processo da queima, que exige muita lenha, um produto praticamente escasso nos dias de hoje – e de deslocamento das peças para venda, já que as panelas são pesadas e frágeis. Essa memória de um passado de sofrimento permeia também a memória das *balaieiras*, muitas delas antigas panelas<sup>22</sup>; b) as *balaieiras*, mulheres que vendem verduras, frutas, hortaliças, ovos e doces, para citar os principais itens, na Rua Jacuí, esquina com Ponte Nova, no Bairro Floresta, em Belo Horizonte, há pelo menos três gerações, contando mais uma vez a partir da Maria Geralda;



**Foto 3: Dona Vicentina em uma encenação em homenagem às balaieiras. Festa do Dia das Mulheres promovida pela Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, março de 2010. Arquivo pessoal.**

c) as *lavadeiras*, mulheres que lavavam roupa no Rio Vermelho, que corta a comunidade.

---

<sup>22</sup> As memórias de um passado de sofrimento serão apresentadas com maior detalhe no tópico seguinte, onde traçaremos as dimensões de uma história do lugar.



**Foto 4 :** Maria Geralda e Dona Vicentina numa encenação das lavadeiras. Chá com Quitanda, novembro 2009. Arquivo pessoal.



**Foto 5:** Encenação em homenagem às lavadeiras. Festa do Dia das Mulheres promovida pela Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, março de 2010. Arquivo pessoal.

Em geral, as roupas eram trazidas pelas *balaieiras*, pois muitas delas eram *balaieiras* e *lavadeiras* ao mesmo tempo. Atualmente algumas *balaieiras* ainda trazem roupas para lavar, mas não mais o fazem no Rio Vermelho, em um ambiente coletivo regado de canções recordadas por muitas dessas mulheres em eventos promovidos pela associação. Hoje as roupas são lavadas nos quintais da residência, com o auxílio do

tanquinho e ao som do rádio, frequentemente sintonizado na estação conhecida como Gospamira<sup>23</sup>; e d) a Guarda de Catopé, composta exclusivamente por homens de todas as faixas etárias. Com aproximadamente cem membros, entre crianças de três e quatro anos e idosos de oitenta e quatro, configura-se como a *Guarda de Honra de Nossa Senhora do Rosário*, apresentando-se, atualmente, exclusivamente na Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões. Ela é a responsável por acompanhar a corte composta de rei, rainha, príncipes e homenageados e por conduzi-la até o local de realização da missa, além de fazer a guarda da imagem de Nossa Senhora na procissão pelas ruas da *comunidade*. A guarda também é chamada de congado, um termo genérico de denominação dessas manifestações afro-religiosas. No capítulo três, no qual serão feitas reflexões sobre as festas, entraremos em maiores detalhes sobre a definição das guardas e suas dinâmicas na ‘produção do lugar’.



**Foto 6 :A Guarda de Catopé em oração para a abertura da procissão que busca o rei e a rainha para a composição da corte. Festa Nossa Senhora do Rosário, outubro 2012. Arquivo Pessoal.**

<sup>23</sup> Estação de rádio vinculada à Igreja Católica dedicada à Nossa Senhora, a Maria, mãe de Deus, com programação de orações, celebração de missa, novena, rezas do terço e do Rosário de Maria, além de canções. Mais informações sobre a Gospamira podem ser obtidas no *site*: <http://www.gospamira.com.br/>. Acessado em janeiro de 2015.

Nesse sentido, está no elenco da ‘cultura local’ uma vastidão de atividades, a maioria produzida por mulheres. Essas atividades são sempre evidenciadas nos eventos da associação em homenagem ao Dia das Mulheres, das Mães e da Consciência Negra, a principal agenda cumprida pela associação ao longo destes anos. Dentre estes vários elementos e práticas, a Guarda de Catopé, grande orgulho da *comunidade*, costuma ser homenageada apenas no Dia da Consciência Negra, quando ela aparece em número reduzido de participantes ou, melhor dizendo, *dançantes* - para utilizar a categoria êmica - o que segundo as lideranças da associação acontece porque *eles não gostam muito de ficar apresentando fora da Festa*. Uma situação comumente contornada pelas mulheres da associação, que levam seus filhos e sobrinhos para representar a Guarda de Catopé de Pinhões. Cabe ressaltar que formalmente a associação também conta com membros do sexo masculino, apesar de esses praticamente não se fazerem presentes nas reuniões e tomadas de decisão, a não ser quando o assunto diz respeito diretamente a eles, quando são convocados pessoalmente a participar. Os homens que compõem a associação são o mestre da Guarda de Catopé e os representantes de famílias tidas como pilares da ‘cultura local’, as *famílias raízes*, como Seu Milton, da família Santos, filho de Dona Rosalina, rainha perpétua da Festa de Nossa Senhora do Rosário.

Um exemplo interessante das alternativas encontradas pelas mulheres para incluir a Guarda de Catopé no lócus de uma 'cultura com aspas' pode ser observado quando do convite realizado por Sandra Barroso<sup>24</sup>, para que a Guarda de Catopé e o Grupo de Dança Renascer<sup>25</sup> montassem uma apresentação para compor o lançamento do livro infantil sobre a Guarda de Catopé, escrito por ela a partir de suas vivências em Pinhões. O livro, intitulado “O menino catopé”, com edição da Nandiala, tem como proposta base que metade da renda da venda dos livros, que não estão disponíveis na livraria oficial da editora, seja destinada para a Associação Cultural das Mulheres de Pinhões e a outra metade para a Guarda de Catopé. O primeiro lançamento do livro foi organizado por Sandra Barroso no pátio do Colégio Técnico da UFMG, no dia 14 de agosto de 2014. No entanto, alguns impasses permearam a ida da Guarda de Catopé ao evento. O

---

<sup>24</sup> Sandra Barroso desenvolveu o trabalho final de sua Pós-Graduação Latu-Senso, no curso de Especialização em Lazer da Escola de Educação Física da UFMG, intitulado A Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões/MG, disponível na biblioteca da Escola de Educação Física da UFMG.

<sup>25</sup>

O grupo Renascer foi criado por Sandra Barroso em Pinhões em resposta à demanda das mulheres por um grupo de dança.

evento aconteceu em um dia de semana, mais especificamente em uma quinta-feira, no horário do almoço. Muitos integrantes da guarda, incluindo o mestre, alegaram que como trabalham em *firmas* e são *fichados* não é simples faltar ao trabalho, um esforço que eles já realizam com muita negociação para cumprir os protocolos da Festa de Nossa Senhora do Rosário, cuja programação prevê seu encerramento sempre em uma segunda-feira ao longo de todo o dia, sendo este de responsabilidade da guarda. Além do fato de, como sempre é afirmado pelo mestre e por Seu Onofre, integrante mais antigo da guarda: *A guarda é honra de Nossa Senhora é pra fazer a guarda dela, é isso que a gente faz*. Outro ponto também muito reforçado pelos *dançantes* é que não pode ficar cantando com o coro incompleto, então todos os integrantes do coro têm de ir, algo impossível em tal situação. Portanto, a guarda não compareceu. Mas como poderia a guarda não comparecer? *Imagina o livro sobre o congado<sup>26</sup> sem o congado lá? A gente não pode deixar*. Na tentativa de contornar a situação, e assumindo seus compromissos na produção de uma 'cultura com aspas', as mulheres convocaram seus filhos, netos e sobrinhos, devidamente uniformizados, para compor a apresentação. Contaram ainda com a presença de um membro da capoeira, também *dançante* da Guarda de Catopé, para fazer o acompanhamento dos *dançantes* com um atabaque, já que este comporia a apresentação do Grupo Renascer. As mulheres levaram uma imagem de Nossa Senhora do Rosário, para a qual entoaram em alto e bom tom algumas das músicas pronunciadas pelo Catopé, que como ressaltado é composto exclusivamente por homens, sendo as atividades da guarda restritas a eles.

Além de cantar as músicas no contexto de apresentação, que se deu no pátio do Coltec e envolveu vários alunos, que foram chegando e dançando com as mulheres e as crianças, os *dançantes* começaram, seguindo a batida muito específica que conduz a *marimba*, a realizar essa importante dança de encerramento da Festa de Nossa Senhora do Rosário. A *marimba* é a dança que encerra a Festa de Nossa do Rosário e um movimento de produção e afirmação dos laços de irmandade entre os *dançantes*, que dançam aos pares, ou seja, uma atividade ritualizada restrita aos homens no exercício da Guarda de Catopé. No entanto um desejo muito expresso pelas mulheres que sempre

---

26

As pessoas que não pertencem à guarda referem a ela como congado, no entanto, apesar de não realizar nenhum tipo de correção de um possível erro, os membros da guarda fazem questão de sempre frisar que são uma Guarda de Catopé: *a gente aqui tem é a dança, é a dança catopé. Somos Guarda de honra de Nossa Senhora*.

observam atentamente esse ritual de encerramento. Quem não gostaria de dançar a *marimba*? E foi o que aconteceu, todos, e principalmente todas, dançando a *marimba*. Lá estava, de alguma forma, o Catopé, alguns *dançantes*, as músicas, a imagem peregrina de Nossa Senhora do Rosário e a *marimba*. Mais uma vez fica evidente o lugar das mulheres como produtoras de uma dimensão da ‘cultura com aspas’ (CUNHA, 2009), produzindo aproximações significativas entre o "ser quilombola" e o "ser de Pinhões", ressignificando dimensões da 'cultura local'. Uma empreitada assumida pelas mulheres na condição da Associação Cultural que produz novos contextos na 'produção da localidade'.

Assim como o lugar, a cultura não é algo imanente, autônomo, circunscrito, patrimônio de um povo que habita um espaço delimitado (ESCOBAR, 2001). Nas palavras de Ulf Hannez, “*la cultura, como se ha dicho, es un asunto de tránsito de significados*” (1986, p.21), é dizer, seguindo os mesmos pressupostos acionados para se pensar a ‘localidade’ como categoria, a cultura se produz nas relações, que se dão em múltiplas escalas, apresentando-se por meio das intersecções de experiências, inevitavelmente significadas. A cultura não é algo que acontece em um lugar, mas algo que como o ‘lugar’ se faz, se realiza a partir de emaranhados de relações situadas espaço- temporalmente, mas nem por isso estanques.

A 'localidade', então, não se configura como uma dimensão transcendental da vida, uma racionalização consciente forjada. Ela se dá no campo da experiência, na realização da vida, na socialidade, podendo assumir dimensões de objetificação, representação e autoconsciência. Como, por exemplo, os processos de afirmação de uma identidade, esta constituída a partir do compartilhamento de experiências espaço-temporais, configuradas no compartilhamento de uma ‘memória coletiva’, no estabelecimento de um ‘mito de origem’, nos processos de produção de uma ‘cultura com aspas’ (CUNHA, 2009).



**Foto 7: Ao centro, Beata com a imagem peregrina de Nossa Senhora do Rosário. Duas rodas envolvem a imagem, a primeira dos membros do Catopé que compareceram ao evento, a segunda uma roda das mulheres do Grupo Renascer. Todos cantam para Nossa Senhora do Rosário. Lançamento do livro “O menino catopé” no COLTEC, agosto 2014. Arquivo pessoal.**



**Foto 8: Apresentação do Grupo Renascer. Lançamento do livro “O menino catopé” no COLTEC, agosto 2014. Arquivo Pessoal.**

Ainda nesse protagonismo das mulheres produtoras de uma 'cultura com aspas', como o Grupo Renascer, criado em resposta ao desejo latente dessas mulheres de

dançar, foi criada em 2014, em Pinhões, a Guarda de Congo Divino Espírito Santo<sup>27</sup>. Desde minhas primeiras idas a Pinhões escuto das mulheres o desejo de dançar em uma guarda: *Ah...a gente podia montar uma guarda das mulheres, né?! (Maria Geralda); Ah eu ia dançar demais (Cida); Nossa, eu fico doida pra dançar na guarda, mas só pode homem (Joana); e a Alenice sabe dançar direitinho a marimba, meu pai deixa ela colocar o capacete dele de vez enquanto (Alaíse, filha da Cida, irmã de Alenice).* Dançar em uma guarda só seria possível se as mulheres se mobilizassem para criar uma, pois a Guarda de Catopé é exclusivamente composta por homens, algo definido não apenas localmente, mas uma diretriz dos congados, uma norma da ‘tradição’: *Isso aí, desde o princípio veio só homens (Guerino, mestre do Catopé).* Assim, sempre perguntei: Por que vocês não montam uma guarda, então? A resposta recorrente era: *Não, que isso, imagina, não dá não.* Até que em 2013, com a alteração do pároco responsável pela igreja da *comunidade*, no encerramento da celebração da missa de segunda-feira da Festa de Nossa Senhora do Rosário, missa da qual participa a Guarda de Catopé, o padre elogia a Guarda de Catopé e informa: *e quem sabe em breve não teremos aí uma guarda das mulheres, né, fazendo ficar tudo mais bonito ainda?* Em um breve minuto de silêncio vários olhares constrangidos são trocados e desviados. O padre dá as bênçãos e os murmurinhos das mulheres, com um largo sorriso no rosto, rende todo o dia: *Aí gente, olha só o padre Vicente.* Entre aqueles que acreditaram, aqueles que duvidaram, as resistências dos *dançantes – pra que duas guardas?* Após muitas negociações com o seminarista que assumiu a empreitada de formar a guarda, a Guarda de Congo Divino Espírito Santo foi batizada na Festa do Divino Espírito Santo em 2014, pela Associação dos Congados e Moçambique de Conceição de Itaguá, Guarda de Congo Nossa Senhora do Rosário de Raposos, Guarda de Marujos de Nossa Senhora do Rosário de Santo Antônio das Roças Grandes, além de ter sido entregue a proteção de Nossa Senhora do Rosário pela Guarda de Catopé de Pinhões. Como o processo de formação da Guarda de Congo Divino Espírito Santo foi conduzido pelo seminarista que acompanha o padre na paróquia responsável pela igreja de Pinhões e este é membro da Guarda de Moçambique de Conceição de Itaguá, sua terra natal, para a formalização da Guarda de Congo Divino Espírito Santo ele seguiu as diretrizes da Federação dos

27

As guardas de congo geralmente são compostas unicamente por mulheres.

Congados de Minas Gerais<sup>28</sup>. Segundo essas diretrizes, as novas guardas devem ser batizadas por guardas de maior experiência, num ritual que tece laços de reciprocidade. Após ser batizado por uma guarda, firma-se a obrigatoriedade de participar das festas por essa promovida. Assim, a Guarda de Congo Divino Espírito Santo tem por obrigação acompanhar as festas das respectivas guardas mencionadas, o que alarga ainda mais o calendário festivo dos moradores, neste caso moradoras de Pinhões<sup>29</sup>.



**Foto 9: Batizado da Guarda de Congo Divino Espírito Santo, Festa do Divino Espírito Santo, Pinhões, junho de 2014. Arquivo pessoal.**

Entre as várias negociações, a Guarda de Congo Divino Espírito Santo ficou restrita à festa do Divino Espírito, ficando, como elas mesmas sempre reforçam: *Uma festa pra cada, assim a gente não atrapalha os dançantes* (Joana). Além da festa do Divino Espírito Santo de Pinhões, a guarda ficou responsável também por compor as festas das respectivas guardas presentes no batizado, o que consolidou uma vasta agenda de ‘apresentação’ da Guarda de Congo Divino Espírito Santo<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Informações disponíveis em: <https://www.facebook.com/pages/Federa%C3%A7%C3%A3o-dos-Congados-de-Minas-Gerais/152559188256060>. Acessado em dezembro 2014.

<sup>29</sup>

Calendário das festas em anexo.

<sup>30</sup> Pinhões tem uma intensa agenda festiva e de compromissos com as festividades, em sua maioria ligada a santos católicos. Ainda não consegui, ao longo destes anos, registrar todas as festas e os

Espero que tenhamos conseguido mostrar um pouco da força das mulheres na *comunidade*, algo que não se esgota nos relatos anteriores e que inevitavelmente vai percorrer todo o desenvolvimento da dissertação. Isso porque as condições que conformam esse 'protagonismo' das mulheres produtoras de uma 'cultura com aspas' é o lócus fundamental de uma condição de liminaridade no "ser quilombola" e "ser de Pinhões". São as mulheres as principais produtoras de um *Pinhões Quilombola*. O lugar social das mulheres constituído ao longo de experiências situadas sócio-historicamente na produção da *comunidade* permite a elas uma condição de produtoras de tradições, articulando a 'produção da localidade' em múltiplas escalas, de modo a articular dimensões públicas/políticas/privadas/domésticas na produção da *comunidade*, e, conseqüentemente, na produção de *Pinhões Quilombola*.

Nesse sentido, ao longo das incursões apresentadas neste tópico relaciono-me quase que exclusivamente com as mulheres. Tive pouquíssimas oportunidades de conversar com os homens, quiçá de estabelecer vínculos. Tal como aconteceu no nosso primeiro encontro com Maria Geralda, quando seu filho foi almoçar na varanda, são raros os momentos em que se está no mesmo ambiente que os homens, uma vez que é considerado falta de conduta ficar a sós com um homem, mesmo que seja em espaço público. Uma conduta muito observada pelas mulheres, que sempre que têm de resolver algo com algum homem o fazem acompanhadas de suas filhas, ou em companhia de uma outra mulher, uma amiga, por exemplo, e de preferência à luz do dia e em lugar público: *Igual eu sempre falo, se o homem mexeu com uma mulher é porque ela deixou* (Alzira). Assim, há todo um código de conduta em relação aos homens, de modo que minhas entrevistas foram, em sua maioria, realizadas com mulheres ou com casais. Os homens que entrevistei sem a participação de sua esposa são aqueles que ocupam algum lugar público, como o mestre da Guarda de Catopé, assim mesmo em presença de suas filhas. Essa situação, ou conformação social, dificultou muito minhas tentativas de realizar trabalhos de campo de longa duração na *comunidade*: *Eu não posso te receber em casa, minha casa só tem homem e eu fico fora o dia todo*, ou: *Nossa eu tenho filho solteiro, é complicado, né?*, para citar alguns exemplos. Para realizar uma imersão maior em campo, optei por alugar uma casa na comunidade, na qual permaneci do dia 20 de junho ao dia 20 de julho de 2014.

---

eventos. Teremos um capítulo específico para tratar sobre as festas, uma vez que estas parecem compor uma das principais preocupações e ocupações dos moradores.

Assim, tendo em vista as relações apresentadas neste tópico que revelam algumas das condições e contextos de produção da pesquisa, assumo o pressuposto processualista de um mundo em relações que se constituem em múltiplas escalas, o que significa, em última estância, afirmar que as culturas se fazem sempre híbridas e se constroem situadas em campos de interação os mais diversos e permeados por forças múltiplas. Nesse sentido, na esteira dos debates promovidos por Escobar (2001), em diálogo com Edward Casey (1998), no movimento inevitável de imersão no lugar, e não na absolutização do espaço, assumimos uma prioridade ontológica na geração da vida e do real, ou seja, sobre a premissa fenomenológica (MERLEAU-PONTY, 2011) de que estamos situados, de que a vida é inevitavelmente localizada, de que ela se dá localmente. “[O] lugar, é claro, é constituído por estruturas sociais sedimentadas e práticas culturais” (ESCOBAR, 2001, p. 143 – tradução livre), de modo que o corpo vivo é resultado de processos sociais e hábito cultural. Assumir a premissa fenomenológica nos termos incitados por Merleau- Ponty, em articulação com a noção de produção de ‘lugar’ e da ‘localidade’, significa também entender que as experiências e os fenômenos estão sempre situados em uma temporalidade (MERLEAU-PONTY, 2011), produzem e são produzidos por ‘historicidades’. Desse modo, o tempo e o espaço não são categorias estanques e externas às experiências e aos fenômenos, são dimensões constitutivas, não há como pensar tempo e espaço separadamente; eles estão implicados um no outro em uma simultaneidade dinâmica. Não apenas a história é aberta às possíveis e potenciais relações, mas também o espaço o é (MASSEY, 2008). Assim, o ‘lugar’ é produzido a partir e por meio da “existência coetânea de uma pluralidade de trajetórias [e histórias], em uma simultaneidade de estórias-até-agora” (MASSEY, 2008, p.32).

## **1.2 Tecendo o lugar: histórias de Pinhões**

Traçar percursos e tessituras que conduziram e conduzem à construção de Pinhões como ‘lugar’ passar a ser uma dupla obrigação. Além da necessidade de apresentar espaço-temporalmente as dinâmicas colocadas em análise para situar o leitor, a busca por registros oficiais da constituição de Pinhões foi uma demanda colocada a mim pela

presidência da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões. A busca por documentações da historiografia oficial que embasasse o estabelecimento da *comunidade* de Pinhões se fez como demanda a partir dos anseios da associação em possuir ou pelo menos saber a localização das documentações que definiriam a propriedade das terras ocupadas pelos moradores. Em sua grande maioria, os moradores não possuem documentos de posse ou propriedade da terra, uma condição que em distintos contextos estabelece situações de vulnerabilidade. Dentre esses contextos identificados pela presidência da associação estão, por exemplo, o forte movimento de especulação imobiliária que atinge a *comunidade* desde as décadas de 1970 e 1980, reforçado pela instauração de um projeto de urbanização do município de Santa Luzia que define Pinhões como área de expansão urbana, identificada como Zona de Interesses Especiais (ZIE), o que possibilitaria a construção de conjuntos habitacionais nos limites da *comunidade*, a partir de então definida como bairro. A aprovação desse projeto de urbanização pressupõe alterações no projeto de uso, ocupação e parcelamento do solo, possibilitando também a construção de condomínios de luxo e lazer nas mediações da *comunidade*, o que reforçaria o movimento de especulação imobiliária no local. A aprovação desse novo Projeto de Uso, Ocupação e Parcelamento do Solo realizado pela prefeitura do município de Santa Luzia parece estar em consonância com os projetos de desenvolvimento e urbanização do vetor norte da Região Metropolitana de Belo Horizonte, realizados em parceria entre o governo do Estado e os municípios da região. Há uma vasta agenda de empreendimentos ligados à ampliação do Aeroporto Internacional de Confins, à construção de distritos industriais e tecnológicos na região de Vespasiano, à construção da Cidade Administrativa do Estado de Minas de Gerais, etc.<sup>31</sup> Entre as medidas de redução de impactos desses empreendimentos estão também a construção e a aprovação de Unidades de Conservação, de Áreas de Proteção Ambiental e Reservas Silvestres na região (Fonte: Jornal Hoje em Dia, dezembro de

---

<sup>31</sup> Fonte: “Estudos sobre os impactos oriundos de iniciativas localizadas no eixo norte da RMBH e definição de alternativas de desenvolvimento econômico, urbano e social para o município de Belo Horizonte”, disponível em: <http://www.rmbh.org.br/pt-br/repositorio/municipios/relat-orio-final-estudo-sobre-os-impactos-oriundos-de-iniciativas-localizadas>, acessado dezembro de 2014. Para maiores detalhes sobre os processos de expansão urbana de região norte ver: “Grandes projetos de infraestrutura urbana e valorização imobiliária: notas a partir da experiência recente do Vetor Norte de Belo Horizonte” de autoria da Heloísa Soares de Moura (ICG/UFMG) In: MENDONÇA, Jupira Gomes de & COSTA, Heloísa Soares (Orgs.) “Estado e Capital Imobiliário: convergências atuais na produção do espaço urbano brasileiro”. Belo Horizonte: C/Arte, 2011.

2012). A Reserva Silvestre de Macaúbas aparentemente engloba algumas áreas do Mosteiro de Macaúbas, mas seus limites não estão oficialmente estabelecidos pelo Instituto Estadual de Floresta de Minas Gerais (IEF). O mapa disponível no *site* do IEF<sup>32</sup> não possui escala, e dentre os registros de Reservas e Áreas de Proteção Ambiental do Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais da UFMG (GESTA) não há registros dessa reserva, o que indica que ela ainda não foi homologada.

Atravessados e constituídos por esses contextos, que revelam relações assimétricas de poder, e na tentativa de superá-los, constituindo-se como sujeitos ativos nesses processos, a associação incumbiu a mim a missão de localizar os documentos, digamos, oficiais. Essa documentação subsidiaria sua condição de *comunidade* com plenos direitos de se manter no local conforme seus modos de vida. Acredito que essa demanda seja uma tentativa de se empoderarem de uma linguagem oficialmente aceita pelos atores envolvidos no processo de urbanização, no caso a prefeitura de Santa Luzia e os potenciais donos dos condomínios e loteamentos a serem construídos na região. Todas essas questões relativas à aprovação das alterações no Projeto de Uso, Ocupação e Parcelamento do Solo foram se desenvolvendo em uma dimensão de futuro incerto e pouco palpável, em um ambiente de pouca clareza sobre os alcances do projeto, suas ações e consequências, uma vez que não houve um informe público sobre o projeto e suas implicações. As questões se fazem assim no âmbito de um futuro talvez próximo, e em certa medida sombrio.

Nesse sentido, ao buscar entender algumas dinâmicas que fazem de Pinhões *comunidade*, é importante considerar que as dinâmicas e os elementos analisados configuram-se a partir e por meio de múltiplas relações historicamente constituídas. Ou seja, Pinhões se faz *comunidade* por meio de experiências – entendam-se práticas e sentidos – situadas em um emaranhado de relações que se estabelecem espaço-temporalmente e se constituem sob o embate de forças muitas vezes assimétricas. Trata-se de pensar o ‘espaço’ para além de um pano de fundo onde a cultura se dá, de pensar o ‘espaço’ para além de algo dado, de “uma grade neutra sobre a qual a diferença cultural, a memória histórica e a organização social são inscritas” (GUPTA; FURGUSON, 2000, p. 32). Trata-se, na verdade, de inverter a lógica da situação:

---

<sup>32</sup> Mapa disponível no *site* do Instituto Estadual de Florestas - <http://www.ief.mg.gov.br/areas-protetidas/sap-rmbh/1645-unidades-de-conservacao-do-sap-vetor-norte>, acessado em abril de 2014.

[...] ao tomar uma ‘comunidade’ localizada, pré-existente, como ponto inicial, essa noção deixa de examinar suficientemente os processos (tais como as estruturas de sentimento que permeiam a imaginação da comunidade) que participam em primeira instância da construção do espaço como lugar ou localidade. Em outras palavras, em vez de supor a autonomia da comunidade primeva, **devemos examinar de que modo ela se formou como comunidade, a partir do espaço interligado que desde sempre existia.** [...] Não nos esquecendo de que as noções de localidade ou comunidade referem-se tanto a um espaço físico demarcado quanto a agrupamentos de interação, podemos perceber que a identidade de um lugar surge da interação entre seu envolvimento específico em um sistema de espaços hierarquicamente organizados e a construção cultural como comunidade ou localidade (GUPTA; FERGUSON, 2000, p. 34 – em itálico os grifos do autor e em negrito grifos nossos).

Iniciei, assim, a busca por documentações da historiografia oficial, entendo-as como uma demanda da associação fundamental para a composição de uma história do lugar, sem no entanto assumi-la como única fonte na tessitura do lugar, uma vez que os moradores assumem uma memória viva das histórias de Pinhões. Dessa forma, o levantamento documental se restringiu a responder às demandas da associação e será aqui apresentado em diálogo com as narrativas dos moradores sobre suas histórias. Os documentos pesquisados foram em grande parte de Arquivos da Arquidiocese de Belo Horizonte e de Mariana, e muitos deles não estão/estavam disponíveis para pesquisa. O levantamento foi realizado nos meses de abril e maio de 2014, e além dos arquivos das Arquidioceses foram consultados acervos do Arquivo Público Mineiro, em pesquisa *online*. As buscas tiveram como palavras-chave o Mosteiro de Macaúbas, Pinhões, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões e o padre João de Santo Antônio.

Ao conversar com os moradores sobre a história de Pinhões foi possível identificar duas dimensões de narrativa: uma em resposta a como começou a comunidade de Pinhões e outra em resposta a indagações de quando começou. A primeira articula duas grandes glebas territoriais identificadas pelos moradores como a sesmaria de Bicas, ou Fazenda das Bicas, e a sesmaria de Macaúbas, ou Mosteiro de Macaúbas, revelando de pronto a importância dessas ‘localidades’ na conformação de Pinhões. Pinhões teria se formado a partir dos trabalhadores e escravos dessas duas ‘localidades’:

*Não se sabe precisar bem a data. A gente sabe que foi numa década do século XVIII. E naquela época era comum o governo arrumar terra pra*

*certas pessoas, arrendatários tomar conta de um tanto de terra e essas terras eram chamadas de sesmarias. Então aqui tinha uma sesmarias pertencente à Fazenda das Bicas que era aqui e a divisa dessas fazendas era aqui [aponta para o fundo do quintal] com a sesmaria do Mosteiro de Macaúbas. Então o que se sabe é que aqueles escravos de mais confiança dos senhores lá da Fazenda das Bicas eles mandaram pra aqui pra vigiar demarcação de terra, pra não haver invasão da sesmaria de lá pra cá, né? Porque era em aberto, né?, não havia cerca de arame, nem muro, né? Então o objetivo dos donos da sesmaria da Fazenda das Bicas era mandar os escravos pra aqui pra servir de vigia, e eles é que foram os primeiros moradores e o **povoado** foi criado daí, desses escravos que vieram. E depois foi rolando um intercâmbio de casamento, de matrimônio dos escravos daqui com os escravos da sesmaria de Macaúbas (Entrevista realizada com Dona Esther, agosto de 2012).*

Nessa conformação, digamos, de fronteira entre duas grandes glebas de terras, os limites entre essas duas terras ainda hoje são identificados pelos moradores, e por eles definidos como *extremas*. Nas conversas sobre a formação da *comunidade/povoado* os moradores sempre apontam referências desses limites, ou melhor, *extremas*: *A extrema das terras de Macaúbas é aqui nesse pântano oh..., no fundo da minha casa* (Seu Antônio Bandola). São acionadas também outras expressões que definem limites territoriais, como a região conhecida como Fecho: *É o Fecho lá de baixo e o início da Fazenda de Bicas* (Dona Vicentina), onde se localiza atualmente uma capela de Nossa Senhora da Conceição e se concentram algumas chácaras. O Fecho é identificado como o limite das terras da antiga Fazenda das Bicas, e se configura como uma ‘localidade’ com a qual Pinhões também estabelece vínculos, principalmente na composição das celebrações de missas católicas. Os corais da Igreja do Fecho são convidados para compor as celebrações em Pinhões e vice-versa. No Fecho existem chácaras também que são alugadas pelos moradores de Pinhões para realização de festas de casamento, batizado, aniversário, etc.<sup>33</sup>

Aqui, é possível pensar o ‘lugar’ como uma experiência de localização particular, no entanto instável, que constitui em si fronteiras, estas permeáveis, informando conexões da vida cotidiana sobre a qual a identidade é construída, nunca

---

<sup>33</sup> Um ponto interessante, já que Pinhões também possui sítios e chácaras de lazer. O processo de formação dos sítios será abordado adiante, neste mesmo tópico.

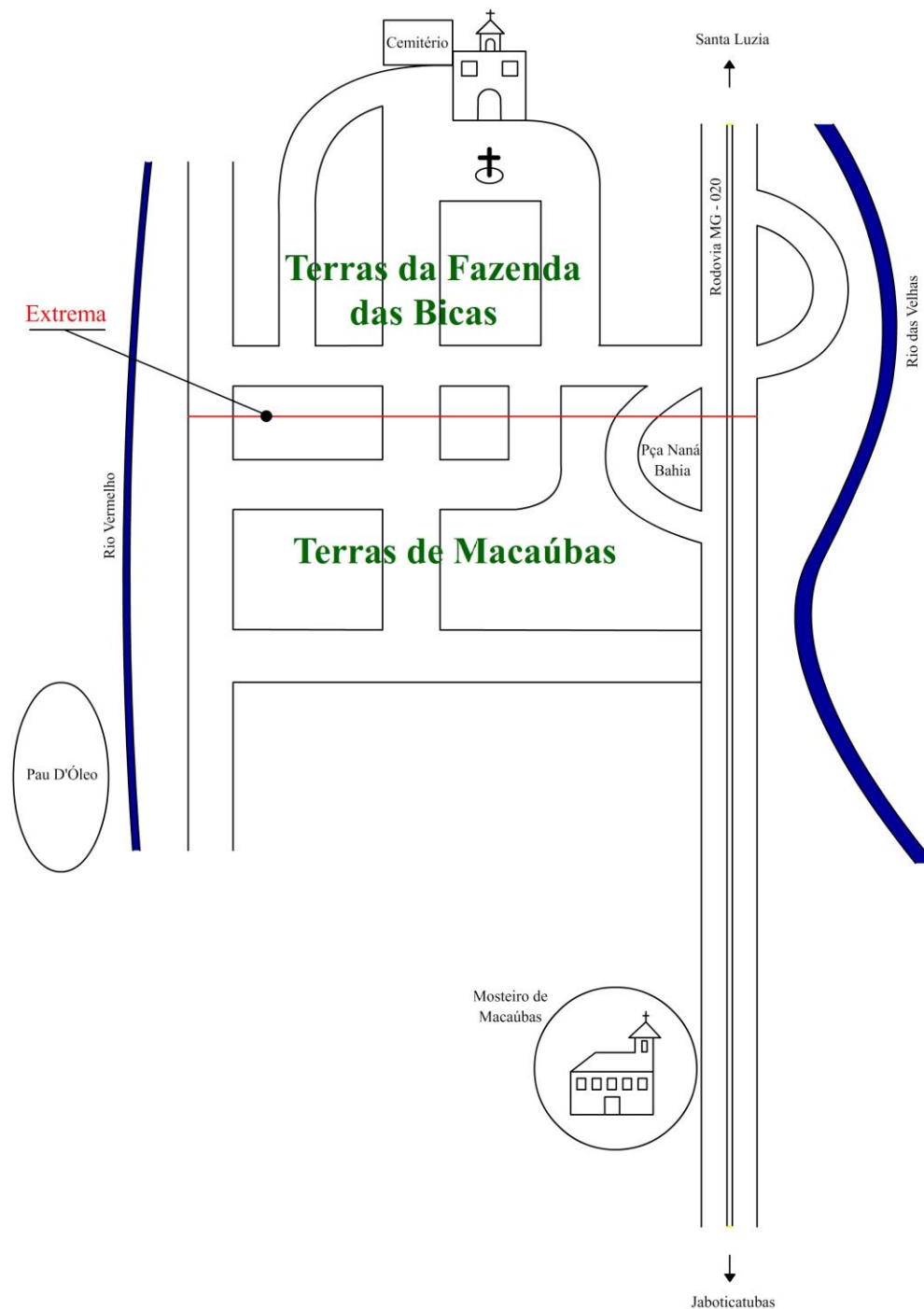
fixa e atravessada por dimensões de poder. Assim, lugar, corpo e ambiente integram-se uns aos outros, de modo que o lugar reúne em si coisas, pensamentos e memórias, fazendo-se mais que um evento, ou uma coisa estanque, ele é caracterizado por ser poroso, aberto, em vez de constituir-se como uma unidade própria da identidade. Nesse sentido, a ‘produção da localidade’ pressupõe a produção de sujeitos locais situados espaço-temporalmente:

(...) são necessários lugares e espaços existentes dentro de um bairro espaçotemporalmente produzidos e com uma série de rituais, categorias sociais, profissionais qualificados e públicos informados localizados para que novos membros (bebês, estranhos, escravos, prisioneiros, convidados, parentes afins) sejam feitos temporária ou permanentemente sujeitos locais (APPADURAI, 2004, p. 245).

O Fecho, assim, refere a outra 'localidade', já as *extremas* são limites constitutivos de Pinhões, limites estes que são identificados e superados nas composições da comunidade, por meio de narrativas e percursos ritualizados que produzem sujeitos locais e tecem territorialidades.

*É...a terra[da Fazenda das Bicas] era até aqui, [aponta para o fundo da sua casa] era enorme minha filha...(...) Você sabe ali vindo pra cá, onde tem uma igreja ali na beira da estrada?[local identificado pelos moradores como FECHO] É de Nossa Senhora da Conceição, pois é, dali pra cá tudo era deles...[...] A extrema era aqui oh...(aponta novamente para o fundo do quintal da sua casa) de Macaúbas era aqui. Então sabe ali onde Alzira mora, ali tudo era do Mosteiro de Macaúbas. Ali é Chácara, que o dono que comprou uma parte na mão das irmãs chacriou, mas a extrema de Macaúbas é ali oh...ainda não é bem na casa de Alzira não, é no fundo da casa de Alzira.*

*(...) É, então tinha escravo de Macaúbas e escravo da Fazenda Bicas e foi aí que formou esse povoado de Pinhões (Entrevista realizada com Maria Geralda, janeiro de 2012).*



**Figura 5: Croqui de Pinhões com a identificação da *extrema* anunciando os limites entre as terras de Macaúbas e as terras de Fazenda das Bicas, janeiro de 2015. Arquivo pessoal.**

O processo de formação de *comunidades*, ‘territórios negros’, que se constituíram nas franjas das fazendas não é uma exclusividade de Pinhões. Assentar escravos nos limites fronteiros das glebas territoriais das grandes fazendas e sesmarias foi uma prática de defesa da propriedade utilizada por fazendeiros. Munidos das relações de *confiança* e das próprias relações de trabalho e escravidão, as terras

‘cedidas’ serviam basicamente para moradia, configurando-se como ‘chão de morada’ (WOORTMANN, 1983; WOORTMANN, 1990), restringindo o acesso à terra apenas à moradia e aos manejos de subsistência no âmbito do ‘sítio camponês’ (WOORTMANN, 1983). As tramas de acesso à terra, assim, se estabelecem desde o início, em um processo, digamos, de encurralamento.

Esse discurso de que as terras foram de certa forma cedidas pelos donos da Fazenda de Bicas para seus *escravos de confiança* também é assumido por uma descendente dos donos da Fazenda das Bicas:

*A ligação nossa com Pinhões é pelo lado de papai, por causa da Fazenda das Bicas. Pinhões era o fim das terras da Fazenda das Bicas. Você já viu onde é o industrial americano, naquela baixada, eles canalizaram o Corrêgo Tenente que vai até o Rio das Velhas e a Pinhões, agora não existe mais, mas tinha um corguinho que passava na estrada perto da porteira, que tinha uma porteira pra separar da terra de Macaúbas. Daí veio a criação de Pinhões, porque Macaúbas, é, começou a vender terras, porque era muita, até Jaboticatubas eles tinham e do outro lado do rio, que é Lagoa Santa. Então nessa, Seu Jocâncio ficou com medo de nessa venda eles entrarem no terreno dele. Então o que que ele fez, pôs uns escravos de confiança dele morando lá na divisa de Pinhões. Eles ficaram morando por ali, lá eles podiam criar suas galinhas, fazer horta e, então, depois quando já veio a Abolição eles já tinham uma independência, mas ficavam ali pra demarcar a divisa. Seu Jocâncio já previu que se vendesse alguém podia entrar. Podia vender Pinhões como se fora de Macaúbas. Pôs umas pessoas morando lá* (Entrevista gravada realizada com Dona Inês Gonçalves, julho de 2014).

A caracterização como *escravos de confiança* assumida por ambos os lados, moradores de Pinhões e os donos da Fazenda das Bicas, gerou uma certa relação de ‘cumplicidade’ entre os escravos e os donos da terra, compondo um tipo de relação que, apesar de assimétrica no sentido de domínios territoriais legais e das dinâmicas de escravatura, se estabelece por um discurso de relação de *confiança* que articula os sujeitos em relações de favor e obrigação<sup>34</sup>. Os primeiros moradores de Pinhões foram, então, os escravos da Fazenda das Bicas e os escravos e os ex-escravos do Mosteiro de Macaúbas, os primeiros tidos como *escravos de confiança* e aqueles vinculados ao

<sup>34</sup> As relações de trabalho produzidas pela dimensão da ‘confiança’ e do ‘favor’ que constituem as ‘fazendas’ são brilhantemente analisadas por Margarida Maria Moura em “Os deserdados da terra” (MOURA, 1986).

Mosteiro, escravos da Igreja Católica. Duas dimensões de relação que produziram nos moradores de Pinhões uma certa ruptura com a noção de escravidão como regime de dominação e sofrimento. Não que os moradores não reconheçam e não assumam um passado de sofrimento, muito recorrente nas narrativas em torno das atividades de trabalho e do cotidiano, mas pelo que pude perceber não colocam a condição da escravidão como um elo produtor de um ‘comum’, como um elemento gerador, por si só, da condição de grupo, produtora da *comunidade*. Esse aspecto se faz perceptível em algumas das significações produzidas pelos moradores sobre a identidade quilombola, bem como sustenta o mito de origem da comunidade, instaurada a partir da construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões. O *povoado*, em certo sentido, antecede a *comunidade*. Vamos ao primeiro ponto, qual seja, as noções de escravidão, dominação, relações de conflito e o quilombo.

*Existe um impasse, [silêncio], muita gente não gosta de falar que a gente é descendente né?, é remanescentes de escravos, entendeu? Principalmente aqueles que têm preconceito, que não quer saber de falar que é negro. Como se isso fosse pecado. (...) Então porque Pinhões é uma origem de sesmaria, aqui ninguém tem escritura, todo mundo tem posse. Porque a família lá da sesmaria, os herdeiros, eles nunca quiseram, é, simplesmente deixaram. Pra evitar de pagar o imposto no INCRA eles preferiram, abandonar aqui, tirar do registro da parte deles, mas eles também não arrumou escritura naquela época pra ninguém, né? Olha há quantos anos atrás, né? E aí porque aqui é uma posse, que todo mundo é, cada um foi fazendo seus ranchos, depois foi melhorando a situação, foi fazendo um barracãozinho melhor, mas ninguém tem escritura. Mas existem regiões quilombolas onde o pessoal quilombola enfrenta muita dificuldade com os fazendeiros daquela região, né? Mas o nosso não acontece isso porque a família que foram donos, né?, da sesmaria, os herdeiros, eles têm um carinho muito grande por Pinhões (Entrevista realizada com Dona Esther, agosto de 2012).*

Além da relação de *confiança* e proximidade afetiva com os donos da Fazenda das Bicas, como apontado e explicitado no trecho de entrevista supracitado, os moradores de Pinhões se afirmam em sua grande maioria católicos e continuam a estabelecer vínculos com o Mosteiro de Macaúbas, hoje habitado por cerca de 20 freiras vestidas do hábito de Nossa Senhora Imaculada Conceição, sob regime de clausura. O

Mosteiro faz parte do percurso de peregrinação com a imagem peregrina de Nossa Senhora do Rosário, um dos rituais que compõem o vasto calendário da Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões, incorporando o mosteiro na rede de relações que tecem uma territorialidade<sup>35</sup>. Os moradores de Pinhões também frequentam algumas das missas dominicais celebradas no mosteiro, com participação direta de Ministros de Eucaristia de Pinhões. Essas relações são mais fortemente mantidas por membros das ‘famílias’ descendentes de ex-escravos de Macaúbas, estabelecendo inclusive vínculos de amizade permeados pela troca de produtos como banana, mandioca, hortaliças e quitandas produzidos em Pinhões por essas ‘famílias’, que, dessa forma, mantêm contato direto com as irmãs enclausuradas, o que reforça e reproduz também uma certa relação de confiança e status. Essas pessoas conhecem os interiores do mosteiro, que alimenta um certo imaginário dos moradores de Pinhões no sentido de conformar uma relação de proximidade e confiança: *Eu tenho muita amizade com as irmãs do mosteiro, sempre levo banana pra elas, sou ministro na missa lá todos os domingos e conheço tudo lá dentro. Desde menino que convivo no mosteiro, meu pai trabalhava lá pra irmãs e foi lá que aprendi a ser ministro, sei até missa em latim* (Seu Antônio Bandola). Pude perceber o mesmo quanto ao valor de confiança diretamente relacionado pelos moradores de Pinhões ao fato de conhecer as dependências internas do mosteiro. Agendei uma entrevista com a Irmã Imaculada no Mosteiro de Macaúbas em contexto do trabalho de campo, nos meses de junho e julho. Assim que retornei foram muitas as perguntas em torno de como foi minha recepção e se conheci as dependências internas do mosteiro: *E aí? Como é que as irmãs te receberam?* Maria Geralda me indagou. *Elas te levaram pra conhecer lá dentro?*, inquiriu Dona Aurelina. Respondi que sim, que depois de uma boa conversa a Irmã me apresentou as dependências internas e me levou para tomar um café. Em seguida Dona Aureliana me diz: *Que bom, elas gostaram de você! Mas em dezembro agora eles vão ter festa de 300 anos e diz que vai abrir o mosteiro pra todo mundo que quiser ver!*

O Mosteiro de Macaúbas data de 1714 e é uma forte referência na região como lugar de recolhimento de moças, colégio interno e, posteriormente, como mosteiro vinculado à Ordem da Conceição. Fundado por Félix da Costa e seus irmãos Manoel da

---

<sup>35</sup> Para maiores detalhes do ritual de peregrinação com a imagem peregrina de Nossa Senhora do Rosário ver monografia de encerramento de curso (DIAS, 2012). No capítulo três, onde discutiremos a dimensão das festas na composição de Pinhões, retomaremos esse ritual com maior cuidado.

Costa Soares e Antônio da Costa, que vindos de Penedo (atualmente cidade localizada nas margens do Rio São Francisco, no Estado do Alagoas, próximo à foz do Rio), em comitiva com seus filhos, filhas e munidos de escravos, compraram o terreno de Macaúbas de Antônio da Silva, por 620 oitavas de ouro (BARBOSA, 1971). Félix da Costa obteve a sesmaria do terreno com o objetivo de erguer uma ermida, e em 1712 obteve a autorização do Bispo do Rio de Janeiro para vestir o hábito da Ordem da Conceição, obtendo também a permissão para que suas irmãs e sobrinhas se dedicassem à vida religiosa, tornando Félix administrador do Recolhimento de Moças. Ao longo de todo o século XVIII o mosteiro se configurou como casa de Recolhimento de Moças e foi utilizado também como casa de recolhimento de mulheres casadas em contexto de viagem prolongada de seus maridos, em geral mulheres da região onde atualmente estão os municípios de Santa Luzia, Ravena, Caeté e Sabará, todos localizados no setor norte da Região Metropolitana de Belo Horizonte.



**Foto 10: Foto Mosteiro de Maccaúbas. Fonte: <http://www.50emails.com.br/cultura/historico-convento-de-macaubas-completa-300-anos/>. Acessado em fevereiro de 2015.**

Ao longo do seu processo de constituição o mosteiro foi adquirindo grandes porções de terra, com a justificativa de sua manutenção e de suas atividades, entre elas a mineração (1723), as plantações e lavouras e a criação de gado (1725). Assim, foi compondo um quadro de escravos, mantidos nas proximidades do próprio mosteiro. Suas terras

tomavam porções do que hoje são os municípios de Jaboticatubas, Santa Luzia, onde ele se localiza, e Lagoa Santa, na margem esquerda do Rio das Velhas (MELLO, 1996)<sup>36</sup>. Além das terras conquistadas por meio do regime de sesmarias, o mosteiro recebeu várias fazendas e imóveis mediante doações, registradas em testamento. A partir do início do século XIX, o mosteiro começou a passar por crises financeiras, segundo registro, por má administração, e vendeu imóveis localizados nos municípios de Diamantina e Sabará (MELLO, 1996). Mais um ponto que revela suas dimensões na época, ainda em meados do século XVIII, funcionando como casa de Recolhimento e Educandário. O mosteiro acolheu as filhas de Chica da Silva, e como uma das formas de pagamento foi construída parte de suas dependências, conhecida como Ala Serro (MELLO, 1996). É devido ao fato de o Mosteiro se configurar como um centro de referência que Pinhões passou a ser um caminho de tropas, como dizem os moradores: *Aqui era passagem de tropa* (Dona Esther). Era o caminho que se fazia de Ravena e Rio Vermelho para o mosteiro, e foi por esse caminho que passou o Padre João de Santo Antônio:

*(...)com o decorrer dos anos que aqui não tinha igreja, não tinha cemitério, não tinha nada, eles comemoravam no cruzeiro, acho que o nome era uma cruz. (...) Então aqui eles botavam um cruzeiro, então aí lá eles iam lá cultuar, São João, São Pedro, Santo Antônio, Santa Cruz... E como era caminho de tropa, de burro, o Padre João de Santo Antônio, ele é de Morro Vermelho, lá no município de Caeté, mas ele tava lá em Cordisburgo, lá em Sete Lagoas. Lá tem uma igrejinha que ele fez no mesmo jeito dessa daqui. Então ele passando a cavalo, que parece que ele tava indo pro mosteiro, né?, ele viu o povo numa festa lá no cruzeiro, porque o caminho de Santa Luzia entreva lá em Santa Helena ali na frente, passava por dentro assim e saía lá no cemitério, não tinha essa estrada na beirada do rio[Rio das Velhas]. Então ele passou lá e viu minha filha, cultuando um santo lá não sei o que que era, mas a cachaça rolando e o tambor no batuque, e aí a hora que um queria entrar no batuque o outro não queria sair ainda e aí é que virava a briga de foice, e, o golo, né? Aí ele passou a cavalo e viu e perguntou pra eles se eles tinham vontade de ter uma capela, pra festejar o santo. Eles falaram que tinha. Ele falou então, eu vou prometer vocês que eu volto pra gente ver como é que vai fazer uma capela aqui. Mas até acontecer vocês vão me prometer uma coisa, podem vim aqui cultuar os santos todos que vocês estão cultuando, mas vocês podem ficar aqui só até*

---

<sup>36</sup>

Para melhor visualização dos limites desses municípios e das proporções das terras já ocupadas pelo mosteiro, vide recorte do mapa da Região Metropolitana de Belo Horizonte na página 15.

9 horas da noite, deu 9 horas todo mundo tem que ir embora pra casa. Não pode ficar. Uma maneira deles beber menos, ficar menos tempo, né?, pra evitar briga. E ele voltou (Entrevista realizada com Dona Esther, agosto de 2012).

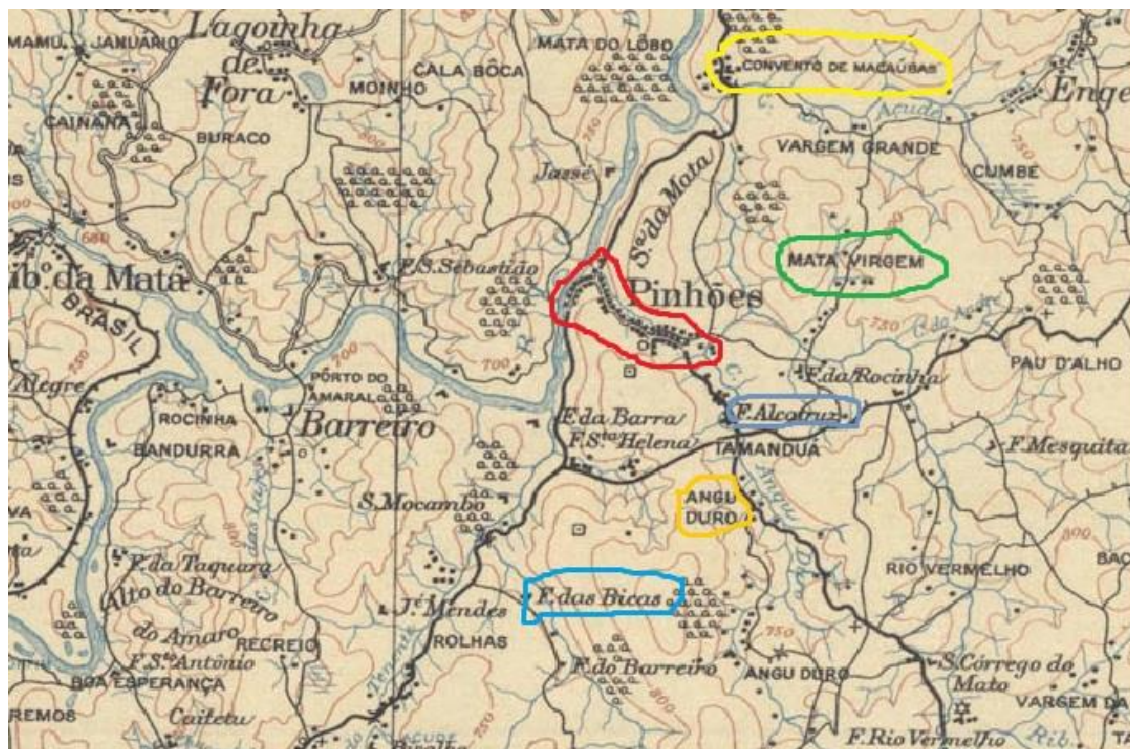


Figura 4: Recorte do mapa de Santa Luzia 1950. Em vermelho Pinhões; em amarelo o Mosteiro de Macaúbas; em verde Pau D'óleo ou Mara Virgem; em azul-claro a indicação da Fazenda das Bicas; em azul-escuro a Fazenda Alcatruz; e em alaranjado Angu Duro. Todas localidades serão, em alguma medida, apresentadas ao longo da dissertação em razão de suas relações com Pinhões. Disponível em: [http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/grandes\\_formatos/brtacervo.php?cid=437](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/grandes_formatos/brtacervo.php?cid=437).

A chegada do Padre João de Santo Antônio e a construção da Igreja de Nossa de Senhora do Rosário de Pinhões podem ser pensadas, assim, como o mito fundador, ou mito de origem da constituição de Pinhões como *comunidade*, um processo importante na construção da ‘localidade’:

A construção de localidade tem sempre um momento de colonização, um momento histórico e cronotípico em que há um reconhecimento formal de que a produção de um bairro requer ação deliberada, arriscada, até violenta, relativamente ao solo, às florestas, aos animais e aos outros seres humanos. (...) [nas palavras de De Certeau (1984) parafraseadas por Appadurai]. A transformação dos espaços em lugares requer um momento consciente que pode depois ser recordado como relativamente cotidiano (APPADURAI, 2004, p. 244).

A construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões aconteceu no final do século XIX e se estendeu até o início do século XX. A primeira Festa de Nossa Senhora do Rosário data de 1906 (documento do memorial da Arquidiocese de BH), ou seja, se dá em um período pós-Abolição da escravidão. Debruçando sobre o fato de que o **povoado** se estabeleceu pelos escravos da Fazenda das Bicas, cujo donos teriam cedido as terras para que morassem num movimento de resguardar as fronteiras, após o evento de libertação dos escravos, supõe-se que deveria ocorrer a oficialização das posses sobre as terras de morada. No entanto, ao que tudo indica, o movimento foi outro. Para a construção da capela o Padre João de Santo pediu autorização da paróquia, então responsável pela região, à época vinculada à Arquidiocese de Mariana<sup>37</sup>. Concedida a autorização, as terras no entorno da construção da capela foram passadas, assim, para a Igreja Católica, englobando as moradias dos então ex-escravos, ou escravos ‘libertos’:

*(...) mas aqui é, na maioria, eles falam que o terreno foi doado pra Igreja, que foi o pessoal lá da Fazenda das Bicas que doou o terreno pra Igreja. Então o povoado, cada um foi cercando o seus pedaço, né? Os escravos de, é, cada um foi cercando os seus pedaços, tanto é que nós não temos escritura aqui. Nós temos aqui é posse do terreno. Então na prefeitura eu posso vender pra você, passar assim a posse do terreno, a metragem né?, tudo na prefeitura, e a partir dali, né?, que eu passei, né?, o terreno procê, você que é dona, mas não tem escritura. Porque aqui pertencia à Nossa Senhora do Rosário, né?, então aqueles mais velhos, né?, os escravos da época foi cercando seus pedacinho, e aquilo ali veio os filhos, veio os netos, os bisnetos, então foi vendendo, a maioria muitos mudaram, porque aqui era só roça, pra caçar uma sobrevivência melhor, um ganho melhor, né?, então foi vendendo (Entrevista realizada com Maria do Carmo, julho de 2014).*

O tempo de chegada do padre João de Santo Antônio e a construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário podem ser pensados como um período-âncora (WOORTMANN, 1998). É a partir desse espaço construído em um determinado

<sup>37</sup> Não tivemos acesso a esse documento. Ele se encontra no Acervo da Arquidiocese de Mariana e consta como documentação não disponível para pesquisa. Enviamos uma carta para a direção do acervo solicitando autorização, no entanto não recebemos respostas, assim como não conseguimos um diálogo direto com a direção. As informações trabalhadas anteriormente se restringem à descrição do conteúdo do documento disponível na listagem do material do acervo.

período-âncora que a *comunidade* se institui como tal. Essa narrativa de fundação vem acompanhada também da força da Igreja Católica na constituição da comunidade e na marcação de um ato civilizador que organiza o batuque (*candombe*, segundo o mestre da Guarda de Catopé), os cultos e o espaço, com a construção da igreja, do cemitério, etc. Dimensões constitutivas de uma forte relação na qual a igreja muitas vezes assume o lugar de principal ‘Outro’ legitimador das práticas e condutas, um ‘outro’ não tão outro assim; foco de negociações múltiplas, quais sejam, a utilização e gestão da quadra, as festas e os cultos realizados na comunidade, a utilização dos espaços do Centro Catequético para reuniões da Associação Cultural das Mulheres, por exemplo. Essas relações de negociação são historicamente constituídas e revelam os limites da própria Igreja Católica quando essas negociações são realizadas diretamente com o pároco responsável pela igreja local, flutuando a cada novo pároco – quais festas religiosas passam pela igreja ou não, e mesmo a fundação da Guarda de Congo do Divino Espírito Santo. A própria utilização do termo *comunidade* revela em si estreitas relações com a Igreja Católica, uma vez que este termo é também usado pela igreja, sobretudo em suas atividades ligadas às CEBs (Comunidades Eclesiais de Base). No entanto, os moradores de Pinhões extrapolam a noção de *comunidade* para além da participação em atividades da igreja, conforme veremos ao longo da dissertação. A igreja amplia ainda mais sua força na constituição da *comunidade*, quando as terras são tidas como Terra de Nossa Senhora do Rosário, como será discutido no capítulo três.

Seguido o fim da escravidão e a chegada da igreja, as terras da Fazenda de Bicas vão, ao longo desse processo, se desmembrando em outros tantos núcleos de produção e, conseqüentemente, desencadeando uma gama maior de assimetrias na constituição de Pinhões, o que acirra ainda mais o processo de encurralamento da *comunidade* e diversifica os formatos de ocupação da terra. Multiplicam-se os senhores e estreita-se o ‘chão de morada’. Um movimento que fica claro na identificação das *famílias raízes*, quando estas são localizadas de acordo com a fazenda para a qual trabalhavam. As fazendas ficaram tão perto que alguns de seus donos e herdeiros também se constituem como *famílias raízes*, participando de dinâmicas e narrativas da produção do lugar, como veremos adiante. É interessante pensar nas famílias que constituem a comunidade, uma vez que os moradores são identificados a partir desse registro, que se mostra fortemente operante em dois sentidos: na organização e distribuição das residências pelo

território da comunidade e nas festas realizadas na e pela comunidade. Quanto à distribuição das 'famílias' pelo território, o local de residência se faz diretamente vinculado às relações de trabalho/escravidão estabelecidas em relação às fazendas do entorno e ao mosteiro:

*...a família TELES, a família GERÔNIMO<sup>38</sup>, [...] era escravo de Macaúbas[...]. Família SANTOS, que veio lá da Fazenda Bicas, que mora lá na Vagna, onde faz panelas[...] Pois é... tem os CARVALHO[...] que veio de Lagoa Santa, [...] trabalhava também pro...ali onde é Nana Bahia, então Nana Bahia também era de Fazenda das Bicas.[...] Ali era um fazendão, aquela beirada de rio, ali, aquela ruazinha ali onde Lilia mora, ali tudo, ali era gente que morava que trabalhava pra eles... ele (morador do comunidade conhecido como Zé Garotão), a família dele era da Alcatruz. Alcatruz é aqui onde é o Aras, e lá também tinha escravo, né?, na Alcatruz, lá também tinha escravo, Fazenda Alcatruz (Entrevista realizada com Maria Geralda, janeiro de 2012).*

As memórias relatadas por Seu Reader Moreira, morador de Pinhões desde sua aposentadoria no final da década de 1980, desenham muito bem as distintas situações que constituem o lugar. Seu Reader construiu sua casa nas terras herdadas da família de sua mãe, localizadas na região conhecida como Ambrósio. Ele é um dos poucos moradores que possui escritura e registro do terreno, dada a sua condição de herdeiro direto de fazendeiro:

*A história de Pinhões eu segui ela muito porque eu vinha muito aqui. Mamãe vinha muito aqui comigo, os filhos, né?, e nas ocasiões de escola, passava as férias de escola aqui [Seu Reader cresceu em Belo Horizonte, sua mãe casou-se com um morador de Venda Nova].*

Eu: “Passava onde?”

- *“Na casa da minha avó [Dolores Diniz]. Nessa rua aqui [Rua Manoel Félix Homem], que naquela época não tinha nome de rua, era uma estrada aqui de carro de boi, sabe, o trajeto é o mesmo, sabe, não mudou nada. (...) Passava na casa da minha avó, ou do meu tio, era Antônio Tiotonho Diniz, era o maior fazendeiro que tinha aqui, na época. Ele também tinha uma porção de gado, é onde, tá vendo aquele galpão, descaracterizou tudo aqui,*

<sup>38</sup>

A família Gerônimo também é conhecida como Conceição.

*ali era a casa da minha avó. [tinha gado de corte] Não, era de leite. Tinha lavoura porque tinha mais empregados né?, então plantavam pra levar comida pra eles no pasto, na onde era que eles estavam trabalhando, sabe. A cozinheira ia, eu ia, levando o taboleiro, né?, com panela, prato, e tal. E aquilo me trazia vida, né? Eu gostava daquela coisa. Mas o Totonho foi acabando a vida e os filhos, é, foram tomando conta. Tinha uma prole grande, e todos limitados aqui mesmo” (Entrevista realizada com Seu Reader, julho de 2014).*

Essas configurações foram aos poucos produzindo um adensamento populacional em Pinhões, adensamento este que foi se conformando aos poucos e que atualmente dá a Pinhões uma característica, digamos “rurubana”, de modo que coexistem experiências tanto de uma dimensão de ruralidade como dinâmicas mais urbanas. Seu Reader atualmente cria gado leiteiro e arrenda trechos de terras no entorno de Pinhões para plantação de capim. A região onde se situa a casa de Seu Reader, o Ambrósio<sup>39</sup>, é onde estão localizadas mais fortemente as atividades rurais. A casa que aluguei para realização do trabalho de campo em 2014 localiza-se logo em frente à casa de Seu Reader. Era possível acordar escutando o mugido das vacas e o capim arrastando no chão de cima da carroça. Seu Reader possui um tanque de resfriamento de leite onde armazena sua produção até ela atingir um volume compensatório para o recolhimento da empresa Itambé. Os produtores rurais de menor porte consolidaram uma Associação dos Agricultores Familiares e da comunidade do Bairro Pinhões e Região, que funciona nos moldes de uma cooperativa, por meio da qual conquistaram, em convênio firmado com a Emater, em 2009, um tanque para armazenamento da produção, localizado também no Ambrósio. Esses produtores também fornecem leite para a Itambé.

---

<sup>39</sup> Região de Pinhões com maior incidência de atividades rurais, conhecida também como Pinhões de cima. Costuma-se afirmar: “Ah...lá em cima, no Ambrósio”. “Você está gostando de morar no Ambrósio? Você gosta mesmo é de sossego, né!?”.



**Foto 11: Vista de Pinhões da varanda da casa de Seu Reader, julho de 2014. Arquivo pessoal.**



**Foto 12 : Plantação de capim em Pinhões, caminho para Fazenda Alcatruz<sup>40</sup>, julho de 2014. Arquivo pessoal.**

<sup>40</sup> A Fazenda Alcatruz atualmente está em processo de loteamento para a conformação de um condomínio de luxo, a ser implantado de acordo com o projeto de urbanização da região, previsto nas alterações do Projeto de Lei de Uso, Ocupação e Parcelamento de Solo da prefeitura de Santa Luzia.



**Foto 13: Inauguração do tanque de leite comunitário. Arquivo da Associação dos Agricultores Familiares e da comunidade do Bairro Pinhões e Região, 2009.**

Na esteira dos processos que envolvem adensamento populacional estão outros tantos momentos de colonização, porém estes não habitados na memória com a força pronunciada no mito fundador, mas nem por isso menos colonizador, estão outros processos de expropriação. Como muito bem observado por Margaria Maria Moura (1988) em seus estudos do Vale do Jequitinhonha, “a fazenda é a grande responsável pelo êxodo rural” (1988, p.1). Assim como as ações vindas da Fazenda das Bicas atuam sobre a constituição de Pinhões, os processos vividos pelo Mosteiro de Macaúbas também produziram efeitos expropriatórios, sobretudo devido aos fortes vínculos de trabalho com Macaúbas:

Eu: “Acabava que morava aqui, mas plantava em outro lugar...”

- “É...plantava lá em Macaúbas. (...) Isso, mas [em casa] nem horta tinha, porque não tinha água. A água que nós buscava é na cabeça, era na biquinha. (...) Nossa água tudo era assim, você buscava na cabeça, pra você cozinhar, pra lavar vasilha, pra lavar roupa você lavava no corguinho que tinha aqui, que passa aqui no fundo, tem o Rio Vermelho também (...), pois é, que o Rio Vermelho, ali, era uma água cristalina, ela era limpinha, mas limpinha mesmo, desse córrego também a água era limpinha. Aqui no terreno, é não tinha, lavoura era só na baixada, na parte alta, mais era mato mesmo, mata virgem, depois é que veio, é, foi vendendo os terrenos, vendeu os terreno de Macaúbas, é, e foi desmatando, até que no governo

*entrou pra falar que não podia desmatar mais e aí então é que parou, então era pasto. Então toda grota que tinha, tinha água, hoje você roda aí esse mato todo e você não acha um pingo de água.”*

Eu: “É...verdade..., mas antes não era pasto então não?!”

- *“Era pasto mas não roçava, não desmatava.”*

Eu: “E depois que vendeu essa parte de Macaúbas parou de ter lavoura...”

- *“É parou tudo, porque quando foi é o pai de Rodrigo [Rodrigo é o atual dono das terras], então ele ainda gostava ainda de lavoura, mas ele morreu, então ficou pro Rodrigo e pra mãe, então eles acabaram com tudo, né?”*

Eu: “E quando que foi essa história?!”

- *“Ah...mas já tem muitos anos. Você quer ver, isso deve ser nas bases de 70, 60 e poucos, 70, que vendeu esse terreno aí.”*

Eu: “E aí onde o pessoal foi trabalhar então?!”

- *“Aí todo mundo foi pra cidade. Foi caçar modo de trabalhar em firmas, o povo foi deslocando. Tem muita gente daqui que mora em favelas, né?, porque não tinha outro ganho. O bem aqui era a lavoura, a lavoura acabou. (...) só quem tinha capital, tinha o dinheiro, aí mexia com criação, agora os outros pobres, pobre era cabrito, né?, era cabra. É, né?, mas também não tinha o pasto. Porque quando era o terreno de Macaúbas, era uma fartura imensa, eles não fazia caso que quem governava e dona era as irmãs, elas ficava presa lá dentro do mosteiro, então o administrador que administrava aquele trem ali, deixava ali correr solto, né? A gente pegava lenha, buscava na cabeça. Era no mato aí, se você tinha que fazer as casas aqui de primeiro era de pau a pique, então pegava tudo no terreno. Você não pagava, era de Nossa Senhora da Conceição, então somos nós mesmos, então foi indo assim, agora depois que veio Rodrigo acabou tudo, porque ele não deixava, o povo não deixa, se você for tirar um feixe de lenha ali ele vem tomar da sua mão. Pra quê? Desse mundo a gente não leva nada. Aí acabou tudo...”*

(Entrevista realizada com Maria do Carmo, julho de 2014)

Assim:

As fazendas, que antes eram estabelecimentos agropastoris, agora (no caso esse processo iniciou-se na década de 1960, 70) tendem ao pastoreio extensivo puro e simples. Por ser essa atividade mais

lucrativa, todo o solo é revestido ao plantio do capim, retendo-se apenas um ou dois vaqueiros para os cuidados da criação (MOURA,1988, p.3).

Com a venda das terras do mosteiro que faziam *extrema* com Pinhões e o falecimento do comprador principal, as terras foram divididas em herança, o que gerou um chacriamento. As áreas limítrofes com Pinhões foram loteadas no formato de chácaras, dando início a um processo de especulação imobiliária, surgindo vários sítios de recreação. Alguns moradores de Pinhões também adquiriram terras nesse loteamento, principalmente aqueles cujas terras da família já não alcançavam a moradia de todos os membros, ou aquelas famílias que gozam de melhor situação financeira. Alguns desses moradores financiaram a compra e subdividiram os lotes entre parentes. É interessante observar também que os lotes adquiridos localizam-se preferencialmente próximos às terras da família, reforçando a conformação de toda uma geografia organizada por núcleos familiares. Vários desses lotes, principalmente aqueles que eram usados como sítios de recreação, possuem escritura, configurando-se como propriedade privada no sentido estrito do termo. Os demais lotes possuem contratos de compra e venda. O movimento de especulação imobiliária, além de promover um adensamento populacional, também produziu expropriação, impedindo o livre acesso a recursos como lenha, por exemplo, bem como as possibilidades de ir e vir: *Antes eu ia à missa de Macaúbas demais menina, mas agora os caminhos tão tudo fechado, e ainda fica perigoso, porque tá cheio de pessoas que a gente não conhece, né?* (Dona Mercês).

*Ah...aqui é, olha, aqui é um lugar bom pra se viver! O que tá piorando aqui é as pessoas que estão vindo de fora. Que o pessoal do lugar, é igual eu te falei, quase todo mundo são parentes, são, é, a gente já conhece as pessoas, já nascida e criada aqui, então é aquele convívio de todo o dia, né? É...você vê que quando tem uma festa, tem um velório, uma doença, tá todo mundo junto ali, o pessoal aqui é solidários. O que tem divide, vai dividindo um com o outro, mas vai vindo o pessoal de fora e vai misturando, ali, vão casando, fica completamente diferente do que era antes, que você pode bem notar, do tempo que você vem pra cá, você que muitas casas aqui boas que não são de gente daqui, né? Então o lugar, eles fala que lá vai melhorando, vai melhorando numa coisa, mas vai piorando em outras, num tem mais espaço aonde que o pessoal daqui mais, se tem um terreninho vai fazendo as casas tudo amontoadinha ali, dos filhos ali, porque não tem espaço, o*

*que tem era, é, você não aguenta comprar, o lote aqui tá caríssimo, tá caro” (Entrevista realizada com Maria do Carmo, julho de 2014).*

As dinâmicas apresentadas anteriormente revelam um longo processo de ‘expropriação’, de modo que as atividades de trabalho se constituíram historicamente fora dos limites de moradia, nas lavouras e fazendas do entorno, com gado, capineira e por meio de cultivos à meia e à quarta, bem como na cidade. Restringem-se aos limites da comunidade pequenos plantios de hortaliças e pequenas criações no modelo do ‘sítio camponês’ (WOORTMANN, 1983), produção esta escoada pelas balaieiras, mulheres que há três gerações produzem e vendem hortaliças, doces, verduras, urucum, etc., na Rua Ponte Nova, esquina com Jacuí, no Bairro Floresta, em Belo Horizonte. As balaieiras tecem dinâmicas de troca e produção na comunidade, produzindo territorialidades múltiplas que alcançam a capital do Estado. Uma atividade de muito orgulho para essas mulheres e suas famílias, uma vez que auxiliou a renda familiar nos momentos de substituição da lavoura pelo gado:

*De início trabalhava era na roça, mas vai indo o corpo não aguenta mais, né? Você conhece Dona Facinha? Você conheceu, né?! Trabalhei demais pro marido dela nessa fazenda aqui, oh [aponta para o fundo do quintal, você não tem ideia. Eles plantava à meia. Plantava tomateiro, plantava tomateiro, lavava roupa até de noite, pra poder ir pra roça. Trabalhava pros outros.”*

Eu: “E onde era esse pasto aqui agora?”

- “É..isso tudim aí era plantação”.

Eu: “E de quem é esse pasto aí agora?”

- “É dos mesmo donos. Mas o dono já morreu, tá só a mulher agora, é Seu Lourenço, ele mora é em Belo Horizonte. As criação deles fica amolando a gente, eles não fazem cerca. Tem que fazer cerca, mas eles não fazem...”

Eu: “E depois que acabou a lavoura é que a senhora começou a fazer sua própria horta?”

- “Eu fiquei com medo, mas aí a cunhada minha, falou: Eu tô com vontade de levar umas coisas em Belo Horizonte pra vender...só tinha manga, e levou foi manga. Mas foi ela que animou, tava muito esmuricida. E Serginho [filho]xingou, meu marido xingou, eles não queria.”

Eu: “E por que, gente, que eles não queriam?”

- *“Diz que os outro ia falar, você sabe que esses homens velho é machista, diz o ditado, né?, acha que mulher não pode trabalhar, mas aí acostumou com a ideia. Uai, como é que eu ia fazer? De primeiro eu comecei lavando roupa pras mulher lá em Belo Horizonte, eu levava as coisas e trazia roupa pra lavar. As crianças me ajudavam”* (Entrevista realizada com Maria das Dores, julho de 2014).

As *balaieiras* promovem uma importante experiência na história de vida das mulheres e de suas famílias, e são uma interessante dimensão do lugar ocupado pelas mulheres em Pinhões analisados anteriormente. O lugar de protagonismo político assumido pelas mulheres em Pinhões pode ser, de certo modo, articulado às experiências sócio-históricas das *balaieiras*, que fundamentam um 'habitus' incorporado de luta (BOURDIEU, 2002; 2009). É sobre as condições de existência constituídas sobre a articulação entre processos de expropriação e adensamento populacional, que as mulheres constituíram um 'habitus' de luta que configurou na produção de um lugar político. As trajetórias sociais das mulheres forjaram um "sistema de disposições duráveis" – 'habitus' – que funcionam como "princípios geradores e organizadores de práticas e de representações" (BOURDIEU, 2009, p. 87):

Produto da história, o habitus produz as práticas, individuais e coletivas, portanto, da história, conforme aos esquemas engendrados pela história; ele garante a presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação, tendem, de forma mais segura que todas as regras formais e que todas as normas explícitas, a garantir a conformidade das práticas e sua constância ao longo do tempo (BOURDIEU, 2009, p. 90).

A noção de um 'habitus' incorporado de luta, de certa forma evidente nas análises desenvolvidas no primeiro tópico deste capítulo, é reforçada pela presidente da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, ao justificar o porquê de uma Associação das Mulheres:

*Aí, nós [...] fomos registrar como associação [...], então ficou assim, Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, porque aqui as mulheres são muito pra frente, tudo, tudo é as mulher, tudo, tudo, a escola aqui sempre é*

*mulher na direção, a igreja é as mulher que faz parte é as mulher, os homens não gosta de assumir as coisas, sabe, então, é mulher balaieira, é mulher doceira, é mulher paneleira, então é as mulheres* (Fala da presidente da Associação em entrevista realizada em agosto de 2012).

Assim, as atividades vinculadas às *balaieiras* propiciaram, além da instauração de um 'habitus' incorporado de luta, a consolidação de verdadeiras redes de reciprocidade e troca no âmbito da própria *comunidade* e vínculos de trabalho e ajuda em Belo Horizonte. Muitas mulheres são domésticas e diaristas em Belo Horizonte, como consequência das relações constituídas a partir da venda dos produtos no Bairro Floresta. Para transportar seus balaios repletos de produtos até Belo Horizonte, as *balaieiras* lutaram para conquistar uma linha de ônibus que atendesse a seu trajeto até o ponto de venda no Bairro Floresta. Atualmente, com a implantação das linhas de transporte rápido no formato BRT, o MOVE, os ônibus intermunicipais não mais circulam até o centro da capital; o único ônibus que atende direto até a região central é o 4125, instituído pelas *balaieiras*. Uma linha especial para atendê-las, com percurso que atende à comunidade em apenas um horário pela manhã, retornando à tarde com as trabalhadoras (entre *balaieiras* e domésticas/diaristas). Essa linha deixa as *balaieiras* em seu ponto de trabalho em Belo Horizonte, na Rua Ponte Nova, esquina com a Jacuí.

Apesar de as *balaieiras* serem motivo de orgulho para Pinhões, as narrativas dessas mulheres transitam entre o orgulho e o sofrimento, uma vez que o início dessa atividade, como apontado anteriormente, é decorrente de situações e falta de acesso a recursos e atividades de trabalho.

Eu: “E a senhora estava trabalhando? Todo mundo falou que a senhora demorava pra chegar...”

- “É, eu saí pra Belo Horizonte. Eu era pequena e minha mãe ia pra Belo Horizonte vender as coisas, pra Lagoa Santa, atravessava o rio lá embaixo, com balaio na cabeça, atravessa o rio em barca pra levar balaio com panela de barro pra vender em Santa Luzia, Lagoa Santa...”

“Eu: É...e a senhora levava o quê....”

- *“Panela de barro pra vender em Lagoa Santa, depois a gente foi crescendo e mamãe ia muito em Lagoa Santa e mamãe criou a gente assim sabe, ia muito a Belo Horizonte, num tinha ônibus nem nada não, a gente ia a pé daqui até Santa Luzia e pegava trem de ferro na estação de Santa Luzia. Muito trabalhoso, não tinha asfalto nem nada, era estrada de chão, aquele matão assim, e a gente ia com a mão assim, e o capim abria, a gente aí, eu era pequena com o balaio na cabeça sabe... aí a gente ia e chegava lá e descia lá na estação do Arruda, lá perto do Perrela... [...] É...ali no Santa Efigênia...aí a gente descia ali, a mamãe punha os balaio na cabeça e eu ia atrás. Tinha mais donas de idade que já morreu sabe, mas igual hoje a gente ainda vai pra Belo Horizonte vender, mas é outra turma, morreu os velhos e a gente ficou no lugar dos velhos, já morreu muita da minha idade também, as velhas vão morrendo e os filhos vão ficando no lugar, sabe, é tradição.”*

Eu: “E a senhora vende o que lá hoje?”

- *“Hoje, eu fui lá, a gente vende verdura, fruta, vende doce, vende ovo...”*

Eu: “Onde?”

- *“Lá na Floresta, na Rua Ponte Nova com Salinas, cruzamento ali de Jacuí com Salinas e Ponte Nova, é lá que a gente vende, em frente a porta da Igreja São Pedro. De terça a sábado tem gente lá... todo dia tem gente lá. Então a gente não leva, quando igual esses dias aí pra trás que deu muita chuva, acabou com as plantas, com as hortas tudo. Igual, pega de outros quintal, igual de vizinho que vende pra gente, do meu filho que tem quintal, tem gente que dá pra gente...então é assim. Doce mesmo eu desde 9 anos que fazia pra vender, pra ajudar mamãe que a gente morava numa casa de pau a pique com cipó tampado de barro, e dois cômodos só, mamãe nos criou assim, mas era oito filhos. Aí depois que eu cresci, eu fui trabalhar na roça, que eu falei: Mamãe, vão fazer uma casa, e ela disse uai tem jeito não minha filha, nós vão é passar fome, de jeito que nós vai fazer...falava o Belo, num falava Belo Horizonte não, de que jeito que nós vai pro Belo vender essas coisas aí nós vai arrumar um jeito de fazer casa... Ah não, nós vai fazer sim mãe, Deus vai ajudar que nós vai fazer. Aí minha filha, eu era solteira ainda, eu mais mamãe fizemos uma casa de quatro cômodos, é de quatro cômodos, aí depois que eu casei e os meus meninos ficaram grande é que eles fizeram essa casa” (Entrevista realizada com Dona Doralice, janeiro de 2012).*

Assim, as *balaieiras* são parte de uma teia de trocas de produtos, bem como figuras importantes na constituição da comunidade nos seus vínculos estabelecidos em Belo Horizonte. As *balaieiras* estabelecem uma rede constituída e alimentada há gerações. Rede esta que configura uma territorialidade interessante que extrapola os limites físicos-geográficos da comunidade. Outro ponto interessante é o fato de elas serem, em sua maioria, mulheres, o que configura uma rede de fluxo de mulheres; são elas que extrapolam mais longinquamente, temporal e espacialmente falando, os limites da comunidade, trazendo novidades e perspectivas para a comunidade como um todo. O ônibus das balaieiras, o 4125, vai e vem de Pinhões diariamente repleto de balaios e trouxas de roupas e regado de boas conversas e risadas, um espaço de interação e socialização.

Desse modo, o mote das tramas que tecem histórias de Pinhões permitiu-nos articular elementos e dimensões historicamente constituídas e ainda vivos no cotidiano dos moradores. Vivos principalmente por meio das relações que os constituem e os perpetuam. Mais adiante, no próximo capítulo, vamos nos enveredar nas tramas que conformam uma dimensão estritamente relevante na constituição de Pinhões, as 'famílias'. Uma dimensão que atravessou vários elementos, práticas e experiências analisadas neste capítulo e que incorpora, em si mesma, limites e possibilidades da 'produção do lugar', seja na conformação de territorialidades estritamente articuladas, seja na promoção das festas e das dinâmicas do cotidiano, produzindo e reproduzindo histórias.

## CAPÍTULO 2

### “Aqui é tudo parente”

#### 2.1 Família: anotações teóricas

Sobre as histórias construídas no capítulo anterior, foi possível observar a centralidade da família nas configurações sócio-históricas de Pinhões. Nesse primeiro momento, elas aparecem no sentido família-nome, de modo que são identificadas com uma localidade na qual habitam e com a localidade/família para a qual trabalhavam. Fica explícito, assim, uma primeira significação da noção de família em Pinhões, a família vinculada a uma localidade, à região que habita, em consonância com a identificação com a família/localidade/fazenda para a qual trabalhava, ou em alguns casos ainda trabalha. Algo comumente observado por pesquisadores, principalmente em situações de campesinato (GALIZONI, 2000; COMERFORD, 2003; para citar dois interessantes trabalhos). A família, para além das associações família/nome/localidade/fazenda, é uma dimensão central nas configurações sociais do campesinato, sendo eixo principal de organização socioeconômica (WOORTMANN, 1983; WOORTMANN, 1990) e assumindo forte relevância nas configurações do grupo. Dentre os elementos que revelam algumas dimensões de campesinidade nas configurações sócio-históricas de Pinhões, a família recorrentemente aparece como forte dimensão de sociabilidade nos discursos e nas práticas dos moradores da ‘produção do lugar’. É nesse sentido que optamos por trabalhar com a categoria família, e para tanto é importante situarmos o que estamos chamando de ‘família’, o que foi feito a partir das ‘definições’ dos moradores sobre a palavra, tanto em nível do discurso como em termos práticos.

No âmbito da Antropologia e da Sociologia há uma vasta produção sobre família, o que nos permite um amplo trânsito sobre o seu uso como categoria êmica e analítica, com subdivisões temáticas que abordam a ‘família rural camponesa’ ou as ‘famílias’ urbanas de classe média (FILHO, 1982), e/ou baixa, classificadas como populares ou mesmo como ‘famílias pobres’ (SARTI, 1994), e mesmo estudos sobre ‘família negra’:

No Brasil, as ideias sobre miscigenação e de democracia racial permitiram às ciências sociais construir o objeto ‘família’ a partir de uma representação dominante, a família patriarcal, na qual a organização familiar dos escravos e seus descendentes é pensada somente como um componente agregado à família patriarcal branca (Samara, 1987). Nesse contexto, o tema ‘família’ – tanto quanto o de raça e de nacionalidade – foi central para a constituição de um discurso acadêmico nacional sobre práticas culturais da sociedade brasileira (MARCELIN, 1999, p.53, nota de rodapé 01).

Grande parte dos estudos sobre família no Brasil se debruçou sobre a preocupação em definir modelos de família entendida como ‘família nuclear’, ou ‘família elementar’, ou seja, um casal e sua prole co-residentes, com modelos que definiriam o que seria a ‘família brasileira’<sup>41</sup>, um modelo que pressupõe o ícone da ‘família patriarcal’ e suas exceções (ALMEIDA, 1986; WOORTMANN, 2002; COMERFORD, 2003). Uma primeira grande leva dos estudos realizados com e sobre família e campesinato esteve envolvida com a tendência de análise que aborda a família sobre o viés da economia, definindo economia camponesa aquela que tem como mote uma organização familiar<sup>42</sup>. Já numa tendência crítica a esses argumentos, muito se preocupou em definir diferenças entre o que seriam grupos domésticos (nas definições propostas por CHAYANOV, 1966) e ‘família nuclear’ ou ‘elementar’ e a ‘família extensa’, entendendo o primeiro, grupo doméstico, no caso da construção de um modelo do campesinato brasileiro, como “as pessoas que pertencem a uma unidade doméstica, compartilham uma casa e uma cozinha; e que trabalham conjuntamente” (ALMEIDA,

---

<sup>41</sup> De maneira alguma pretendemos dar conta aqui da vastidão desse campo de conhecimento. Pretendemos apenas apontar a existência desse campo e apresentar alguns debates possíveis com a literatura disponível. Para um panorama geral da produção, Marcelin define duas grandes linhas, resumidas brevemente nessas duas citações (MARCELIN, 1999): “No caso brasileiro pode-se periodizar a produção intelectual sobre família, sem muita arbitrariedade, em dois momentos: (1) aquele anterior a década de 70, marcado pela hegemonia da figura-modelo ‘família patriarcal’, elaborada principalmente a partir dos trabalhos de Freyre (1977 [1930], 1936) e Cândido (1951, 1964). [...] o conceito de família patriarcal daria conta da sociedade brasileira como um todo. Como Samara percebeu, a ‘família branca’ seria uma vasta parentela que se distribuiria verticalmente, através da miscigenação, e horizontalmente, através dos casamentos entre as elites brancas (1987:30). [...] A produção posterior aos anos 70 é marcada por um questionamento da pertinência do modelo patriarcal para dar conta não só da sociedade colonial, mas também do conjunto da sociedade brasileira contemporânea, em sua variabilidade regional, intra e inter-classes (Corrêa, 1982; Graham, 1976; Samara, 1983,1987; Slenes, 1983).” (MARCELIN, 1999, p.53, nota de rodapé número 02.)

<sup>42</sup>

Esses estudos seguem uma tendência estabelecida por Chayanov (1966), que trabalha a noção de ciclo evolutivo do grupo doméstico, indicando uma lógica centrada no modo de produção doméstica que possibilita a reprodução social e econômica do grupo.

1986), podendo ser identificadas como um grupo econômico no sentido de se configurarem uma unidade de consumo e de trabalho, com preocupações no âmbito da produção econômica e da reprodução do grupo, assumindo ciclos sobre os quais a família aparentemente se situa como unidade pressuposta e estática. A crítica se faz no sentido da definição de família a partir de elementos e aparatos ‘externos’ que a conformam; no caso do campesinato brasileiro as alternativas de manutenção da propriedade ou estratégias vinculadas à escassez de terra (ALMEIDA, 1986; WOORTMANN, 2002).

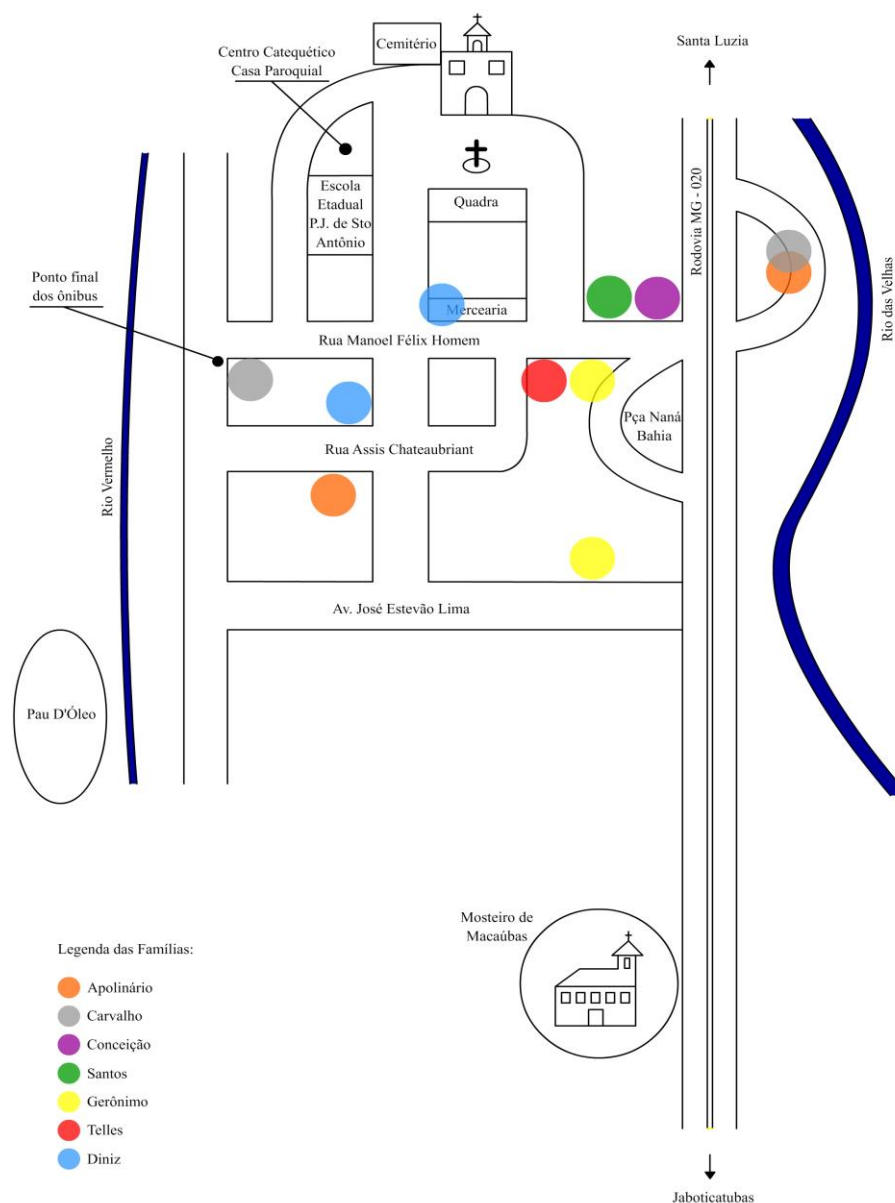
Acredito que é importante tomarmos como ponto de partida nessa literatura o sentido de se pensar que a família não se reduz a um estudo de genealogias de parentesco, apesar de a genealogia configurar-se como um forte princípio metodológico capaz de alcançar as dimensões êmicas da definição de família, nos possibilitando alcançar suas distintas configurações. Assim, o sistema de parentesco é construído socialmente, não se fazendo representativo de dimensões biológicas (SCHNEIDER, 1968;1972; apud FILHO, 1982, p.97). Nesse sentido, o parentesco não deve, em hipótese alguma, ser tomado como definição *a priori*. Ele, ao contrário, deve ser entendido como dimensão socialmente produzida de modo que “as pessoas são convertidas em família, talvez numa linguagem moral e ritual” (FORTES, 1970:53, apud ALMEIDA, 1986). Do mesmo modo como desenvolvido por Almeida nas análises do material desenvolvido por Seyferth (1984) sobre famílias extensas (definidas na composição de famílias-tronco ou família ramificada):

As unidades domésticas que integram esses grupos locais são em muitos casos recrutadas nas famílias extensas (isto é, incluem grupos domésticos aparentados). Mas podem ser aparentados ritualmente, ou sem vínculos de parentesco. A tendência é recrutar membros por linguagem de parentesco (primos, como termo de referência para amigo; compadre, cunhado) (ALMEIDA, 1986, p.9).

Segundo Mauro Almeida (1986), grande parte das análises sobre família camponesa propõe as famílias extensas como consequências da escassez de terra, de modo que elas estariam associadas a um resultado de estratégias ligadas a questões fundiárias, muito mais que um axioma cultural. Nesses termos, é necessário aqui definir o que estamos chamando de família, sem nos atermos à busca das causas que desenvolveram as configurações de família apresentadas pelos moradores de Pinhões,

mas buscando entender alguns dos elementos que compõem e configuram Pinhões como lugar. A família, ao que podemos observar, apresenta-se como forte elemento articulador entre dimensões de sociabilidade e de ‘produção da localidade’.

As análises formuladas pelos estudos de Mauro Almeida sobre as famílias camponesas vinculam-nas com as dimensões de trabalho e produção econômica e produziram pessoas a partir desse interesse subjacente. Essas noções foram problematizadas pelo casal Woortmann em distintos momentos, e devem ser aqui retomadas no sentido das experiências sócio-históricas que constituem Pinhões. As famílias em Pinhões são geralmente definidas em relação à região em que habitam, o que está diretamente associado com as relações de trabalho vinculadas a uma família/localidade/fazenda, como também está associado com a constituição de Pinhões a partir de vínculos estabelecidos nos sistemas de herança e do regime de terras – variando entre posse, propriedade e doação. Em certo sentido ser vizinho é ser de uma mesma família, mas para além da definição do local de morada, estabelecido por configurações de herança e casamento, a família produz-se e articula-se por meio de outros elementos que são da dimensão da relação com o sagrado, da troca e da produção de alimentos, articuladas à própria produção de parentesco.



**Figura 6: Croqui de localização das famílias raízes, novembro de 2012. Arquivo pessoal.**

A família em Pinhões assume, assim, algumas configurações que serão analisadas a partir das relações com: a) a produção de festas; b) a produção de compadrios; c) o protagonismo das mulheres e a importância dada à figura da mãe, revelando tendências de matrifocalidade; e d) as linhas de descendência. Assim, nos vemos em um campo complexo de definições que perpassam pelas experiências que constituem Pinhões numa mescla entre características rurais e camponesas e tendências de urbanização, sobre os quais estão os percursos, os movimentos e os circuitos das atividades de trabalho e aqueles promovidos pelas festas, além das várias relações que

configuram o lugar. Nesse sentido, pretendemos abordar a família nos termos trabalhados por John Comerford (2003), que propõe:

Mais do que pressupor a família como unidade de análise, as famílias são vistas como se fazendo e refazendo permanentemente umas diante das outras, em público – um público formado por famílias. [...] [o que nos permite falar] em familiarização e desfamiliarização [...] [sobre o pressuposto de que] os padrões de ação são também, sem descontinuidade, padrões de representação coletiva (COMERFORD, 2003, p. 10).

Abordaremos a família como princípio relacional organizado em termos da produção de parentesco, podendo assumir distintas formas e definições nas dinâmicas de sociabilidade, de modo que elas e suas relações estão no núcleo de uma organização social. As famílias e sua localização conformam verdadeiros mapeamentos, em que, tal qual observado por Comerford (2003) em seu estudo sobre família e sindicato, a operação de mapeamento das famílias num exercício que articula família e localidade se faz como “uma prática permanente de produção de referências mais ou menos contestáveis, que produzem um tipo de autoconhecimento dessa sociedade” (2003, p. 34). Em configurações um pouco distintas das apresentadas por Comerford, as operações de mapeamento em Pinhões acontecem em menor escala geográfica<sup>43</sup>, circunscrevendo-se, geralmente, ao próprio bairro, mas se fazem também em dimensões de comportamento cotidiano de manutenção das redes de parentesco e vizinhança, bem como na produção das festas.

A noção de família que será aqui desenvolvida extrapola, então, as definições de ‘família nuclear’, ou ‘elementar’. Ela se faz no sentido da “configuração de casas”, nos termos propostos por Marcelin (1996;1999), de modo que a ‘família’ se faz no âmbito das casas, mas também as extrapola, num exercício de ‘familiarização’ (COMERFORD, 2003). As casas e seus integrantes se constituem como núcleo na medida em que estão uns em relação aos outros. Cada casa é composta de sala, cozinha, banheiro, quartos e quintal, mas estão situadas em verdadeiros territórios de ‘parentes’. Nesses termos, as

---

<sup>43</sup> Comerford (2003) estudou as dinâmicas de família e a formação e atuação dos sindicatos rurais na região da Zona da Mata mineira, englobando em seu estudo toda uma região composta por várias localidades, bairros, vilas, fazendas, etc.

definições e os modos de uso da noção de ‘família’ em Pinhões podem ser sintetizados nos três blocos identificados por Comerford (2003) para a Zona da Mata mineira, quais sejam: “1) família nuclear (pai, mãe e filhos); 2) no sentido dos que têm o mesmo sobrenome, algo como família-nome; e 3) família incluindo tantos os consanguíneos por lado paterno e materno, como os afins também por ambos os lados, dentro de limites flexíveis que abrangem apenas os mais próximos de cada lado (que grau de proximidade é algo que só se define em cada contexto), se aproximando da acepção de conjunto de parentes” (2003, p. 35).

## 2.2 Ser vizinho e ser parente

As ‘famílias’ estão localizadas no território em verdadeiros núcleos, de modo que os vizinhos pertencem a uma mesma ‘família’. Nessa mesma frase nos é possível identificar dois usos distintos dessa noção, de modo que família caracteriza-se por aqueles que vivem na mesma casa, geralmente os pais e sua prole, mas também caracteriza aqueles que habitam um território de herança, configurando-se como tios, avós, primos, compadres, noras, cunhados, etc., em geral entre os membros de uma mesma ‘família’. Por exemplo, os termos entre os membros dos Carvalho são diretamente definidos como tio, tia, avó e avô, e se afirmam de uma mesma ‘família’, o que será possível constatar nos dados etnográficos e nas entrevistas. São também definidos por ‘terceiros’ como uma ‘família’: *sabe ali no Ambrósio mesmo, é tudo Carvalho*, operando assim pelo sentido da associação família/nome/localidade.

Por exemplo, a casa por mim alugada entre os meses de junho e julho para o desenvolvimento do trabalho de campo é de Seu Roberto, filho da Dona Cecília. A casa logo ao lado é de Dona Cecília e as próximas três casas são da mesma ‘família’, sendo a próxima casa de outro filho de Dona Cecília. Logo na sequência, a casa de sua comadre/irmã<sup>44</sup> com dois de seus filhos, além da casa da Maria Geralda, que mora com um filho solteiro, mais duas casas também da ‘família’ Carvalho, ocupando aquilo que

---

<sup>44</sup>

Os termos de referência serão apresentados e analisados com maior cuidado adiante.

seriam cinco lotes grandes<sup>45</sup>. A terra em questão é de herança dos Carvalho e foi estabelecida a partir do primeiro casamento de Maria Dolores Rodrigues com Antônio Carvalho, gerando a seguinte prole: Juvenal Alves Carvalho, Euclides Alves Carvalho e Cecília Alves Carvalho. A ‘configuração de casas’ apresentada é de herdeiros das terras de Juvenal Alves Carvalho, que de seu casamento com Teresa Alves de Carvalho gerou a prole: Paulo Alves Carvalho, Fábio Sebastião Carvalho, José Afonso de Carvalho, Benta Carvalho e Maria Carvalho. Desses filhos apenas Benta não vive nas terras de herança, pois, ao se casar, foi habitar as terras da ‘família’ do marido, localizada em uma região de Pinhões conhecida como Pau D’óleo<sup>46</sup>. Ao que tudo indica, Antônio Carvalho veio da região de Lagoa Santa para trabalhar nas fazendas da região de Pinhões, onde se casou com Maria Dolores Rodrigues, filha de Maximiliano Rodrigues Diniz, adquirindo as terras da esposa. Os filhos de Maria Dolores Rodrigues Carvalho – nome de casada, resultante de seu primeiro casamento<sup>47</sup>, receberam parte de suas terras como herança, onde hoje estão localizados os Carvalho, descendentes de Juvenal Alves de Carvalho<sup>48</sup>, de modo que as terras herdadas por Euclides Alves de Carvalho e Cecília Alves Moreira<sup>49</sup> também se localizam na região do Ambrósio, estabelecendo outras ‘configurações de casas’.

---

45

Lotes de aproximadamente 620 metros cada, assumindo um formato retangular.

46

Pau D’óleo localiza-se na outra margem do Rio Vermelho e se configura como uma região de pequenos sítios, chácaras e roças. É possível observar a localização de Pau D’óleo, ou mata Virgem, como também é conhecido no recorte de mapa apresentado na página 58.

47

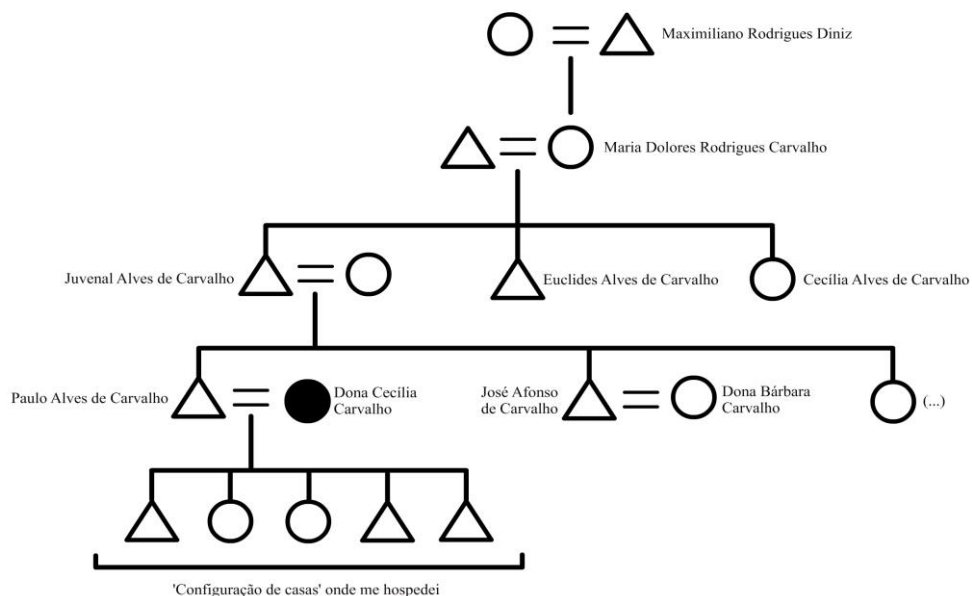
Maria Dolores Rodrigues Carvalho ficou viúva e realizou um segundo casamento, tornando-se Maria Dolores Rodrigues Diniz e gerando uma nova prole, ou ‘geração’, como os moradores de Pinhões denominam, os Diniz.

48

‘Configuração de casas’ que estamos analisando aqui.

49

Nome de casada. Cecília Alves Carvalho casou-se com Olinto Moreira, assumindo o nome do marido. A prole de Cecília e Olinto assume o sobrenome Moreira e habita os lotes localizados, como os Carvalho, no Ambrósio. As casas dos Moreira estão do outro lado da Rua Manuel Félix Homem, logo em frente à ‘família’ Carvalho.



**Figura 7: Genealogia da família Carvalho, dezembro de 2015. Arquivo pessoal.**

Dona Cecília, originária de Angu Duro, uma região próxima de Pinhões, casou-se com Paulo Afonso Carvalho e, como parece ser a tendência no sistema de parentesco em Pinhões, foi habitar as terras da ‘família’ do marido. O mesmo aconteceu com Dona Bárbara, irmã de Dona Cecília. Ambas casaram com dois irmãos<sup>50</sup>, Paulo Alves Carvalho e José Afonso Carvalho:

*“Isso tudo era terra do pai dele. O pai dele chamava Juvenal Alves de Carvalho e a mãe dele chamava Teresa Alves de Carvalho. Então daquela esquina ali do ponto do ônibus até ali na **comadre** [comadre Cecília – o status de comadre supera o de irmã]<sup>51</sup>, até ali onde você mora, sabe, saiu pra ele de herança. **Ele era filho de vovó Losinha**, [...] acho que ela chamava era Dolores, acho que era, então ela tinha um terreno grande, [...] aí dividiu com os filhos, e ele ficou com essa parte,*

<sup>50</sup> O casamento de dois irmãos com duas irmãs não parece ser uma regra. No entanto o casamento entre primos se faz comum em Pinhões, num movimento quase inevitável, uma vez que os moradores possuem, em algum nível, vínculos de parentesco, constituindo-se como primos.

<sup>51</sup>

Ponto esse que será observado com maior cuidado adiante, ainda neste capítulo.

*essa parte aqui ficou pra ele. Aí, ele, e os filhos também, que já estava tudo grande, aí dividiu os lotes, o de lá pra, o de lá era deles, aí ficou pra uma filha e pra um filho ali, pra mim aqui, pra comadre Cecília ali. Aqui era herança, aí eu tava falando que o pai do meu marido separou um lote pra cada filho, daqui vai lá embaixo até o brejo, aí ficou cada um morando aqui. Os meus filhos, um mora aqui (aponta pro lado), outro mora aqui (aponta pro fundo do quintal) e os outros cada um foi arrumando seus lotes. O Jésus mora ali pra frente. Você viu uma casa azul de varanda, ele comprou o lote e fez a casa e tem a Teresa, essa que tava aqui, é só ela de moça, mora lá em cima, o marido comprou lote e construiu. Eu tenho mais dois filhos que moram em Santa Luzia, no industrial americano, eles lá é parede e meia igual eu e os meus filho aqui. E lá é dois irmão, é só o muro que separa. Eles também compraram lote e construíram” (Entrevista realizada com Dona Bárbara, junho 2014).*

Ao que se pode ver, mais de uma casa ocupa aquilo que seria um lote grande. A casa que aluguei, por exemplo, compartilhava o quintal com a casa de Dona Cecília, quando quem nela habitava ainda era seu filho Roberto, sua esposa e sua prole. Ao colocar a casa para alugar, Seu Roberto fechou o quintal da casa, proporcionando maior privacidade para ambas as casas. Algo que não acontece nos lotes compartilhados entre membros da mesma ‘família’. Do quintal da casa de Dona Cecília é possível ter acesso à casa de seu filho mais velho através de um portão, sem a necessidade de passar pela rua. O mesmo acontece entre Dona Bárbara e seus filhos, que construíram junto ao seu lote. Quando o quintal é cercado – nunca murado em se tratando de mesma família, há um portão de acesso direto às casas, sem a necessidade de se passar pela rua. Essa ‘configuração de casas’ permite relações de intimidade entre os membros de distintas casas, no sentido da construção de redes de ajuda e solidariedade, realizadas na maior parte das vezes pelas mulheres no exercício do serviço doméstico e no cuidado com as crianças. Giovana é filha de Roseli, que vive junto com o marido na casa de sua mãe. Como Roseli trabalha em Belo Horizonte, é Marilene que auxilia Dona Cecília na preparação do almoço<sup>52</sup>, além de arrumar a Giovana para escola. Nesse sentido,

---

<sup>52</sup> Roseli pré-cozinha os itens do almoço na noite anterior a fim de facilitar os preparativos, já que Marilene também tem que se haver com a preparação do almoço em sua casa, bem como os demais serviços domésticos.

Marilene fica atenta também para prestar algum tipo de socorro à Dona Cecília e à Giovana, por ser Dona Cecília uma senhora de idade. Além dessa rede de ajuda, na ‘configuração de casas’ são estabelecidas também redes de trocas de mudas de plantas, ornamentais e medicinais, bem como uma rede de trocas de comidas e receitas. Este é um exemplo que não se restringe aos Carvalhos, replicando nas outras ‘configurações de casas’ que promovem ‘familiarização’<sup>53</sup>.

Entendamos, assim, por ‘configuração de casas’:

A casa só existe no contexto de uma rede de unidades domésticas. Ela é pensada e vivida em interrelação com as outras casas que participam de sua construção no sentido simbólico e concreto. Ela faz parte de uma configuração. [De modo que] a vida doméstica é produzida e articulada na linguagem das redes de apoio entre agentes familiares. A configuração – que é a representação analítica de um dispositivo de posições articulando redes de casas – se dá em um ‘território’ histórica e socialmente construído. [Ela, a configuração de casas] não se refere a um conjunto imediatamente localizável. Ela não corresponde ao conceito de ‘família extensa’<sup>54</sup> (MARCELIN, 1999, p. 36 -37).

Morar ao lado, ou melhor, ser vizinho, é quase uma extensão ‘natural’ do parentesco, quando são compartilhados ‘lugares/termos’ definidos pela linguagem de parentesco que configuram uma mesma ‘família’. No entanto, como é ser vizinho sem ser ‘parente’? Digo parente no sentido de estar localizado em uma linguagem de parentesco. Ao decidir que alugaria uma casa para a realização do trabalho de campo em Pinhões, ponderei, já intuindo a relevância das famílias na configuração e constituição de Pinhões como lugar: Assumir uma casa em vez de ser acolhida na casa de uma família me proporcionaria maior liberdade e fluidez na realização das

---

<sup>53</sup> Em 2010 – em contexto de um trabalho para a disciplina de Metodologia Quantitativa I - apliquei alguns questionários em Pinhões com o intuito de identificar algumas dimensões das atividades de trabalho dos moradores. A proposta foi aplicar um questionário por domicílio. Durante a aplicação ficou claro que moradores possuem uma concepção de residência, da casa de morada, que vai além do núcleo familiar convencional – pai, mãe e sua prole. Os moradores relatavam as informações de modo a incluir como moradores as crianças que apenas passavam o dia, o primo que apenas dorme na residência, além de considerar como domicílio todas as casas que co-habitam o terreno, ressaltando uma interessante noção ‘casa’ e ‘família’, uma noção dinâmica na qual é possível ‘familiarizar-se’ num movimento de ‘configuração de casas’ e numa linguagem de parentesco.

<sup>54</sup>

Neste primeiro momento estamos analisando dinâmicas cotidianas de ‘configuração de casas’ e de ‘familiarização’, entendidas como situadas sócio-historicamente. No entanto, a ‘familiarização’ e a ‘configuração de casas’ se dão em distintos momentos e dinâmicas ‘sócio-histórica-culturais’, que serão analisadas neste e no próximo capítulo.

entrevistas e nas análises a serem desenvolvidas. Acreditei que essa decisão não me vincularia a uma família específica, deixando os moradores mais à vontade para assumirem suas próprias versões sobre os assuntos e as pautas das entrevistas, além da liberdade para frequentar as diversas casas. Em grande parte minha intuição foi assertiva. Ao chegar em casa não teria de relatar quais casas visitei, com quais pessoas conversei, enfim, alugar uma casa facilitou as esquivas de algumas possíveis tentativas de controle sobre a pesquisa em curso, apesar de que em ambientes onde as pessoas se conhecem há um certo controle sobre os trânsitos, os comportamentos e os afazeres destas<sup>55</sup>. No entanto, a escolha da casa alugada foi por muitos moradores observada como afinidade com uma ‘família’, no caso os Carvalho: *Você alugou a casa lá no Ambrósio, né?, porque lá você tem mais amizade, né?! Ou mesmo: você gosta é de sossego, né? Pra morar ali no Ambrósio, mas é bom que você está do lado de Dona Cecília, ela é boa vizinha, vai te ajudar no que for preciso. Ser vizinho passa por inclusão numa rede de ajuda, desde que você seja uma pessoa de ‘bom comportamento’. Aluguei a casa pra você porque vi que você está é trabalhando e vai fazer uma coisa boa pra nós. Não alugo pra qualquer pessoa não. Você já conhece minha mãe* (Fala de Seu Roberto)<sup>56</sup>. Essas dimensões de ajuda e confiança se sobressaem ainda mais quando se está sozinho: *Mas você cozinha pra você só?! Se bem que você é vizinha de Dona Cecília e ela não vai deixar faltar nada. Deve levar é muita comida pra você* (risos) (Fala de Maria do Carmo). A mesma disposição para ajuda e auxílio identificada por alguns dos moradores em relação à Dona Cecília foi por mim claramente identificada, ou melhor, vivenciada no cotidiano do trabalho de campo, e afirmada na fala de Dona Bárbara logo no dia em que nos conhecemos: *Então você está morando logo ali, então a gente é vizinha, precisando de alguma coisa é só chamar, que vizinho é assim, um ajudando o outro*. Logo fui incorporada na rede de trocas de comidas, demorei muitos dias para cozinhar meu primeiro jantar, Dona Cecília e Roseli, assim que escutavam que eu havia chegado em casa, logo vinham me trazer um *prato de janta*. Não demorou

---

<sup>55</sup> Não vamos entrar em detalhes sobre as estratégias de vigia social do grupo. Análises interessantes sobre o tema podem ser encontradas em: FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Ed. Da UFRGS. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. E são abordadas também por Comerford (2003).

<sup>56</sup>

A fala de Seu Roberto denota também uma expectativa sobre a produção do meu trabalho, expectativa esta, acredito, situada na concepção de ajuda mútua, no sentido de que estamos te auxiliando para você desenvolver um trabalho sobre nossa comunidade, então é sua – no caso minha – obrigação produzir algo que nos auxilie, que seja produtivo pra nós, moradores de Pinhões.

muito pra Marilene me trazer uma vasilha de canjica, pra Cida, nora de Dona Bárbara, me entregar uma porção de broas, esfera que vou retomar mais adiante. Comecei então a devolver as vasilhas também com alguns quitutes, claro que de menor proeza, e a levar algo de comer sempre que fosse convidada para assistir aos jogos do Brasil na Copa do Mundo na casa das vizinhas. Apesar de não estar localizada na linguagem de parentesco, a não ser pelo denominativo amiga, fui minimamente incluída nos circuitos e nas redes de trocas dessa ‘configuração de casas’.

Nessas ‘configurações’ as casas constituem o núcleo de uma ‘família’ que se estabelece nas relações com as outras casas e tecem uma linguagem de parentesco efetuada nos planos de ação entre os sujeitos localizados nessa linguagem. Ao habitar o núcleo familiar do marido, as mulheres são incorporadas na ‘família’ dele. Em um primeiro momento a incorporação se dá no recebimento do sobrenome do marido. Como nos foi possível observar com Maria Dolores Rodrigues, que se tornou Maria Dolores Rodrigues Carvalho e que, com a viuvez e o segundo casamento, se apresentou como Maria Dolores Rodrigues Diniz, e também com as demais mulheres apresentadas anteriormente, por exemplo, a Cecília Alves Carvalho se tornou Cecília Alves Moreira. Para além de receber o nome da família do marido, essas mulheres são incorporadas na linguagem de parentesco da ‘família’ do marido no momento em que os parentes do marido se tornam também seus parentes. Marilene, por exemplo, se refere à Dona Bárbara como tia Bárbara; Dona Bárbara se refere à Maria Dolores – avó de seu falecido marido – como vovó Losinha<sup>57</sup>. O mesmo se observa em outras ‘configurações de casa’. Joana me explica que Dona Cecília é sua tia duas vezes, primeiro porque ela se casou com Maurinho, sobrinho de segundo grau de Dona Cecília, e segundo porque, depois de viúva, Dona Cecília, casou-se com um tio de Joana. Nesse sentido, há uma produção extensa e intensa de ‘familiarização’, produzida por meio e a partir dos casamentos, assumindo linguagens que produzem vínculos e ligações de parentesco entre o parente aliado – aquele pertencente à outra ‘família’ e com o qual se casa, no caso a mulher e a ‘família’ do marido. “Trata-se, se continuamos preocupados em não reificar tipos de família, de entender como se constroem para além dos muros da casa e

---

<sup>57</sup> Losinha era o apelido de Maria Dolores. Um hábito recorrente em Pinhões e que se apresentou a mim como uma certa dificuldade em tecer as genealogias, pois muitas pessoas são lembradas pelos seus apelidos, não se conhecendo, em grande parte delas, o nome de registro. “*Eu sempre perguntava minha mãe como é que chamava seu avô? Ah...Seu Bembém! Mas não me falava o nome dele não*” (Maria do Carmo, julho 2014).

da cerca do quintal conjunto de pessoas que se pensam na linguagem do parentesco” (ALMEIDA, 1986, p. 11).

A incorporação da mulher na gama de parentesco do marido pode produzir, inclusive, uma sobreposição de vínculos de parentesco. No caso da relação de Dona Cecília e Dona Bárbara, o domínio de incorporação na ‘família’ do marido se torna altamente explícito no momento em que elas se assumem primeiro comadres, antes de irmãs. O status de parentesco assumido após o casamento supera e produz, no âmbito da linguagem de parentesco, o vínculo de consanguinidade. Retomemos, para exemplificar, a frase de Dona Bárbara já apresentada em um trecho de entrevista citado: *Então daquela esquina ali do ponto do ônibus até ali na comadre [Dona Cecília], até ali onde você mora, sabe, saiu pra ele de herança.* E, em se tratando de linguagem de parentesco, onde as definições e nomeações devem ser reciprocamente reconhecidas, Dona Cecília também se dirige à Dona Bárbara nos mesmos termos: *Ah...então você estava lá benzendo com comadre Bárbara? Eu e comadre Bárbara somos irmãs! Você sabia?*

### **2.3 Extrapolando a vizinhança: compadres e comadres**

Chegamos aqui em um ponto delicado da análise, nos domínios e nas definições do compadrio, uma denominação que articula os moradores das mais variadas maneiras e que pode ser entendido dentro das dinâmicas de ‘familiarização’. O compadre pode ser, como o caso do exemplo analisado anteriormente, alguém muito próximo a ponto de pertencer, digamos, quase ‘naturalmente’ a uma mesma ‘família’ – são vizinhos, habitam a mesma terra de herança, mas em princípio é um elo que articula duas ‘casas’ na composição de uma ‘configuração de casas’. Dona Cecília e Dona Bárbara foram cada uma delas incorporadas à ‘família’ do marido e compuseram com eles suas ‘famílias,’ que estão articuladas em uma linha de descendência patrilinear e em uma tendência virilocal que definiu, por meio da herança, seus locais de moradia. Nesse sentido, o compadrio que articula as mulheres aliadas – vindas de outras ‘famílias’ - nessa ‘configuração de casas’ é o elo entre as cunhadas. O mesmo se dá entre cunhado e cunhada e entre cunhados. Ao informar da residência de Dona Benta, por exemplo,

Maria Geralda exclama: *Oh gente, você foi em Pau D'óleo? Queria mandar um abraço pra comadre Benta!* Benta é irmã do falecido marido de Maria Geralda, configurando, assim, como sua cunhada – um termo que inclusive escutei dos moradores apenas no contexto de explicação da categoria de compadre -, é sua comadre. E apesar de não ser vizinha – vive em Pau D'óleo, nas terras da 'família' de seu marido, é da 'família'. Os processos de 'familiarização', portanto, extrapolam a 'vizinhança'.

Configuram-se compadres e comadres os vínculos de madrinha e padrinho. Se uma mulher batiza o seu filho(a), vocês se fazem comadres ou compadres, no caso de homens. As madrinhas e os padrinhos de batizado católico, de crisma e de formatura também extrapolam as responsabilidades para com seus afilhados, estendendo os laços para com os irmãos deste. *Você está morando do ladinho de dindinha Cecília! Oh gente, Dona Cecília é sua madrinha? Não, ela é madrinha da minha irmã, mas a gente chama ela de dindinha também!* (Márcia, julho 2014). Este fato articula ainda mais os núcleos familiares, trabalhando no sentido de 'familiarização'. Compadres e comadres podem ser identificados como da mesma 'família', e se não o são em algum nível por laços biológicos, o são por 'consideração'. Passo na casa de Roseli para devolver uma vasilha de plástico e comento que no dia anterior passei na casa de Sinhá – que mora na parte baixa de Pinhões, próximo à rodovia – mas não a encontrei em casa e que estava querendo comprar um queijo na mão dela. Roseli logo de pronto exclama: *Na casa de Sinhá? Espera aí que vou ligar pra ela, daí a gente encomenda um queijo pra você. Alô?! Comadre Sinhá?! Tudo bem com a senhora? Tem queijo aí? Guarda um pra Lúnia, que amanhã passo com ela de manhã pra buscar!* Logo pergunto: Sinhá é sua comadre? Como é que é isso, Roseli? *A Soninha, filha de Sinhá, é madrinha de Giovana [filha de Roseli] e muito minha amiga, por isso Dona Sinhá é minha comadre.* Assim, Sinhá, de alguma forma, ao participar de uma linguagem de parentesco também se liga à 'família' de Roseli, aos Carvalhos, apesar de participar de outros vínculos de vizinhança e parentesco, produzindo sua própria família, os Araújo.

Na gama de compadres e comadres estão ainda aqueles que se fizeram muito amigos e, portanto, devem ser 'familiarizados'. Chego para assistir à missa de domingo pela manhã e encontro Seu Onofre Telles sentado aos pés do cruzeiro da praça da igreja. Bom dia, Seu Onofre! A missa parece que vai atrasar um pouco. *É, até parei aqui um pouco pra poder descansar, não tô aguentando muito esforço mais!* Isso mesmo, é bom

descansar um pouco. Logo embalamos uma conversa sobre como Seu Onofre, em seus tempos de juventude, corria essas serras: *Quando mais novo eu ia em peregrinação até a Serra da Piedade, já fui a pé, a cavalo, de bicicleta e de condução...* Nesse meio tempo da conversa chega Dona Mercês Apolinário e nos cumprimenta. De pronto Seu Onofre responde: *Tudo bem, comadre Mercês! Comadre Mercês também ia nessas caminhadas!* Uai, vocês são compadres? Pergunto. Dona Mercês logo responde: *É, tomamos muita amizade, aí somos compadres!* Dona Mercês também é comadre de Dona Cecília, segundo elas pelo mesmo motivo, a amizade. Ao chegar em casa encontro com Dona Cecília sentada à porta de sua casa, esperando o ônibus. Nos cumprimentamos. Ela vê uma dúzia de ovos caipira na minha mão e pergunta: *Gente, que beleza, é ovo caipira?! É sim, encomendei na mão de Dona Mercês. Oh gente, comadre Mercês, da próxima vez você manda um abraço meu pra ela.* Mando sim, vocês são comadres? *É, nós somos muito amigas!*

Portanto, a categoria de compadrio articula pessoas de núcleos familiares distintos, produzindo uma interessante dinâmica de ‘familiarização’, que deve ser mantida pelas relações de amizade, de ajuda mútua e de solidariedade. Os compadres e as comadres têm responsabilidades uns com os outros, responsabilidades articuladas, por exemplo, nas considerações com a relação, observadas na gama de abraços que me indicaram corresponder: *Da próxima vez manda um abraço meu pra ela!* Essas responsabilidades com a relação devem ser cuidadosamente alimentadas para manter a dinâmica de ‘familiarização’, observadas também, por exemplo, em situações de doença, de velório, onde esses vínculos são explicitados nas assistências prestadas entre as pessoas. *Aqui em Pinhões é muito bom de se viver, a gente conhece as pessoas e quando precisamos de ajuda ‘todos’ se juntam* (Dona Bárbara). Ao passar por um delicado processo de doença, Dona Facinha, por exemplo, ficou alguns meses acamada, e para viabilizar a perpetuação da dinâmica das atividades de sua casa, onde viviam Dona Facinha e Seu Martim, uma grande rede de ajuda, composta principalmente por mulheres, foi montada, englobando suas filhas e noras que se revezaram no cuidado com a casa. Suas comadres/amigas *balaieiras* também entraram na rede de ajuda para sustentar a perpetuação de suas atividades de trabalho, recolhendo com Seu Martim, marido de Dona Facinha, os produtos para a venda em Belo Horizonte, sustentando, assim, sua rede de clientela e parte da renda da ‘casa’. As relações de parentesco,

portanto, estão inseridas em dinâmicas de 'familiarização' fundadas na reciprocidade. Não observados os termos de estabelecimentos e manutenção das relações, potencialmente produziram-se, assim, as dinâmicas de 'desfamiliarização'.

Os processos de 'desfamiliarização' podem ser constatados principalmente no âmbito das articulações políticas com representantes do poder legislativo local, sobretudo em relação aos vereadores. Ao longo destes anos que conheço Pinhões, pude observar a presença ativa de pelo menos três vereadores. A presença deles é explicitada em faixas de agradecimento instaladas na comunidade durante os dias da Festa de Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, e esses agradecimentos variam de acordo com a família responsável pela festa e seu vereador associado. Essas articulações entre vereadores e 'famílias' também podem ser observadas nas reuniões da Associação das Mulheres que, em princípio, assume a opção de não se vincular diretamente aos vereadores e deputados locais, com a afirmativa de que tal articulação em contextos da não atuação do vereador seria prejudicial para as atividades da associação e também devido a alguns desentendimentos com vereadores locais que assumiram como suas as conquistas alcançadas pela associação. Nesses processos, pessoas identificadas como de uma mesma 'família' são identificadas como de outra 'família' pela associação com outro vereador, por exemplo, pessoas 'familiarizadas' pelo processo da rede de reciprocidade da troca de comidas, que será analisada no próximo tópico, são 'desfamiliarizadas', ou seja, consideradas como outra 'família' na articulação com um vereador distinto do 'ego' sob referência no discurso. Essas articulações justificam, inclusive, as reuniões da associação, que contam com um pequeno número de participantes convocados. Por exemplo, alguns membros não foram convocados para a reunião em que discutimos o projeto de urbanização, já apresentado no primeiro capítulo e que será retomado mais adiante no capítulo quatro, sob a justificativa de que são diretamente articulados com vereadores que não poderiam, ainda nesse contexto, saber que a comunidade está ciente da aprovação do projeto, tampouco das possíveis decisões tomadas pelo grupo, o que revela uma condição de divergência de posicionamentos entre os membros e as 'famílias' da comunidade sobre a construção de um projeto próprio de futuro.

## 2.4 “Amor, só de mãe mesmo”

Na esteira do protagonismo das mulheres como interlocutoras nas negociações políticas, quer seja com a Igreja Católica ou com as instâncias da prefeitura, via Associação Cultural das Mulheres, são as mulheres as principais articuladoras e mantenedoras das tramas entre 'famílias'. Conforme apontado nos tópicos anteriores, as 'configurações das casas' produzem e são produzidas por dinâmicas de 'familiarização', nas quais as mulheres são um forte eixo de articulação e produção, assumindo dinâmicas que apontam para tendências de matrifocalidade. Tomamos por tendências de matrifocalidade um discurso operante das relações no qual as mulheres são protagonistas de uma verdadeira rede de articulação entre distintos núcleos familiares, ou melhor dizendo, entre distintas 'casas'. As “redes de parentesco são em boa medida organizadas por mulheres [e] essas redes são estratégicas” (WOORTMANN, 2002). Ao serem incluídas na 'família' de seus maridos por meio dos mecanismos de linguagem e de virilocalidade já apontados, as mulheres assumem tramas que articulam 'famílias' e, neste contexto, "a noção de família diz respeito à 'casa', e não a uma família nuclear". As mulheres assumem uma verdadeira rede de solidariedade para se manter no novo espaço, como também para manter os vínculos com sua 'casa'/'família' de origem. Além de participar das 'famílias' de seus maridos, elas assumem obrigações que sustentam seus vínculos com suas próprias 'famílias', ocupando, assim, um lugar de extrema relevância nas dinâmicas de 'produção do lugar'.

No circuito de trocas de comidas que sustentam a vizinhança/família, as mulheres, além dessas trocas, mantêm uma rede de troca que inclui seus familiares consanguíneos. Um exemplo é a canjica deliciosa de Marilene, da qual recebi uma vasilha e, conforme analisado anteriormente, tive a oportunidade de experimentar na casa das vizinhas, o que sustenta um processo de 'familiarização', pois também foi gentilmente ofertada para sua 'família' – de Marilene, habitante da parte baixa de Pinhões. Algumas horas após eu ter sido presenteada com a canjica, encontro com Marilene caminhando com uma sacola em direção à parte baixa de Pinhões e, conforme o costume das pessoas que se conhecem, nos cumprimentamos e trocamos informações sobre nossos afazeres: *E aí Lúnia? Já caminhando?! É, uai, vou correr trecho (risos),*

aproveitar pra fazer mais algumas entrevistas. E você Marilene? *Estou indo levar canjica pra minhas sobrinhas na casa da minha irmã e pros meus irmãos solteiros. Eles moram todos lá embaixo, lá em casa, onde mãe morava.* A frase de Marilene denota mais uma vez a vinculação entre família/localidade, revelando uma outra 'configuração de casas', que por meio do circuito de reciprocidade de visitas e troca de comidas articulam-se, conformando outras 'configurações de casas' e 'familiarização'.

Esse movimento não é exclusivo de Marilene em relação à sua 'família'. Maria Geralda também visita a casa do seu pai com frequência e oferta a ele seus quitutes. Também o faz Cida aos seus pais e irmãos solteiros, ofertando suas broas, seus bolinhos e suas quitandas. As comidas são ofertadas geralmente para as irmãs, os pais ou os irmãos solteiros, ou então se fazem diretamente endereçadas às cunhadas, na configuração de relações de compadrio. Acredito que ofertar uma comida para uma casa 'chefiada' por uma mulher com a qual não se tem vínculos diretos possa se configurar como 'desrespeito', ou 'desonra'. Não se oferta uma comida para um irmão casado, oferta-se para uma comadre. Entre os discursos que permeiam a reciprocidade da troca de comidas são sempre frisados os endereçados, *irmãos solteiros* ou *comadres*. O vínculo de reciprocidade em relação à troca de comidas é, assim, realizado entre mulheres ou entre consanguíneos sem a presença de afins. Os irmãos casados pertencem a uma outra ordem de 'configuração de casas'. Há uma mulher 'afim' na 'chefia' da 'casa' desse irmão, e isso impõe novos vínculos de relação; troca-se, então, com a comadre. Essa observação ressalta uma certa ética em relação aos contatos e vínculos estabelecidos entre mulheres e homens, como apontado anteriormente, no qual após o casamento alguns dos vínculos com o irmão são mediados pela cunhada na linguagem do compadrio. Essa pode ser entendida como mais uma estratégia de 'familiarização' assumida pelas mulheres em sua condição de 'estrangeira' na configuração geral de virilocalidade. Construir uma rede de mulheres atribui a elas próprias uma condição especial nas tramas de 'familiarização', de certa forma compensando a situação de virilocalidade e articulando ainda mais as 'configurações de casas'.

Nas linhas da trama que configuram tendências de matrifocalidade está, por exemplo, a explicação de Dona Esther sobre o surgimento de Pinhões, uma explicação que aciona a produção de uma genealogia que remonta a uma ancestral, Sá Aninha, e que mais uma vez coloca a noção de 'família' no cerne da produção do lugar. Ao acionar

a genealogia para contar a história da formação de Pinhões, Dona Esther coloca sua família como lócus central da dinâmica de formação do lugar, um movimento também possível de ser observado na produção das festas em Pinhões, onde as 'famílias' assumem distintas versões sobre si e sobre a história do lugar. Uma vasta produção de narrativas endereçadas<sup>58</sup>, assumindo as festas como uma verdadeira gramática local, como o idioma da identidade. Vamos ao relato de Dona Esther:

*Bom, eu procurei saber a origem da minha família. A família do meu pai eu procurei saber os antepassados, então eu fui até uma mulher chamada, eu sei que o nome dela real era Ana. Essa Sá Aninha, ela deu origem a família Azevedo, que é a minha que tem muito pouca gente, [...] porque a Sá Aninha foi casada com um homem chamado João José e esse João José foi numa festa do Divino em Macaúbas e dizem que foi morto lá [...] Essa Sá Aninha inventou de ter outro filho com o nome de Marçal, [...] e esse Marçal deu origem à família Diniz, que é lá do Ambrósio. O povo lá. Aí gerou a família Diniz, depois a Sá Aninha teve outro filho por nome de Luciano, esse Luciano gerou a Pereira. Então a própria Sá Aninha tinha uma geração com o nome Azevedo, a outra com o nome Diniz, eu não sei se é cada homem que ela arrumava, e esse Luciano gerou os Pereira. Então esse não foi o primeiro morador daqui não, você entendeu?, ele não foi o primeiro, é descendente de escravo, sim, porque naquela época todo negro era escravo, então não tem onde escapular. E depois foi mestiçando, né? Que foram casando, procurando mulheres brancas, né?, pra casar e tudo, então já foi misturando as raças. (Entrevista realizada com Dona Esther, agosto de 2012)*

O movimento identificado por Dona Esther, de uma ancestral responsável pela formação de três 'famílias', ou *gerações*, é interessante também no sentido de revelar uma prática comumente observada pelos moradores em suas narrativas sobre as 'famílias' que constituem Pinhões, qual seja, o fato da existência de muitos *filhos sem pai*.

*E, das primeiras famílias do, do meu avô, que eu sei, que eles falam que era uma família numerosa, mas, assim, tinha a minha bisavó, não tataravó, né?, tinha muitos filhos, e era cada um de um pai, né?, então era assim. [...] Então o meu avô era aqui do, aqui do André Quicé, você já ouviu falar? E o meu avô era de lá, filho de escrava com o senhor, e tinha mais irmão, é, só por parte de mãe. Tinha Maria, é, essa daí é, essa daí era por parte de mãe*

58

Este tópico será analisado com maior profundidade no capítulo três.

*e pai. [...] o povo aqui de primeiro era meio [busca a palavra] trambiqueiro, assim, tinha muitos filhos, assim, de pai desconhecido. Sabe como? Ficava sem pai.. porque não tinha aquela lei do pai assumir, dá o nome, então era a mãe que criava* (Entrevista com Maria do Carmo, julho 2014).

A mãe, assim, assume um lugar de referência na conformação das famílias. Digo referência no sentido moral, no sentido de quem *cria*, cuida e *ama*, do sujeito que orienta os valores em jogo. Essa dimensão da importância da mãe fica explícita quando em distintas situações e momentos das minhas visitas a Pinhões, de uma maneira ou de outra, a presença virtual de minha mãe é aciona como marcador de referência. Quando me despedi de Dona Mercês ao final de minha visita à sua casa, por exemplo, ela pronto afirmou: *Manda um abraço pra sua mãe, viu?! Claro Dona Mercês, mando sim. Achei curioso, Dona Mercês não conhece minha mãe, mas após termos passado uma longa tarde conversando, ela encerra nossa conversa enviando um abraço para minha mãe. Essa situação me espantaria se não se configurasse como uma situação comum vivenciada por mim em Pinhões. Desde as minhas primeiras visitas os moradores perguntam sobre minha mãe, como ela está, e em seguida mandam um abraço para ela. Aquelas moradoras com as quais tenho mais convívio sempre incluem minha mãe na conversa, perguntam sobre sua profissão e convidam-na para conhecer a Festa do Rosário. Em resposta aos consecutivos abraços enviados resolvi levar minha mãe para conhecer Pinhões. Levei-a para uma reunião da Associação Cultural das Mulheres comemorativa ao Dia das Mães, realizada no dia 2 de maio de 2013, ocasião na qual me comprometi a apresentar para as associadas os resultados do meu trabalho de conclusão de curso realizado sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões. A partir de então a presença de minha mãe se tornou mais ainda solicitada, mas agora de forma endereçada, pois as associadas já conhecem minha mãe: *Fala pra sua mãe vir aqui de novo, traz ela pra conhecer a festa!**

A dinâmica de tomar a mãe como referência da personalidade e da conduta moral também se faz presente. Durante o trabalho de campo, realizado entre os meses de junho e julho de 2014, meu companheiro me visitou algumas vezes em Pinhões, e ao longo dessas visitas o levei para também visitar alguns moradores. Novamente, durante as despedidas, as saudações e os abraços foram endereçados à minha mãe: *Manda um abraço pra sua mãe viu!* Saudações estas seguidas de comentários como:

*você também é uma pessoa muito boa, manda um abraço pra sua mãe e chama ela pra conhecer nossa festa!* Além das saudações, alguns presentes também foram enviados para nossas mães. Em algumas das muitas visitas realizadas à Dona Cecília, ela me regalou um sabão por ela produzido e partiu o sabão em três porções: *leva esse sabão aqui que eu fiz, é um pra você, um pra sua mãe e outro pra mãe do seu namorado, viu.* Assim se sucederam vários outros regalos, como galinhas de pano para segurar porta, por exemplo.

A mãe, assim, assume um lugar de relevância na referência da pessoa produzida pelos moradores de Pinhões. Uma boa pessoa provavelmente tem uma boa mãe, e seus vínculos com ela devem, assim, incorporar a mãe. A mãe é o ápice da importância da mulher nas configurações de 'casa', 'família' e 'pessoa'. Ela é a grande referência de conduta moral, respeito e amor, afirma Joana: *Eu mesmo não sei te falar o que é amor. Porque tive só o meu marido, eu nem nunca beijei outro homem, e prefiro assim [...], porque amor mesmo é só de mãe pra filho, nem de filho pra mãe num é garantido não. Amor só de mãe mesmo!* Amor esse que em vários aspectos é reverenciado pelos moradores de Pinhões na figura da Nossa Senhora do Rosário, padroeira da comunidade, mãe de Jesus Cristo, mãe de todos:

Ó Nossa Senhora do Rosário,  
 Mãe de Jesus Cristo,  
 Mãe de todos nós.  
 Protetora dos mais pobres,  
 Abençoaí nossas famílias e  
 Concedei a todos uma vida melhor,  
 Marcada pela fraternidade,  
 pelo perdão e a paz.  
 Que não falte em nossos lares  
 O necessário para uma vida digna  
 de filhos e filhas de Deus.  
 Protegei ó Nossa Senhora do Rosário  
 a todos que amamos.  
 Amém.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Oração de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões de autoria do Padre Januário. O padre Januário foi pároco da igreja de Pinhões na década de 1990 e foi festeiro de Nossa Senhora do Rosário

Nossa Senhora do Rosário é o ícone do amor de mãe, um aspecto que articula distintos elementos na composição de Pinhões como 'lugar'. Elementos estes que serão analisados e articulados no próximo capítulo.

### **CAPÍTULO 3**

#### **Pinhões, uma comunidade em Festa!**

---

em 1996 e também no ano de 2006. Neste ano de 2015, em comemoração ao seu aniversário de sessenta anos seá novamente festeiro de Nossa Senhora do Rosário em parceria com Maria Geralda.

### 3.1 Quando o idioma é Festa

Assim como os elementos e as dimensões vinculados às noções de 'família', o vasto calendário festivo/ritual apresentado e produzido pelos moradores de Pinhões<sup>60</sup> pode ser aqui também tomado como um elemento interessante da produção do 'lugar' e de uma 'cultura com aspas', carregado de práticas e experiências significativas para a constituição do grupo, o que nos foi possível perceber em diferentes apontamentos ao longo desta dissertação, quando de uma maneira ou de outra as festas tomam lugar primordial nos discursos e nas práticas dos moradores de Pinhões, quer seja nas narrativas de produção de uma história do lugar, quer seja nas ações e preocupações do cotidiano, produzindo uma vastidão de discursos sobre si.

Como ponto de partida, podemos tomar a própria Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, que ao propor se debruçar sobre um movimento de valorização da 'cultura local' estabelece seu diálogo com a comunidade mais ampla a partir e por meio da realização de festas. Esse ponto fica claro quando a associação assume um calendário de eventos coberto pela realização de festas promovidas pelos membros da Associação, principalmente festas em homenagem ao Dia das Mulheres, ao Dia das Mães e ao Dia da Consciência Negra. Além das datas comemorativas, a Associação das Mulheres também promove eventos festivos com o intuito de arrecadar fundos para sua manutenção ou para a realização de um projeto específico. Acredito que a associação utiliza a promoção de festas para divulgar-se e promover uma valorização da 'cultura local', assumindo as festas como idioma político, de modo a tratá-las como uma dimensão da 'cultura com aspas'. Um movimento que as reafirma como uma interessante dimensão discursiva na produção da *comunidade*, como idioma focal na produção da identidade. Para tanto, é possível entender o discurso como narrativa construída por sujeitos a partir da compreensão que eles constroem e expressam sobre si mesmos por meio de sistemas de representação cultural, “um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, 2006:50). Nesse sentido, a associação, na compreensão que ela

---

<sup>60</sup>

Calendário de festas em anexo.

estabelece sobre as dinâmicas sociais na qual está inserida, assume as festas como lócus da produção de um discurso e de sentidos sobre si mesma, fortalecendo a comunicação entre os sujeitos envolvidos na produção da *comunidade*.

Esse fato foi analisado anteriormente na introdução deste trabalho como uma forte dimensão de uma 'cultura com aspas' (CUNHA, 2009), de modo que nas festas promovidas pela associação assume-se uma metalinguagem na qual são elegidos elementos identificados pelos membros da associação como elementos de uma 'cultura local' que devem ser valorizados pelos sujeitos arranjados nas dinâmicas de constituição e produção do 'lugar'. Um exercício que revela “uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma” (CUNHA, 2009, p. 356); que configura parâmetros de produção de diacríticos, tecendo limites do grupo e ressaltando dinâmicas e elementos identificados como ‘marcadores culturais’ que ditam e legitimam uma ‘cultura’ (CUNHA, 2009). Esses diacríticos foram apresentados no capítulo introdutório, no qual citamos alguns elementos elegidos pelos membros da associação como práticas culturais locais a serem valorizadas, tomando lugar de destaque nos eventos promovidos por esta. Entre eles estão, por exemplo, as homenagens às balaieiras, às paneleiras, às lavadeiras, à Guarda de Catopé, etc. Refletirei aqui, mais especificamente, o fato de se eleger a festa como lócus discursivo da identidade local.

Na ocasião da reunião da associação no mês de dezembro de 2014, quando buscavam-se estratégias para adquirir fundos para a regularização das documentações da associação na Receita Federal, várias estratégias foram apresentadas pelos membros como possíveis alternativas. Apresentou-se a ideia da realização de rifas de artesanatos de produção local, de brindes que poderiam ser adquiridos com os membros das demais igrejas pertencentes à paróquia responsável pela região, da realização de uma gincana ou de um festival de sorvetes doados por um membro da associação que possui uma produção caseira de sorvetes. Discutiu-se que nenhuma das alternativas apresentadas alcançaria um retorno financeiro plausível, como também elas não seriam atividades de uma promoção da associação na comunidade. Logo, sugeriu-se: *A gente tinha mesmo era que fazer uma festa, uma tarde festiva! Aí sim ia ser bom!* Surge daí um impasse, motor inclusive da apresentação da pauta de novas alternativas para aquisição de recursos: *Mas o negócio é que não temos data. Agora já é quase Natal, e janeiro não tem data não, tem gente?* Foi quando os membros começaram, então, a delinear o

calendário das atividades da comunidade no mês de janeiro de 2015, corroborando minha hipótese, reiterada ao longo destes anos de relação com os moradores de Pinhões: Pinhões é uma comunidade em festa! O mês de janeiro já não possui data plausível para a realização de mais um evento. *Vixe, é mesmo, na primeira semana tem visita de presépio que vamos tentar fazer de novo as pastorinhas, depois tem a primeira missa da novena da Festa de Nossa Senhora do Rosário, depois, no outro final de semana vamos abrilhantar a abertura da Festa de São Sebastião com nossa Guarda [Guarda de Congo Divino Espírito Santo] no Kennedy, depois é a Festa de São Sebastião e aí, no último final de semana, tem o grito de carnaval da nossa paróquia.* O breve silêncio de raciocínio para a busca de uma data é interrompido pela exclamação alegre de Simone: *Que bom! Entrando o ano quente!* Logo pergunto: Então, se a ideia for mesmo fazer uma festa, vai ter que ser mais para frente, a regularização dos documentos pode esperar? A tesoureira responsável pela regulamentação da documentação, uma profissional de contabilidade, de pronto responde: *Mas tem como esperar sim, o processo demora bem, a gente tem que dar entrada de pouco em pouco, tem cartório e tem a receita.* Outro membro participante da reunião propõe: *Então vamos pensar uma data em fevereiro!* E começaram, novamente, a percorrer o calendário de atividades, agora do mês de fevereiro. *Olha na primeira semana tem a segunda missa da novena, e dia 7 de fevereiro será um sábado, depois da missa nós vamos fazer um Baile da Alegria na quadra, então nesse final de semana não dá, que domingo eu vou tá muito cansada. No outro final de semana já é carnaval, aí não dá pra fazer, que às vezes tem festa na quadra e povo acaba que viaja.* O último final de semana do mês de fevereiro não foi aceito porque em debate todos afirmaram que as pessoas ficam sem dinheiro depois do carnaval. O mês de fevereiro, assim, também esteve repleto de atividades. *Então vamos ter que fazer dia 8 de março, é bom que já fica como comemoração do Dia das Mulheres. A gente pode fazer uma moda de viola na quadra logo depois da missa. Aí a gente serve um tropeiro, porção de mandioca, linguiça, pastel frito e vendemos bebida. Hum, vai ser bom demais, gente. E as coisas a gente começa a pedir antes, que aí a gente acaba que consegue doação de tudo e a bebida fica consignada. Pode até colocar o festival de sorvete junto. A gente anuncia na igreja, nas missas. E os violeiros têm aqui muito, eles tocam pra gente de graça, ué. O Guerino mesmo, mestre do Catopé, ele é membro da associação, ué, se pedir ele toca.*

Esses diálogos da reunião são, de certa forma, ilustrativos do cotidiano dos moradores de Pinhões, um cotidiano de muita festa e religiosidade. Um lugar de vastas atividades públicas, promovidas em grande parte pelos próprios moradores de Pinhões. Quando da escolha da época de realização do trabalho de campo prolongado, a princípio pensamos em eleger um período com o menor número de festas, de modo a possibilitar a observação e a vivência de momentos mais cotidianos, uma vez que muitas de minhas visitas a Pinhões aconteciam em contexto de festas e das reuniões da associação. Observando o calendário das atividades festivas, brevemente construído por mim, constatei que ao realizar o trabalho de campo no período de meados de junho ao final de julho presenciaria somente as festividades de São João, as quais nunca tinha antes presenciado. Pude então, durante o trabalho de campo, participar das festas de São João, da festa de São Pedro, que havia sido retomada há um ano, bem como das atividades diárias de peregrinação com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, dos ensaios da Guarda de Congo Divino Espírito Santo, da reunião da Associação, dos ensaios e de uma apresentação do Grupo de Dança Renascer, além dos ensaios da quadrilha e da festa julina promovida pelo grupo de jovens em parceria com os festeiros da Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões de 2014, com o intuito de arrecadar fundos para sua realização. Um calendário intenso de atividades, das quais aquelas que não são efetivamente festas estão de alguma forma a elas vinculadas, tornando as festas uma preocupação, bem como uma ocupação constante, quiçá cotidiana, dos moradores. Outro ponto interessante da trama cotidiana das festas, que denota o relevante lugar por elas ocupado em Pinhões, se refere a uma ligação que realizei para Maria Geralda quando em resposta às demandas geradas na reunião da associação do mês de maio, em que discutimos o projeto que altera a Lei de Uso, Ocupação e Parcelamento do Solo no município de Santa Luzia, da qual sai com a demanda de traçar caminhos possíveis para aprofundar a leitura do projeto<sup>61</sup>. Busquei, então, algumas estratégias de consultoria para uma leitura mais profunda do projeto na defensoria pública do Estado, assim como a compreensão das regularidades ou não do processo de aprovação e implantação do projeto. A dúvida era se seria possível realizar a consultoria sem que ela se configurasse em uma denúncia, uma vez que implicaria oposição declarada ao executivo local, algo

---

<sup>61</sup> Os processos de aprovação das alterações do Projeto de Lei de Uso, Ocupação e Parcelamento do Solo e suas possíveis consequências foram apresentados no primeiro capítulo e serão retomados ao longo do próximo capítulo e nas considerações finais.

que, segundo os membros da associação, deveria ser pensado com muito cuidado e acompanhado de um projeto claro de ação. Era final do mês de maio, aproximadamente duas semanas antes da reunião da associação para discussão do projeto: Alô, Maria Geralda, e aí, tudo bem? Vocês pensaram algo em relação ao projeto? Pensei que podemos articular com a defensoria pública para tentar algum tipo de consultoria na leitura do projeto, para gente poder entender melhor as possíveis consequências dele. *Ué Lúnia, a gente ainda não pensou nada não, daqui a pouco começa a novena da Festa do Divino, vai ser lindo demais esse ano. Vai ser o batismo de nossa Guarda, vai vim muitas guardas pra batizar e abrilhantar, vai ser muito bonito. Você vem, né? A gente vai tá te esperando, viu. Vai ser dia 8 de junho, de manhã, às 9.* O cerne do diálogo, assim, foi a Festa do Divino, uma preocupação, em certo sentido muito mais urgente e primordial, que não anula, claro, as preocupações resultantes do projeto a ser implantado, até porque este, nas análises realizadas pela presidência da associação, provavelmente demorará a ser executado, o que permitiria à associação pensar com cuidado sobre suas implicações e traçar estratégias mais eficazes. Deve-se levar em consideração também o fato de os moradores do bairro não terem sido publicamente informados da aprovação desse projeto, nem tampouco das audiências públicas que antecederam sua aprovação, o que não os coloca a par das possíveis consequências deste. Portanto, faz-se necessária a construção de uma estratégia da própria associação para informar os moradores sobre o fato, estratégias que devem ser pensadas com cuidado, tendo em vista as dificuldades de dimensionar suas consequências. Mas, de todo modo, a preocupação mais latente parecia ser minha, talvez fruto de uma tristeza com os abusos de poder e hierarquia da aprovação de um projeto de vasta amplitude sem os pressupostos de participação popular, sem se quer informar a população diretamente atingida, se é que podemos assim dizer, da aprovação dele. Em fim, voltemos às festas!

Novamente em conversa com Maria Geralda, agora sobre uma apresentação do trabalho de Sandra Barroso realizado sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário, em que Maria Geralda foi convidada para comentar alguns dos elementos da festa, uma colocação em especial me chamou atenção. Segundo Maria Geralda, uma das professoras, evangélica, perguntou: *Mas essa festa de vocês não é profana não? Aí eu falei com ela, profana por quê? Por que a gente serve comida? E tem a dança do*

*catopé? Não, claro que não, profano é aquilo que a gente faz, que faz mal pro nosso corpo e pra Deus, e nossa festa é alegria. A gente comemora que tá todo mundo junto, pra rezar, é pra comemorar a união.*

As festas, assim, são tomadas como espaço para comemorar a união, o estar junto, um momento de alegria. O que é, em vários contextos, intencional e estrategicamente promovido pela associação, que lança mão de uma prática cultural do grupo para produzir 'cultura', reforçando a dimensão das festas como idioma identitário, como uma das principais dimensões de produção do 'lugar'.

Acredito firmemente na existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e ação das pessoas e que garante um certo grau de comunicação em grupos sociais, ou seja algo no gênero do que se costuma chamar de cultura. Mas acredito igualmente que esta última não se confunde com 'cultura', e que existem disparidades significativas entre as duas. Isso não quer dizer que seus conteúdos difiram, mas sim que não pertencem um mesmo universo de discurso, e isso tem consequências consideráveis (CUNHA, 2009, p. 313).

Os povos que veem sua condição de grupo ameaçada trabalham no sentido de produzir sua 'cultura', assumindo exercícios performáticos/discursivos sobre si. A 'cultura com aspas' assume, então uma condição de metalinguagem, um discurso produzido sobre si, o que é clara e amplamente realizado pela Associação Cultural das Mulheres de Pinhões. Um movimento que reforça uma condição de 'liminaridade' produtora de momentos criativos, nos quais os sujeitos articulam suas experiências e práticas culturais numa aproximação significativa entre as dimensões de um "nós", moradores de Pinhões", e um "nós", quilombolas", na produção de *Pinhões Quilombola*. A condição de 'liminaridade' (TURNER, 2013 [1969]) permite aos sujeitos um posicionamento em oposição e/ou deslocamento da estrutura social da qual são produto e produtores (BOURDIEU, 2002), permitindo a estes uma produção criativa de manobras sociais que redesenham os limites e formatos da organização social do grupo. Proporciona aproximações e afastamentos entre as dimensões do "nós" moradores de Pinhões e de um "nós" quilombolas, possibilitando aos sujeitos uma condição de transitoriedade entre essas dimensões na 'produção da localidade'.

### **3.2 Festa para tecer o lugar: a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões como lócus de produção de histórias e memórias**

É no sentido de uma certa forma de estar junto que identifiquei a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões como lócus de produção e transmissão de histórias e memórias em Pinhões. É a partir e principalmente por meio da produção e realização da Festa de Nossa Senhora do Rosário que os moradores de Pinhões produzem narrativas sobre si e promovem percursos que tecem territorialidades e historicidades. As festas de Reinado ou Congado, como são geralmente conhecidas, são frequentes em Minas Gerais, sobretudo em comunidades tradicionais e quilombolas. O CEDEFES (SANTOS & CAMARGO, 2008) identificou 27 Guardas de Congado dentre as comunidades quilombolas pesquisadas. Em geral, as festas de reinado acontecem em homenagem a santos católicos, e variam entre Festas de São Sebastião, São Benedito, Santa Efigênia, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora do Rosário (SANTOS & CAMARGO, 2008). Segundo CEDEFES,

congado, congo ou congada são denominações populares da prática do reinado. (...) O reinado é um dos componentes do congado, refere-se à coroação de reis e rainhas e à constituição de uma corte. Podemos afirmar que o congado tem origem luso-afro-brasileira: o catolicismo de Portugal forneceu os elementos de devoção à Nossa Senhora do Rosário, a igreja no Brasil reforçou essa crença, enquanto os negros, de posse desses ingredientes, deram forma ao culto e à festa. (SANTOS & CAMARGOS, 2008, p. 67)

Rubens Alves da Silva (2010), em seu estudo sobre a identidade negra no Congado mineiro, identificou, assim como Lilian Cezar (2010), personagens do reinado fixados em uma hierarquia prévia que organizam a corte, os reis e as rainhas. Ambos trabalharam com congados que possuem Rei e Rainha Perpétuos, Rei e Rainha Conga, os primeiros são personagens fixos, figuras importantes na hierarquia do grupo, na medida em que têm responsabilidades em todos os anos da festa. São personagens que ocupam lugares de poder dentro da organização e administração das festas. O mesmo não acontece em Pinhões, a corte em Pinhões é formada de acordo com os festeiros do ano, que assumem o posto de Rei e Rainha da festa. O Rei e a Rainha Perpétuos são os primeiros festeiros de Nossa Senhora do Rosário, que são homenageados todos os anos,

mas não ocupam lugares fixados hierarquicamente na organização da festa. Pela literatura especializada a corte, em companhia da guarda, é chamada de reinado<sup>62</sup>:

O reinado define-se pelo conjunto de personagens ‘coroadas’ que, nos dias de festa do Congado, recebem homenagens dos grupos rituais, sendo conduzidas em cortejo formado pelo séquito dos *Ternos*<sup>63</sup>, de casa para igreja e vice-versa. Tradicionalmente, destacam-se à frente do Reinado, as figuras do Rei e da Rainha Congos. Eles representam, simbolicamente, o elo com a ancestralidade e distante Mãe-África. Além do casal de reis congos, destacam-se os chamados Rei e Rainha Perpétuos. Para completar este quadro estrutural, é preciso mencionar, ainda, a presença de reis, rainhas, príncipes e princesas, em geral escolhidos anualmente e que se apresentam como representantes das coroas associadas aos variados santos da devoção congadeira (SILVA, 2010, p. 18).

A Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões é o principal evento promovido pela comunidade. Digo ser o principal porque a festa configura um calendário anual que mobiliza os moradores em atividades realizadas ao longo do ano e sobretudo nos dias da festa, no mês de outubro. São três dias de festejos, mais uma novena que antecede esses dias. Os dias de festa são sempre sábado, domingo e segunda-feira, sendo domingo o dia em que há a presença de maior público, entre moradores, parentes vindos de outras regiões, devotos e visitantes. O sábado fica geralmente restrito aos moradores, com o hasteamento do mastro com a bandeira de Gabriel Oliveira Maciel, Senhora do Rosário, e a realização de um show de bandas convidadas na quadra<sup>64</sup>. A segunda-feira também é o dia que a festa conta apenas com os moradores de Pinhões, um dia que, em geral, não consta na programação oficial veiculada pelos festeiros em *flyer*; é o dia em que a Guarda de Catopé<sup>65</sup> percorre as ruas

---

<sup>62</sup> Em minhas estadias em campo não constatei os moradores de Pinhões utilizando a terminologia reinado, eu a utilizo em referência aos estudos realizados sobre o congado mineiro.

<sup>63</sup>

De acordo com Silva (2010), terno é o termo utilizado para classificar os distintos grupos rituais também conhecidos como guarda, por exemplo, Moçambiques, Catopés, Congos, etc.)

<sup>64</sup>

Conforme apresentado na introdução, a quadra é um importante espaço de sociabilidade na comunidade. Construída em um lote cedido pela Igreja Católica na praça onde se localiza a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, a quadra é administrada por uma *equipe*, com gestão anual formada a partir da indicação do padre (ele indica uma pessoa que forma sua equipe), que é responsável pela gestão do local utilizado para festas, reuniões e atividades esportivas da escola.

<sup>65</sup>

A Guarda de Catopé de Pinhões será apresentada adiante no tópico 3.2.1. A peregrinação com a imagem de Nossa Senhora do Rosário e a Guarda de Catopé.

da comunidade, visitando as casas dos antigos festeiros, onde geralmente é servido um lanche para os *dançantes* e para os moradores que acompanham as visitas, como também é o dia do encerramento das atividades da festa com a *marimba* dançada na Praça Naná Bahia. Além dos dias do mês de outubro, que se configuram como o ápice da festa, várias outras atividades e rituais compõem a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões. O calendário dos preparativos e das atividades da festa pode ser iniciado com uma comemoração ao Dia da Santa Cruz, no mês de março (atividade facultativa a cada festeiro)<sup>66</sup>, seguida da peregrinação com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, que se inicia no dia 1º de maio e percorre as chácaras e roças da região da comunidade conhecida como Pau D'óleo<sup>67</sup>, seguido das casas de Pinhões, das casas do loteamento Casa Branca, e encerra no mês de agosto ou setembro com uma visita ao Mosteiro de Macaúbas. Alguns festeiros realizam também atividades ao longo do ano, como bingos e shows na quadra, com o intuito de arrecadar fundos para a Festa de Nossa Senhora. Para que a festa aconteça, o casal de festeiros responsável conta com uma comissão organizadora formada por familiares e parentes, bem como com as *equipes* das cozinheiras e da quadra. A *equipe das cozinheiras* é responsável pela produção das refeições, que são servidas gratuitamente no domingo e na segunda-feira da festa; já a *equipe da quadra* é responsável por garantir que o ambiente da quadra esteja em ordem para a realização dos shows, para a venda de pasteis e bebidas ao longo do domingo e para apoio para o uso de banheiros.

O processo de preparação da festa se inicia, assim, com a definição do casal de festeiros, que geralmente é composto por membros de uma mesma 'família', raramente se configurando como marido e mulher. Os festeiros devem apresentar sua vontade de realizar a festa aos membros da Igreja Católica de Pinhões, que incorpora o nome em uma lista de possíveis festeiros, atualizada a cada ano. Em geral, segundo os

---

66

Não consegui acompanhar nenhuma comemoração ao Dia de Santa Cruz. Dos cinco anos que acompanhei as festividades, apenas em 2012 houve essa comemoração, no entanto fui informada sobre essa atividade em entrevista realizada após o seu acontecimento. É importante ressaltar que segundo entrevistas realizadas com moradores a Festa de Santa Cruz acontecia antes da Festa de Nossa Senhora do Rosário, pois antes da construção da capela (evento que é considerado como marco do início da comunidade pelos moradores) havia apenas o cruzeiro (ainda há uma cruz na praça em frente à Igreja), onde eram realizadas as comemorações ao Dia de Santa Cruz.

67

A região do Pau D'óleo e o roteiro do percurso da peregrinação serão apresentados mais detalhadamente adiante no tópico 3.2.1 A peregrinação com a imagem de Nossa Senhora do Rosário e a Guarda de Catopé.

moradores, a vontade de realizar a festa parte de uma promessa à Santa. Os festeiros geralmente são pai e filha, mãe e filho, primo e prima, um casal de irmãos, ou, como os festeiros de 2015, Maria Geralda, moradora de Pinhões, atual presidente da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, e o padre Januário<sup>68</sup>, reconhecidos como um casal de amigos, o que pelas dinâmicas descritas no capítulo dois pode ser entendido como 'familiarizados'. A estratégia do casal de festeiros ser composto por membros de uma mesma 'família' articula as narrativas produzidas pela festa a uma 'família' específica, e articula minimamente a festa às dinâmicas de 'familiarização', além de ser uma narrativa endereçada a uma 'família' nas dinâmicas de produção da história do lugar, constituída a partir dos elementos escolhidos pelos festeiros para a composição da festa, quais sejam, os formatos da novena, a composição das procissões, a banda de música convidada, os formatos das missas, os convidados para hasteamento do mastro, etc. Podemos tomar, por exemplo, os convidados para o hasteamento do mastro. Na Festa de 2012 foram convidados o candombe de Mato Tição, um quilombo localizado em Jaboticatubas que conta com algumas relações de parentesco em Pinhões, o que localiza a 'família' festeira nas configurações de valorização da 'cultura local', além de localizar a 'família' no 'sistema' de parentesco do 'lugar'. *É bonito o Congado deles, né?! É candombe, né?, aqui também tinha. Eu tenho parente lá, um primo.* Mato Tição é uma comunidade rural do município de Jaboticatubas reconhecida pela Fundação Palmares como Comunidade Quilombola. Segundo os moradores de Mato Tição, nos processos de fundação da comunidade uma escrava da região de Pinhões foi vendida para um fazendeiro da região de Jaboticatubas, conformando um dos braços das 'famílias' de Mato Tição (OLIVEIRA, 2014). Mato Tição é visto por muitos moradores de Pinhões como uma comunidade quilombola mais tradicional: *Se você gosta dessas coisas, você vai gostar mesmo é de Mato Tição, lá as casinhas são que nem aqui era, de pau a pique, eles caminham na brasa, tem o candombe, você vai gostar de lá, lá eles são quilombolas* (Alzira). Essas caracterizações de Mato Tição evidenciam uma articulação entre algumas manifestações culturais e certas configurações de vida, o que se desdobra também em relação aos moradores que se vinculam diretamente ao Mato Tição, um

---

<sup>68</sup> Padre que, na situação de pároco responsável pela igreja local na década de 1990, criou uma oração local para Nossa Senhora do Rosário de Pinhões e demonstrou estrito apoio para realização da festa, sendo reconhecido pelos moradores como um padre que reergueu a festa na comunidade com um movimento de revalorização da 'cultura local'. Padre Januário e Maria Geralda foram festeiros no ano de 1996 e na situação da festa realizaram a produção de uma árvore genealógica dos festeiros do Rosário.

posicionamento específico em Pinhões que revela narrativas em que sobressaem a valorização desses elementos ditos tradicionais na identidade quilombola.

As impressões e os comentários produzidos ao longo dos processos de produção da festa, e também após esta, são indicativos da festa como uma narrativa produzida por uma 'família'. Os comentários em geral são sobre os convidados, as composições da procissão e da corte, os formatos para se servir os almoços, bem como as comidas servidas: *Você viu, eles resolveram cobrar a comida pra arrecadar mais, e nem deu muita renda. É assim, a comida não pode ser cobrada não. Quando Nossa Senhora passa à frente, a gente consegue tudo de doação e a comida tem que ser em Ação de Graças. Nunca vi isso. Ou mesmo os comentários em reunião da Associação: Pois é, a gente tem que começar a reunir com os festeiros porque não pode montar a corte sem o estandarte do congado não, ficou tão bonito no ano passado com uma menina carregando cada fita da bandeira!* Ou ainda um comentário também em reunião da associação em relação à organização da festa em 2015, na qual haverá uma novena com uma missa por mês até o mês de outubro, no dia 7 de cada mês. Segundo os moradores, esse é o dia de Nossa Senhora do Rosário. *A gente vai fazer uma missa por mês com convidados das paróquias que o padre Januário já participou. Ele já montou um relatório das atividades* (Fala da festeira 2015). E na sequência dessa afirmação um comentário de outro membro da associação: *Nossa, isso sim é que é festa!*

Além dos elementos constitutivos da festa, sua produção é endereçada a uma 'família' também no sentido da conformação das comissões de organização. Para sua realização é montada uma comissão para auxiliar nos preparativos. É preciso pensar e participar dos eventos/festas para aquisição de recursos, compor o bar nos dias da festa, fritar e vender os pasteis, montar a decoração, etc. As comissões são compostas por membros da 'família' do festeiro, e dentro dessa concepção de 'família' estão incluídos os elementos e as dinâmicas de 'familiarização' analisados no capítulo 2. Estão na comissão vizinhos/vizinhas e comadres/compadres, em uma articulação que, devido às dimensões da festa e a composição de um calendário anual, se faz quase que cotidianamente, com reuniões mensais ou quinzenais, sem falar das muitas atividades.

Nesse sentido, as festas regem um verdadeiro calendário anual em Pinhões, um calendário que estrutura e organiza a vida dos moradores, que vão estabelecendo suas atividades cotidianas em função das dinâmicas de produção das festas.

### **3.2.1 A peregrinação com a imagem de Nossa Senhora do Rosário e a Guarda de Catopé**

A peregrinação com a imagem de Nossa Senhora do Rosário começa no dia 1º de maio em Pau D'óleo, também conhecido como Mata Virgem, que pode ser entendido como uma zona rural de Pinhões. Consiste em um conjunto de sítios, roças e chácaras que ficam do outro lado do Rio Vermelho. Algumas casas que formam Pau D'óleo são de pessoas de fora da comunidade, moradores de Belo Horizonte e Santa Luzia, e se configuram como sítios de lazer, onde as pessoas passam os finais de semana, feriados ou dias esporádicos, não constituindo uma moradia fixa. Das 15 casas visitadas pela peregrinação em 2012, quatro são sítios de lazer, os quais, em vários casos, contam com mão de obra dos moradores de Pau D'óleo e Pinhões como caseiros ou faxineiras. As demais casas são roças e chácaras de moradores, com pequenas plantações e criações de galinha e gado; duas dessas casas são de pau-a-pique.



**Foto 14: Peregrinação com a imagem de Nossa Senhora de Rosário em visita à casa de Dona Brisa. Pau D'óleo, maio 2012. Arquivo pessoal.**

Em Pau D'óleo o percurso da peregrinação se inicia e tem seu encerramento no mesmo ponto, uma *encruzilhada*, como é definido pela organizadora da peregrinação, ao me informar o local de onde partiriam. O local consiste no encontro entre duas ruas, configurando uma interseção em T, próximo ao ponto final do ônibus, situado praticamente na saída para Pau D'óleo. Ao iniciar e encerrar no mesmo ponto, a *encruzilhada*, a peregrinação em Pau D'óleo assume um formato circular, o que revela, em certa medida, sua condição de outra 'localidade' em relação a Pinhões, encerrando-se em si mesma. Um movimento que também ocorre no loteamento Casa Branca e no Mosteiro de Macaúbas, configurando-os também como outras 'localidades'. Acredito que o roteiro da peregrinação tenha início em Pau D'óleo devido ao fato de grande parte de seus moradores possuírem vínculos de parentesco com os moradores de Pinhões, como Dona Benta, que é cunhada/comadre de Maria Geralda, ou Dona Brisa, que é tia-avó das filhas de Cida, por exemplo. Os vínculos de parentesco fazem de Pau D'óleo uma 'localidade' mais próxima, socialmente falando, de Pinhões do que do loteamento Casa Branca e do Mosteiro de Macaúbas. Como a peregrinação se encerra com a visita ao mosteiro, este pode ser visto como uma 'localidade' também mais próxima, quanto a distâncias sociais, de Pinhões. Algo que se explica pelos vários vínculos historicamente constituídos com o mosteiro, analisados ao longo da dissertação. Antes de partir em peregrinação as mulheres rezam um Pai Nosso e uma Ave Maria, e a organizadora dá as bênçãos para que se inicie o percurso.

A peregrinação é organizada por Dona Sinhá, mestre de eucaristia. Geralmente as mulheres representantes de cada 'família' – dos Carvalhos, Diniz, Santos, etc. - compõem o grupo de peregrinação. Não é um 'evento' exclusivo das mulheres, mas tem estas como suas principais produtoras, articuladoras e participantes. Na peregrinação do de 2012, a qual acompanhei, a primeira casa visitada foi a de Seu Napoleão, um senhor de idade, Ministro da Eucaristia da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões. Assim que a peregrinação se aproximou do portão de entrada do sítio, as mulheres começaram a cantar. O anfitrião da casa dirigiu-se até o portão/porteira para receber a imagem e todos aguardaram-na entrar para, então, entrarem na casa. Ao entrarem na sala as pessoas se acomodaram de pé, em círculo, e a mestre de eucaristia conduziu a abertura da reza. Foi rezado, então, o primeiro mistério do terço. O terço é composto por

três mistérios, sendo cada um composto por dez orações de Ave Maria e um Pai Nosso. Após encerrado o mistério, foi servido um lanche com café e a imagem de Nossa Senhora do Rosário foi conduzida pelos outros cômodos da casa, enquanto todos iam deixando a casa, cantando: "*Abençoa Senhor as famílias; Amém; Abençoa Senhor, a minha também!*" (2x)



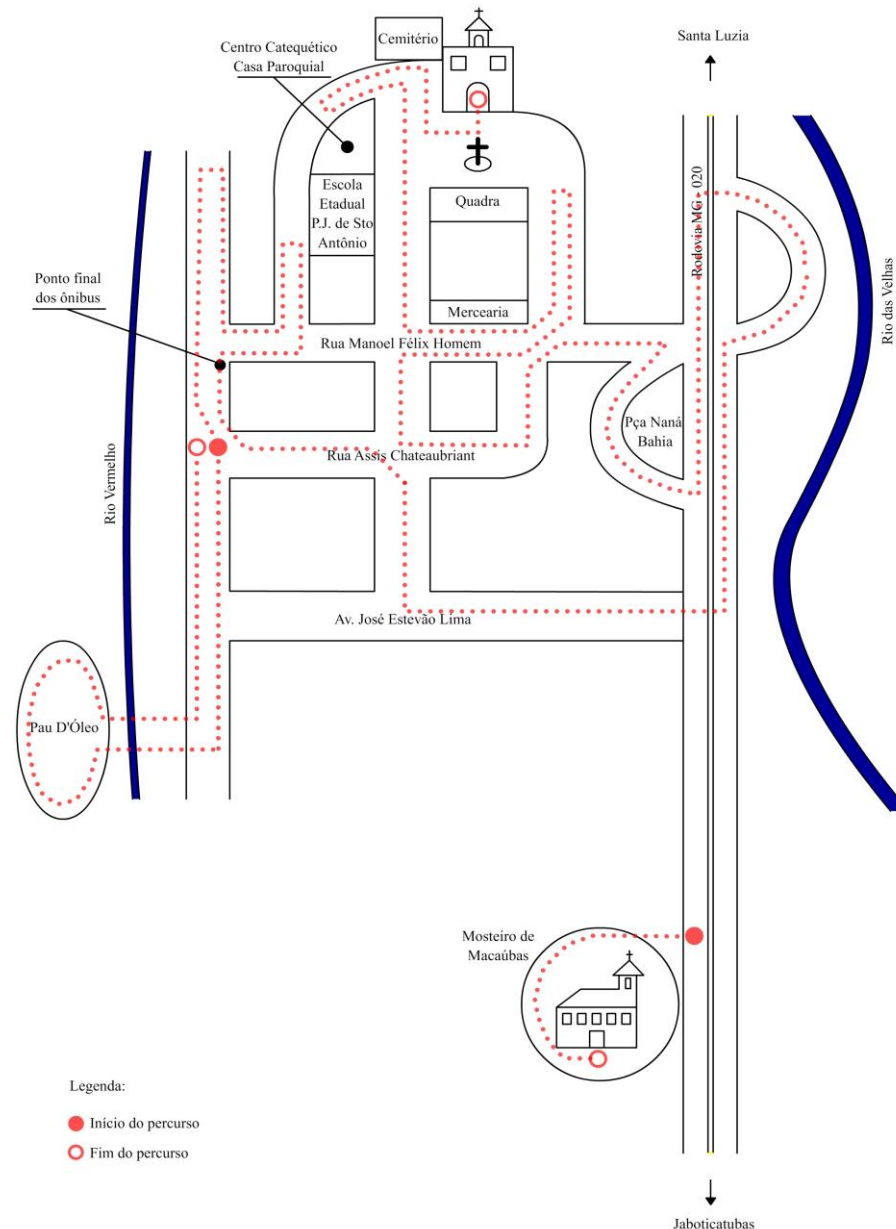
**Foto 15: Prosa e lanche servidos por Dona Brisa em Ação de Graças à visita de Nossa Senhora do Rosário peregrina. Pau D'óleo, maio de 2012. Arquivo pessoal.**

Todos aguardam o dono da casa com a imagem para sair do sítio. É o dono da casa que conduz a imagem até a próxima casa. Esse ritual vai se sucedendo em cada casa visitada, de modo que em cada uma é rezado um mistério e um morador ou dono conduz a imagem até a próxima casa, passando a imagem para as mãos do próximo morador. Ao realizar esse ciclo a peregrinação vai crescendo, já que cada morador se junta à peregrinação, conduzindo a imagem à casa seguinte, como os elos de uma corrente, como os mistérios que tecem o Rosário.

Levando em consideração que eu era a única pessoa estrangeira na comunidade a participar da peregrinação, é possível deduzir que esse ato inaugura o início da Festa do Rosário num evento restrito aos moradores, que selam, como os elos de uma corrente, seus vínculos comunitários. Segundo Dona Sinhá, a peregrinação é divulgada na igreja da *comunidade* durante as missas de domingo, quando são informados o horário e o local de partida. O movimento de percorrer as casas com a imagem

peregrina de Nossa Senhora do Rosário, uma imagem que quando não se encontra em peregrinação fica exposta no púlpito da capela, inscreve um território sócio-sagrado, no qual são tecidas fronteiras sócio-simbólicas, levando as bênçãos da santa padroeira e inaugurando um estado sagrado de proteção da *comunidade*. Esse estado sagrado tem seu clímax nos três dias da Festa de Nossa Senhora do Rosário, em outubro, e seu encerramento, como mencionado, acontece no último dia da festa, com a Guarda de Catopé.

O percurso da peregrinação iniciado em Pau D'óleo se prolonga até o mês de agosto/setembro. Após a visita a Pau D'óleo, a peregrinação percorre, ao longo dos meses de maio, junho e julho, as casas de Pinhões e do loteamento Casa Branca. Nos dias em que a peregrinação acontece nas casas de Pinhões o percurso também assume um fluxo próprio, iniciando-se do ponto de chegada da peregrinação de Pau D'óleo e tecendo um formato espiral. São produzidos círculos concêntricos que não se encerram exatamente no mesmo ponto, de modo que as últimas casas visitadas, são as que se localizam nas cercanias da Igreja de Nossa Senhora Rosário, um movimento que articula as 'famílias', promovendo elos que extrapolam a vizinhança. A peregrinação é encerrada com uma visita ao Mosteiro de Macaúbas. Um fluxo de caminhada que tece as fronteiras da comunidade por meio de percursos que produzem e reafirmam fronteiras, que identificam e extrapolam as *extremas*. Uma narrativa sobre a história de Pinhões que atualiza laços de reciprocidade e obrigação entre os moradores de Pinhões e o Mosteiro de Macaúbas, onde as mulheres peregrinas são recebidas pelas irmãs com farto lanche além de doações para o leilão da Festa de Nossa Senhora do Rosário. Um percurso, assim, que atualiza relações historicamente constituídas e tece territorialidades.



**Figura 8 : Croqui dos percursos da peregrinação, dezembro de 2012. Arquivo pessoal.**

A peregrinação inscreve, assim, um 'território' comum, constituído histórica e ritualmente, que traz em si muito da memória local. Ao visitar as casas com a imagem da santa as relações sociais são atualizadas e produzidas sobre as bênçãos sagradas da padroeira (DIAS, 2012). Tecer um território que vai de Pau D'óleo ao Mosteiro de Macaúbas é reconhecer e reafirmar uma história do lugar, em uma dimensão que sacraliza os laços estabelecidos entre os moradores, inscrevendo-os num 'território'. São laços entre 'pessoas', 'famílias' e 'casas' que produzem um território por meio das bênçãos da santa padroeira, reafirmando o sentido de *comunidade*.



**Foto 16: Passagem da imagem de Nossa Senhora do Rosário peregrina entre as 'casas'. Pau D'óleo, maio de 2012. Arquivo pessoal.**

Na esteira das tramas que tecem histórias e produzem territórios a partir e por meio da Festa de Nossa Senhora do Rosário está, também, a Guarda de Catopé. A Guarda de Catopé de Pinhões conta com um número relativamente grande de integrantes, aproximadamente 100. Seus integrantes são todos homens e possuem idades variadas. O ingresso dos homens e meninos na guarda se dá por meio de promessas feitas pelas mães dos meninos e homens, que são pagas com o ingresso do filho na guarda. Uma vez membro da guarda, o novo integrante deve permanecer no mínimo sete anos para que a promessa seja definitivamente cumprida, um fato que mantém a guarda viva há pelo menos um século e novamente coloca as mulheres em um lugar interessante de articulação e manutenção das redes que produzem *comunidade*. Segundo o mestre da Guarda de Catopé, é somente após esse período que o menino/homem se torna um integrante da guarda e começa a entender o sentido de ser um *dançante*: *Aí, geralmente, ele não quer sair mais, toma gosto* (Fala de Guerino, mestre da Guarda de Catopé, agosto de 2012).

Nos dias da festa no mês de outubro, a segunda-feira é de responsabilidade da Guarda de Catopé. Logo pela manhã acontece a celebração da última missa da festa, que fica a cargo dos *dançantes* da guarda, que participam da liturgia e do ofertório. Esse é o último dia da festa e, como mencionado, é um dia que conta quase que exclusivamente com os moradores de Pinhões, pois as atividades desse dia geralmente não constam na

programação oficial. Os membros da guarda assistem à missa uniformizados. Suas vestes são em tons azul-claro e branco. A calça e a camisa são brancas e a capa e a saia são azuis-claros. Na capa as abreviações de Nossa Senhora do Rosário (N.S.R.) são bordadas com lantejoulas prateadas. Na cabeça é usado um *capacete* com plumas brancas, um espelho na frente, à altura da testa, e com fitas coloridas que caem sobre as costas. Segundo o Mestre da Guarda de Catopé, ela surgiu dos escravos do Mosteiro de Macaúbas:

*"Segundo os antepassados, era uma dança de escravos que no tempo do Mosteiro de Macaúbas era uma fazenda, né? Hoje é Mosteiro, mas era uma fazenda e lá já tinha escravo, já tinha essa dança lá, já tinha esse costume, essa tradição de dançar, e lá tinha festa também, celebrava a festa do Rosário lá. Com o decorrer do tempo, fez a capela aqui, veio o padre, a padroeira é a Nossa Senhora do Rosário, e lá ficou a Nossa Senhora da Conceição, aí o Catopé, é, ele fundou aqui, a Festa do Rosário veio pra cá, e junto com a Festa do Rosário tem a apresentação de todas as guardas da irmandade do Rosário. **Então é um grupo, é um conjunto, é uma irmandade, no caso da Nossa Senhora** [do Rosário]"* (Fala do mestre da Guarda de Catopé, em entrevista realizada em janeiro de 2012 - grifos nossos).

Após a realização da missa de encerramento, os *dançantes* da Guarda de Catopé percorrem os corredores da igreja e saúdam Nossa Senhora do Rosário:

*"Ali é, a gente canta o ofício, canta algumas músicas, canta o ofício pra Ela [N.S.R.] em agradecimento, depois a gente vai, e despede dela, tudo com canto, aí despede dela, entra na igreja, volta de fasto, de costa, não dá as costas pro sacramento até na porta da igreja, é um momento de muita oração, muita reflexão, muita meditação, (...), a Senhora [N.S.R.] vem e encontra com a gente, (...)num é esse encontro visual, é um encontro espiritual, uma coisa que toca fundo, não só naquele que está ali mas como todos que estão ao redor, quer dizer, haver um encontro da gente, eles falavam assim 'que ela vem no meio dos dançantes, cumprimenta eles, mas em parte espiritual. (...) é como se fosse uma Ação de Graças, que ela vem cumprimenta e aí sai levando, cumprimentando a comunidade em todas rua. Isso aí é um compromisso nosso, da guarda* (fala do mestre da Guarda de Catopé, em entrevista realizada em janeiro de 2012).



**Foto 17: Encerramento da missa da segunda-feira da Festa de Nossa Senhora do Rosário, outubro 2012. Arquivo pessoal.**

Durante todo o dia os dançantes percorrem as ruas da comunidade, entrando nas casas onde os moradores já foram festeiros. Em várias dessas casas são servidos lanches para os dançantes e moradores. Os lanches são variados, em algumas casas são servidos salgadinhos de festa, noutras pão com mortadela, cachorro-quente, farofa, bolo, etc. Os dançantes entram nas casas dos festeiros cantando e dançando, num ato, à primeira vista, de agradecimento, e em um movimento que parece levar as bênçãos de Nossa Senhora do Rosário aos moradores da comunidade.



**Foto 18: A Guarda de Catopé percorre as ruas de Pinhões. Festa de Nossa Senhora do Rosário, outubro de 2012. Arquivo pessoal.**

Por volta das 13 horas, a guarda conduz os moradores para o local onde será servido o almoço. Geralmente a comida é toda preparada em fogareiros, que são montados no quintal da casa de um dos festeiros ou na Casa Paroquial. É utilizado um tonel de água para lavar os panelões, após o almoço. As mulheres que compõem a *equipe das cozinheiras* servem a comida aos moradores que, organizados em fila, dão prioridade aos membros do Catopé. São servidos arroz, feijão, macarrão, farofa, carne cozida ou frango e uma salada (almoço-padrão dos eventos da comunidade).

O ato de servir comida durante os dias de festa é uma tradição na comunidade, assim como em outras festas de Nossa Senhora do Rosário, em Reinados e Congados. Ao oferecer comida gratuitamente para os moradores e visitantes o ritual toma uma dimensão de comensalidade instaurada dentro da forte dimensão do sagrado produzida durante a festa, como afirmam as cozinheiras: *A gente faz comida é pra Nossa Senhora, é uma benção fazer essa comida*. Comer junto instaura uma noção de *comunidade* e a une a uma dimensão do sagrado, é a comida de Nossa Senhora. O almoço é oferecido em Ação de Graças à Nossa Senhora do Rosário.



**Foto 19: Equipe das cozinheiras. Festa de Nossa Senhora do Rosário, outubro 2012. Arquivo pessoal.**



**Foto 20: As cozinheiras servindo o almoço em Ação de Graças à Nossa Senhora do Rosário. Festa de Nossa Senhora do Rosário, outubro 2011. Arquivo pessoal.**

Depois que todos terminam de almoçar, a guarda sai novamente percorrendo as casas da comunidade, até que, encerradas as casas, ela se encaminha para a Praça Naná Bahia, onde dança a Marimba. A Praça Naná Bahia localiza-se nas margens da MG020.

Ela possui esse nome em homenagem a uma antiga moradora, que residia em uma casa que se situava no local onde foi construída a praça. Naná Bahia era esposa de um dos herdeiros da Fazenda das Bicas e sua casa ficava próximo à porteira que fazia limite com as terras de Bicas e Macaúbas. Segundo relato dos moradores, na sua casa funcionava uma espécie de armazém e por muitos anos, no anteceder da construção da Casa Paroquial nas cercanias da capela, foi o ponto de produção das comidas que eram servidas na festa. Um lugar de memória e de encontro dos moradores que eventualmente promovem feiras de comidas e artesanato nessa praça, que funciona, assim, ainda como ponto interessante de comércio devido ao grande fluxo da MG020.

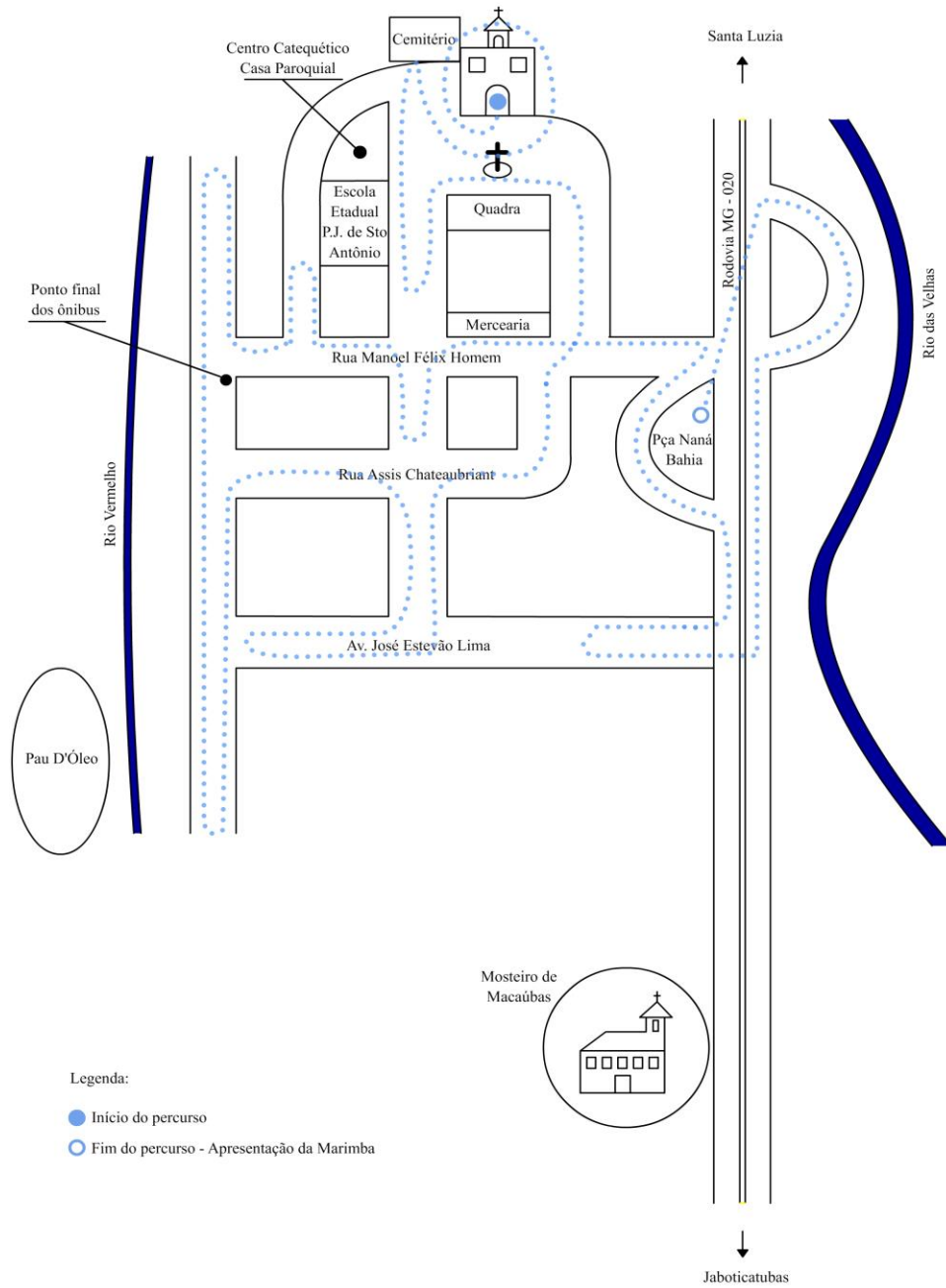
A Marimba é uma dança realizada em pares. Segundo o Mestre do Catopé:

*Nós temos uma tradição, o Catopé tem uma tradição de no encerramento da festa, na segunda-feira, encerrar com a Marimba, num sei se você já pôde observar isso na pracinha. É uma dança tradicional, encerra com a Marimba. A Marimba é dançada em cada, o dançante quando ele entrava ele tinha que entrar em par, com o seu par, se você não tivesse o seu par você não podia entrar, porque quem tava lá já tava com par, porque no dia da marimba ele ia dançar com o par dele, é o parceiro dele, o irmão dele, porque já é uma irmandade do Rosário, ali se, na dança é reverenciada a Santa Trindade, ao mestre Jesus Cristo, ele dança em reverência a Santíssima Trindade e também aos mestres superior dele e pra irmandade em si, encerra a festa com essa dança, com chave do ouro, tem várias coisas que a gente pode fazer, batuque, etc., mas essa dança é fundamental. Só quem tá nela, ou quem já conhece mais, que sabe o significado mais profundo.*



**Foto 21: Como encerramento da Festa é dançada a Marimba sobre os olhos atentos dos moradores. Festa de Nossa Senhora do Rosário, outubro de 2012. Arquivo pessoal.**

Por esse ponto é possível perceber que a Guarda de Catopé, no evento de segunda-feira da festa, tal qual a peregrinação, inscreve um território produzindo uma memória local, reconhecendo, saldando e levando as bênçãos de Nossa Senhora do Rosário aos moradores e festeiros, e na Marimba, atualizando as relações de irmandade entre os *dançantes*. Irmandade esta que também se inscreve no território, pois o encerramento sempre acontece na Praça Naná Bahia sobre os olhos atentos dos moradores, que acompanham a dança até o seu encerramento. Um dia com dimensões mais sagradas no sentido de privilegiar o contato entre os membros da *comunidade*, contato este estabelecido via um percurso dos homens pela *comunidade*. Ao percorrer todas as ruas da comunidade levando as bênçãos de Nossa Senhora do Rosário e agradecendo àqueles que já propiciaram a realização do ritual, ou seja os festeiros, os homens tecem, produzem, reproduzem e transmitem uma memória coletiva sobre os laços comunitários.



**Figura 9: Croqui do Percurso da Guarda de Catopé na segunda-feira da Festa de Nossa Senhora do Rosário, dezembro de 2012. Arquivo pessoal.**

### 3.3 Festas e Negociações: o político, o sagrado e a 'família'

Pinhões tem um vasto calendário festivo, calendário este que marca inclusive o mito fundador da comunidade, que, como já analisado no capítulo 1, ressalta que na passagem do padre João de Santo Antônio por Pinhões “*Ele viu o povo numa festa lá no cruzeiro, [...] cultuando um santo lá não sei o que que era, mas a cachaça rolando e o tambor no batuque, e aí a hora que um queria entrar no batuque o outro não queria sair ainda e aí é que virava a briga de foice, e, o golo, né?* (Dona Esther, entrevista realizada em agosto de 2012). Então, num ato digamos civilizatório, o padre João promete construir a Igreja do Rosário e 'organizar' a festa. A partir de então, da construção da capela e da chegada efetiva da igreja no povoado, as festas acontecem, de certa maneira, sob a égide da Igreja Católica na figura do pároco local, criando assim um campo interessante que envolve controle e negociação.

Para a realização das festas, que em grande parte está associada à devoção de santos católicos, os moradores 'devem' conseguir o apoio do pároco local para a celebração da missa e a utilização dos espaços da igreja. Estando a festa vinculada à missa, é necessário também realizar uma prestação de contas, de modo que a renda alcançada pela festa seja repassada à igreja para replicação na manutenção dos espaços. É o que acontece com a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões, que é tida pelos moradores como a principal festa da comunidade. A Festa de Nossa Senhora do Rosário é promovida por um casal de festeiros que, para realizá-la, mobiliza uma comissão organizadora responsável por trabalhar ao longo do ano e nos dias da festa, auxiliando na aquisição de recursos e doações. Ao final da festa é necessário que o casal festeiro faça uma prestação de contas para a igreja, apresentando também os possíveis lucros gerados pela festa ou investindo diretamente os lucros na manutenção dos espaços como a Casa Paroquial e a quadra. Este ponto é interessante porque revela uma disputa de autonomia em relação à igreja; ao longo dos meus trabalhos de campo escutei comentários como: *Quando eu fiz a festa eu não passei dinheiro pra igreja não, nós mesmos compramos panelas novas que as paneleiras tinham pedido, pintamos a quadra e conseguimos também um fogão industrial.* O que também se estende para as posses dos equipamentos adquiridos: *Esse padre quer guardar as panelas na Casa Paroquial,*

*aí fica aquela confusão, as panelas são das cozinheiras<sup>69</sup>; direto a gente precisa pra cozinhar numa festa, num casamento, e aí esse padre disse que só vai emprestar pra coisa que for da igreja. Vê se pode, mas eu vou te falar, eles mesmo é que sabe viu, se quiser vim aqui em casa e pegar pode pegar, a gente vai ficar brigando? Ou mesmo: Eu não passo o dinheiro pra esse padre não, às vezes eles fazem umas coisas que não são muito importantes, ou têm uns até que aparece com a casa toda reformada depois da festa. É melhor a gente ver o que está precisando e a gente mesmo fazer. Igual o telhado da Casa Paroquial, tá caindo, é melhor entregar o telhado novo do que o dinheiro, num é?*

Outro exemplo explícito de impasses e conflitos de negociação com a igreja, na figura do pároco local, ocorreu na Festa de São Sebastião, em 2012 (DIAS, 2012), um exemplo que aponta também para a tentativa de controle sobre as manifestações religiosas locais. Em 2011, uma moradora da comunidade que afirma ser espírita e parapsicóloga buscou apoio junto ao pároco local para a realização da Festa de São Sebastião. Segundo a festeira, o pároco não se prontificou a realizar a missa, e por causa da sua relação conflituosa com alguns dos moradores ligados à Igreja Católica ela fez a opção de celebrar a missa em sua própria casa, contando com a presença de um padre convidado. Assim sucedeu que, em 2012, quando novamente buscou o pároco para a realização da Festa de São Sebastião, deparou-se com a não aprovação de sua festa pela igreja, sobre a justificativa de que não houve clareza na prestação de contas e de que havia sido determinado em reunião que não mais seria permitido a realização de missas fora das capelas locais. Outra justificativa apontada, agora pelo pároco atual – que assumiu a paróquia em 2013, foi no sentido de compor um calendário da paróquia como um todo, assumindo que a Festa de São Sebastião é realizada por outra comunidade da região e que a igreja, assim, não se comprometeria com a realização de Festas de São Sebastião em Pinhões, para que os devotos vinculados à paróquia pudessem participar das festas promovidas pelas demais comunidades que compõem a paróquia. A moradora em questão entendeu que deveria, para manter seu próprio formato de devoção ao santo, realizar suas festividades sem o consentimento da igreja local, realizando suas festas de São Sebastião no ambiente de sua própria residência. Essa decisão reforça os limiares de

---

<sup>69</sup> A equipe das cozinheiras também é acionada para cozinhar em outras festas, que não a Festa do Rosário, como os bingos na quadra, os casamentos, os batizados, dentre outras. Em geral os serviços são voluntários e acontecem dentro de processos de 'familiarização', analisados no capítulo anterior.

negociação com a igreja e reafirma a condição de tensão das relações entre essa moradora e os demais moradores vinculados à Igreja Católica.

As negociações para os formatos de realização das festas, no entanto, extrapolam os âmbitos de negociações, digamos, políticas com a igreja local. No limbo do conflito sobre a realização ou não da Festa de São Sebastião, Seu Geraldo Telles, devoto do santo e atualmente morador mais antigo de Pinhões, demonstrou-se muito preocupado com situação:

*Tinha Festa de Nosso Senhor Sebastião. Arrumou uma confusão e festa, uns fazia a festa e não acertava, outro fazia a festa e não acertava, ele [o padre] foi e cortou a festa. Eu falei, eu não posso cortar minha festa, foi eu que levantei a Festa de Nosso Senhor Sebastião, fui eu que levantei ela, então agora eu fui atrás do padre e falei: Padre, em vez de fazer lá na igreja aquele conforto, fez aqui na minha casa a missa. E eu paguei aqui 150 do meu bolso [para contratar um padre], afora o café e o salgado que eu dei tudo, esse ano, porque eles cortou lá na igreja. Agora tem um menino meu que tá com o nome pronto [para fazer a próxima festa] [Seu Geraldo me mostra a imagem de São Sebastião que foi cunhada no alicerce do telhado de sua casa]. Aí ficou com meu menino a responsabilidade, se eu morrer tem que ser ele. A bandeira levantava ali [mostra um espaço no quintal de sua casa]. Essa bandeira foi lá pra Taquaraçu, depois que eu fechei os sete anos, ela foi pra Taquaraçu. E agora eu quemava toda a madrugada do dia dele, agora passou o dia dele acabou, agora três dias antes tem que fazer também (Seu Geraldo, entrevista gravada em julho de 2014).*

As festas configuram-se, assim, uma obrigação para com o santo, firmada ao fim e ao cabo por uma 'família', já que o membro que realizou uma promessa ao santo se compromete em levantar a bandeira por, no mínimo, sete anos seguidos, e caso ele venha a se ausentar deve passar a responsabilidade da continuação da festa de devoção para algum membro de sua própria 'família'. Se em algum contexto, como o descrito anteriormente, a festa não acontecer, é de responsabilidade, ou melhor dizendo é obrigação do devoto para com o santo, portanto ele deve novamente tomar para si as responsabilidades do hasteamento da bandeira. Após os sete anos de obrigação direta assumida por Seu Geraldo a bandeira da festa foi passada para Taquaraçu de Baixo<sup>70</sup>,

<sup>70</sup> Taquaraçu de Baixo já pertenceu à mesma paróquia responsável por Pinhões, o que colocou a localidade, nesse período, no circuito festivo de Pinhões. Taquaraçu de Baixo é conhecido na região

um bairro rural às margens do Rio Taquaraçu, no limite exato entre os municípios de Jaboticatubas e Santa Luzia. Ao se deparar com o risco eminente da extinção da Festa de São Sebastião nos moldes aceitos pela Igreja Católica, sua religião de devoção, Seu Geraldo se vê na responsabilidade de hastear novamente a bandeira do santo: *Eu não posso cortar minha festa, foi eu que levantei a Festa de Nosso Senhor Sebastião, fui eu que levantei ela* (Seu Geraldo).

Na esteira dos compromissos estabelecidos por uma 'família' em relação a um santo, estão também as Festas de Santa Antônio, São João e São Pedro, principalmente. No mês de junho acontecem, em Pinhões, duas festas em homenagem a São João, ambas no dia designado ao santo, dia 23 de julho. Uma das festas é conhecida como Forró na Brasa e é realizada pelo dono da mercearia da comunidade, que também realiza o Terço dos Homens<sup>71</sup> e a festa de São Judas Tadeu, ambos na capela de São Judas Tadeu, que ele próprio construiu no terreno de sua casa. O Forró na Brasa era uma tradição na comunidade onde Jailson nasceu, André Quicé<sup>72</sup>, e segundo ele a festa acontece também em Mato Tição. No Forró na Brasa Jailson reúne um grupo de homens que constroem uma grande fogueira que produzirá as brasas por sobre as quais alguns moradores, inclusive Jailson e a festeira de São Sebastião já apresentada, caminharão em um movimento de fé, sem queimar as solas dos pés. Na festa há também um Boi de Manta, que dança entre os participantes e brinca com as crianças.

Nesse mesmo dia, 23 de junho, outro morador promove também uma Festa de São João. A festa acontece mais no final da tarde, de modo que todos possam participar de ambas. Essa Festa de São João é promovida por um morador da comunidade que

---

também por possuir um grupo de 'teatro rural', que tem como sede em antigo curral nomeado Teatro São Francisco. Segundo a prefeitura de Santa Luzia, esse é segundo curral no mundo transformado em teatro. Alguns festeiros de Nossa Senhora do Rosário convidam grupos de Taquaraçu, de dança e teatro para compor sua festa. As relações com os moradores de Taquaraçu se fazem também no circuito dos rodeios da região.

<sup>71</sup>

Toda terça-feira um grupo de homens da comunidade se reúne para rezar o terço na Capela de São Judas Tadeu, que Jailson, o dono da mercearia, construiu em sua casa. Jailson participava do Terço dos Homens em Santa Luzia e ao se mudar para Pinhões começou a organizá-lo também na comunidade.

<sup>72</sup>

André Quicé é um bairro rural localizado no município de Santa Luzia, quase em seu limite com o município de Jaboticatubas. Uma região que, assim como Pinhões, possui vínculos históricos com o Mosteiro de Macaúbas e, segundo moradores de Pinhões, é um dos braços da 'família' Diniz que se configura como uma das *famílias raízes* de Pinhões.

realiza benzeções e, como ele mesmo afirma, *faz trabalhos e consultas*. Em sua casa há um cômodo do lado de fora, reservado para realizar os atendimentos, que são cobrados e acontecem em horários determinados. Crianças não pagam para serem benzidas. Esse mesmo morador também realiza uma Festa de São Pedro e uma de Santo Antônio. A Festa de Santo Antônio acontece no dia 13 de junho, e assim como as demais festas por ele promovidas acontece no terreno de sua casa, onde, com auxílio de suas filhas, cozinham-se comidas, canjica e quentão, que são oferecidos aos visitantes em Ação de Graças. Apenas na Festa de São Pedro Seu Hélio muda o cardápio e oferece caldo de mandioca e feijão. Durante os festejos ele hasteia o mastro no terreno de sua própria casa - as bandeiras, quando não hasteadas, ficam expostas na sala de sua casa, juntamente com vários quadros de entidades como São Jorge, a Sereia Iara, etc. -, que possui um vasto espaço reservado para a festa, onde ele próprio construiu fogões de lenha para preparar as comidas. O terreno de sua casa é repleto de plantas, entre flores, ervas medicinais e hortaliças. Ele possui também criação de galinha e ganso, o que revela a amplitude do terreno, onde também moram alguns de seus 'familiares'. Segundo esse morador, seus conhecimentos de benzeção foram adquiridos com outros benzedores da comunidade que, conforme manda a tradição, passam seu *conhecimento apenas quando sentem que já estão muito próximos da morte*. Ele somou esses conhecimentos aos conhecimentos recebidos em um centro de formação espiritual, no Bairro Pompéia, em Belo Horizonte, o Centro Cristo Redentor. Um ponto interessante a ser ressaltado é o controle da Igreja Católica e, incluo aqui, dos moradores diretamente ligados a ela, das manifestações de cura realizadas por esse morador. Conheci Seu Hélio apenas após três anos de visitas a Pinhões, em contexto da realização do trabalho de conclusão de curso, quando fui carinhosamente recebida na casa de uma de suas sobrinhas durante quinze dias, nos meses de janeiro e agosto de 2012.

As festas, já brevemente descritas, são de menores proporções que a Festa de Nossa Senhora do Rosário e a Festa do Divino Espírito Santo<sup>73</sup> e são realizadas por uma 'família' no âmbito mesmo de suas 'casas', não devendo, assim, obrigações para com a igreja local, no sentido de uma prestação de contas. Esses festejos, quando

---

<sup>73</sup>

A Festa do Divino Espírito Santo acontece no mês de maio ou junho e, como a Festa de Nossa Senhora do Rosário, também é produzida por um casal festeiro que monta sua comissão. No entanto, a Festa do Divino possui menores proporções, não envolvendo um calendário anual com diversos eventos articulados. Desde 2014 a Festa do Divino conta com uma Guarda de Congo, a Guarda de Congo Divino Espírito Santo, já apresentada neste trabalho.

acompanhados da celebração de missas, acontecem no âmbito da Capela de São Judas Tadeu, com a presença de um padre convidado, algo já consentido pela Igreja Católica local. Ao serem produzidas por 'famílias' - muitas vezes mais de uma 'família' organiza a festa para o mesmo santo - reafirmam a noção proposta pelas festas como discurso, como distintas narrativas sobre si, como lócus de produção de histórias do lugar. Na Festa de Santo Antônio, por exemplo, duas 'famílias' 'vizinhas', ou seja, com raízes ancestrais e de herança muito próximas, realizam duas festas em uma e articulam outras 'famílias' no processo, produzindo mais uma vez dinâmicas de 'familiarização'. Apesar de serem responsáveis pela festa, elegem uma outra 'família' da *comunidade* para festeiros da bandeira, que é conduzida em procissão para a 'casa' de uma das 'famílias' responsáveis pela Festa de Santo Antônio. Em 2013, por exemplo, Dona Cecília Carvalho foi festeira da bandeira de Santo Antônio, como condição do pagamento de uma promessa realizada ao santo do qual é devota. A bandeira saiu de sua casa, na região do Ambrósio, e seguiu em procissão até a casa de Seu Antônio Bandola, na parte baixa de Pinhões. Seu Antônio é devoto de Santo Antônio, e sua 'família' assumiu o compromisso de realização dos festejos do santo. Ao chegar em sua 'casa' a bandeira foi recebida com foguetes e orações. Em sua casa foram servidos caldos de mandioca e de feijão, bem como pipoca e quentão, todos produzidos por suas filhas e noras, 'vizinhas'. A bandeira foi hasteada na porta de sua casa. Da casa de Seu Antônio, após o hasteamento da bandeira, os devotos saíram em procissão para a 'casa' localizada no lote logo em frente à 'casa' de Seu Antônio, onde foi realizado outro festejo para o santo, descrito anteriormente. A 'casa' em questão é de membros da 'família' de sua falecida esposa, a 'família' Pereira. As festas, assim, articulam 'famílias' e produzem 'famílias' em um movimento que tece histórias do lugar, histórias estas territorializadas.

## **CAPÍTULO 4**

### **Tecendo territorialidades: famílias, festas e histórias**

#### 4.1 Resistência, campesinato e produção do lugar

Ao longo dos capítulos que se seguiram foi possível perceber que as temáticas discutidas giram em torno de elementos, dinâmicas e práticas articuladas pelos moradores de Pinhões na 'produção do lugar', significadas pela Associação Cultural das Mulheres como dimensões fundamentais da 'cultura com aspas' (CUNHA, 2009) e que fazem de Pinhões uma *comunidade*. Elementos e dinâmicas que revelam um exercício de resistência e autonomia, histórica e cotidianamente fundadas, formas não institucionalizadas ou racionalmente planejadas de manejo social, que evitam um confronto direto e aberto com segmentos dominantes (SCOTT, 1985), mas que nem por isso deixam de se manifestar como resistência. Podem ser identificadas como "formas não institucionalizadas e não coordenadas de resistência, marcadas por práticas informais que enfatizam a experiência e não a ação coletiva declarada" (OLIVEIRA, 2008, p.11). Uma resistência que, por seu caráter cotidiano atribuído às dimensões da prática e da experiência historicamente constituídas, pode ser tomada, como muito bem ressaltado por Oliveira (2008) sobre o aporte bourdieusiano, nas suas análises sobre as práticas de transmissão do patrimônio familiar no Médio Jequitinhonha; são "formas de resistência engendradas a partir de uma espécie de cumplicidade entre as disposições dos atores e as estruturas objetivas que as produzem, resultando em práticas que não têm como finalidade explícita a resistência, embora tal leitura possa se fazer coerente para o analista" (2008, p.11). Assumimos, então, a 'família', nos termos das *famílias raízes*, segundo definição local, ou como processos de 'familiarização', em nossa perspectiva de análise; e as festas, tomadas como gramática e idioma identitário, como elementos-chave na produção de Pinhões como *comunidade*, 'localidade'. Entendo ambos como dimensões historicamente forjadas como elos na produção do 'lugar', como experiências e práticas que informam/produzem cotidianamente a *comunidade*, tecendo territorialidades e historicidades e revelando aspectos de uma luta cotidiana que realiza manejos sociais das estruturas de poder em jogo na condição de ex-escravos que habitam as franjas de duas grandes glebas territoriais configuradas na condição de fazenda, nos termos definidos por Moura (1986):

A fazenda – com a roça e a casa do agregado no seu interior, a terra do sitiante nas suas extremas e a terra de posse nas áreas para onde quer expandir-se – cria diferentes tipos de dependência dessas frações

sociais em face do grande proprietário. Essa dependência, que enredava e enreda os lavradores em relações sociais que envolvem tanto o trabalho quanto outras importantes díades sócio-culturais, como a amizade, o compadrio e o compromisso ritual para com as festas de padroeiro, tem como núcleo a questão de terras dotadas de distintos regimes de apropriação em face da fazenda. (...) Empurrar essas relações sociais para o território do favor e do contrato de trabalho equivale à descaracterização da terra como reivindicação jurídica e política (...). (MOURA, 1986, p. 15 e 16).

Uma condição que orienta a ação social no sentido de um manejo das estruturas de poder e dominação nas relações estabelecidas com a Igreja Católica e com as fazendas, num exercício de produção de Pinhões como 'lugar'/'localidade', como coletividade autônoma. Ou seja, um movimento cotidiano, historicamente constituído e sustentado, que articula dimensões de resistência e autonomia.

Com experiências históricas muito próximas daquelas apresentadas pela literatura antropológica como definidoras de uma condição de campesinato, nossas análises, sobretudo da configuração histórica de Pinhões e das dimensões da 'família', são passíveis de diálogo com a literatura antropológica do campesinato (WOORTMANN;1983;1994; 1998; WOORTMANN; 1990; MOURA, 1986; por exemplo), revelando que essas dinâmicas de 'produção do lugar' não são exclusivas nem tão pouco específicas de Pinhões, o que nos permite falar na existências de um 'ethos' camponês em Pinhões. A centralidade da 'família' e do 'parentesco' na composição do lugar (WOORTMANN, 1994), as dinâmicas de expropriação e as relações com a 'fazenda' (MOURA, 1986), além da utilização de termos diretamente vinculados às experiências de campesinidade, como as *extremas*, os *sitiantes* e a definição de 'chão de morada', são exemplos das experiências e dinâmicas que comporiam um 'ethos' camponês, além das balaieiras e das estratégias de produção à meia e à quarta, já apresentadas no primeiro capítulo. Assim, ao longo dos anos de ocupação da terra e conformação do *povoado* e da *comunidade* de Pinhões, as dinâmicas de expropriação e especulação imobiliária do local foram cada vez mais intensificando a configuração de 'chão de morada' (WOORTMANN, 1983) e obrigando os camponeses a assumir outras atividades como fonte de renda e subsistência, uma vez que as lavouras das 'fazendas' foram sendo substituídas por pastos (MOURA, 1986) e algumas das 'fazendas' transformadas em loteamentos e chacriamentos, que criaram a figura dos *sitiantes*. Essas dinâmicas históricas não extinguiram as atividades ligadas ao campesinato, mas

dificultaram a sua realização como atividade exclusiva de sustento da 'família', configurando Pinhões como uma localidade com características que transitam entre a ruralidade e a urbanidade. Assim como as balaieiras que produzem e escoam produtos agrícolas por meio de pequenas produções nos quintais das casas, alguns moradores de Pinhões, a fim de manter suas atividades vinculadas ao campo, assumem funções de pedreiros ou vinculam-se a firmas no regime de trabalho de 12 por 36, uma estratégia para manutenção das atividades ligadas ao campo (criação de aves e algumas poucas cabeças de gado para leite e/ou corte, bem como plantio de hortas, pomar, plantas medicinais, etc.) e da aquisição de renda financeira para o sustento da família.

Nesse sentido, as dinâmicas de constituição de Pinhões revelam uma multiplicidade de territorialidades historicamente constituídas que transitam entre as condições de urbanidade e ruralidade, assumindo fluxos, percursos e práticas que fundam territorialidades constituídas pelas dimensões que articulam 'as famílias', as festas, as dimensões do sagrado e as estratégias de subsistência, fundando uma 'localidade' em exercícios de resistência para a produção e reprodução social do grupo. Identificam-se configurações que estabelecem um 'território de parentesco' produzido pelos processos de 'familiarização' que articulam os vários 'núcleos familiares', promovendo 'territórios de parentesco' em múltiplas escalas. Um 'território' de vizinhança articulado na produção da 'localidade', como nos foi possível observar no capítulo dois. Na esteira dos processos de 'familiarização' foi possível observar também a composição de um 'território sagrado', produzido e alimentado pelas festas em devoção aos santos, que assim como a produção de 'territórios de parentesco' se dá em múltiplas escalas, que articulam os territórios, de certa forma nucleares, de cada 'família' na produção da *comunidade*. Uma composição de territórios que se amarra nos processos de 'familiarização' por meio do compadrio, das trocas de comida e das dinâmicas que envolvem as produções das festas. Sacralizam-se os territórios da 'família' numa devoção ao santo com o qual se construiu uma obrigação e articulam-se essas 'famílias' na produção de um 'território comum' por meio dos percursos e das dinâmicas promovidas pela produção da Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões, como discutido no capítulo três.

Vamos então, neste capítulo, articular as dimensões discutidas na composição da dissertação, a fim de refletir as dinâmicas de 'produção do lugar' e da 'localidade' com os

aspectos do estabelecimento das territorialidades constitutivas de Pinhões. Portanto é importante ressaltar que, assim como as noções de produção do lugar, a noção de territorialidade aqui tomada se pretende processual e dinâmica, articulando-se espaço-temporalmente, de modo que ao tomar a localidade como categoria, como qualidade fenomenológica, assumimos esta como uma dimensão que se realiza. Nesse sentido:

Considero a localidade mais relacional e contextual do que escalar ou espacial. Vejo-a como uma qualidade fenomenológica complexa constituída por uma série de vínculos entre o sentido da imediatidade social, a tecnologia da interactividade e a relatividade dos contextos. Esta qualidade fenomenológica, que se exprime em certos tipos de ação, socialidade e reprodutibilidade, é o principal predicado da localidade como categoria [...] (APPADURAI, 2004, p.238).

A localidade, assim, se produz e reproduz como qualidade fenomenológica de realização da vida, e se faz como aspecto da vida social ao constituir-se a partir de experiências de socialidade. Dizer que a localidade apresenta-se como qualidade fenomenológica é levar às últimas consequências a noção de que o mundo constitui-se a partir e por meio de relações sempre situadas, um mundo de sujeitos e intersubjetividades, sempre passíveis a objetificações, por exemplo, a afirmação da identidade quilombola. O espaço não existe antes de identidades/entidades e suas relações. De um modo mais geral, eu argumentaria que identidades/entidades, as relações 'entre' elas e a espacialidade que delas faz parte são todas constitutivas (MASSEY, 2008, p, 30).

#### **4.2 Territorialidades: múltiplas e sagradas**

A noção de territorialidade, articulada às noções que mobilizaram as análises desenvolvidas nesta dissertação, por exemplo, as noções de 'produção da localidade' (APPADURAI, 2004), de 'lugar' (ESCOBAR, 2001) e 'espaço' (MASSEY, 2008), pode ser entendida como aquela que se distingue "tanto da noção de 'terra', estrito senso, quanto daquela de 'território', conforme já foi sublinhado, e sua emergência atém-se a expressões que manifestam elementos identitários ou correspondentes à sua formação específica de territorialização" (ALMEIDA, 2008). Segundo João Pacheco de Oliveira,

a noção de processos de territorialização é uma chave analítica que permite trabalhar com a definição de território, sem tomar o social como uma dimensão estática, revelando principalmente os conflitos constitutivos de sua definição. Em uma perspectiva processualista, João Pacheco propõe, assim, a noção de “processos de territorialização” como uma dinâmica da relação intersocietária produzida em contextos de conflito, e que compreende em si processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Quando sociedades com territorialidades distintas estão em contato, principalmente quando esse contato acontece no formato de fricção interétnica, um fato histórico, sobretudo a presença colonizadora muitas vezes incorporada pelo Estado, instaura novas relações com o território, “deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (OLIVEIRA, 1999, p.22). A noção de processo de territorialização, assim, dialoga e incorpora certas orientações críticas da teoria antropológica, absorvendo a preocupação com a criatividade dos sujeitos sociais e com a multiplicidade de planos em que as ações sociais podem ser lidas e inseridas. Os diálogos teóricos implícitos privilegiam, deste modo, o exercício do poder e os mecanismos de incorporação, os jogos de escala como constitutivos da socialidade e a análise da variação na cultura”(OLIVEIRA, 2010, p.31).

A territorialidade é aqui entendida como as relações estabelecidas 'entre' sujeitos, instituições, marcadores físicos, ou seja, as relações que produzem territórios em um movimento de identidade e resistência que produz *comunidade*. Nos termos defendidos por Alfredo Wagner (2008), o que temos é a produção de 'territorialidades específicas', o que podemos entender, dentro do arcabouço de análise aqui pretendido, como 'territorialidades localizadas'. Ao tomarmos a dimensão de 'produção da localidade', o 'lugar' e a 'localidade' constituem-se articulada e simultaneamente ao 'território' e à 'territorialidade'. Optamos, então, por alcançar dimensões da concepção de um 'território' a partir da noção de 'territorialidade', assumindo as dinâmicas, os fluxos e os percursos como mote da análise. Assim como a noção de 'localidade', o pressuposto está não na essencialização, mas no processo, nas dinâmicas constitutivas do lugar e, dentre elas, no mesmo movimento em que são produzidas 'territorialidades'.

Em Pinhões, nas práticas e experiências histórica e cotidianamente constituídas, são múltiplas as territorialidades. A começar pelo estabelecimento de verdadeiros 'territórios de parentesco', como já abordado anteriormente neste trabalho, com

dinâmicas muito bem estruturadas e estabelecidas de 'familiarização', além das dinâmicas resultantes dos processos de herança, produzindo uma dimensão de 'territorialidade' na qual ser vizinho é ser parente. Além dos processos de vizinhança também é tecida uma 'territorialidade' mais abrangente que articula 'famílias' por meio dos vínculos de compadrio e das dinâmicas de reciprocidade na troca de comida. Aos processos de 'familiarização' e da construção de vínculos entre moradores, em que geralmente são acionadas linguagens de parentesco, somam-se percursos pelo território realizados nos contextos constitutivos e produtores da Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões. Nos percursos da peregrinação com a imagem da santa padroeira e da Guarda de Catopé, analisados no capítulo três, ao produzir e atualizar relações sociais são tecidas 'territorialidades', estas por si mesmas múltiplas, assumindo diversas configurações territoriais e arcabouço distinto de relações acionadas e produzidas. Na peregrinação é possível identificar a tessitura de um 'território' mais amplo, no qual estão incluídos a região de Pau D'óleo, o loteamento Casa Branca e o Mosteiro de Macaúbas. Um território tecido principalmente por mulheres e que assume proporções maiores e mais amplas que aquelas, digamos, tecidas pelos homens, um movimento que ressalta mais uma vez o lugar das mulheres como aquelas que promovem articulações que extrapolam os âmbitos do 'chão de morada' e as situam em um posicionamento de dimensões mais públicas e assim políticas.

Nesse mesmo movimento que tece territorialidades que vão além das imediações do 'chão de morada', está o percurso das balaieiras, apresentado no primeiro capítulo, no escoamento das pequenas produções locais. Ao deslocar-se ao longo de todos os dias da semana, em uma escala muito bem articulada na qual é possível atender à clientela ao longo de toda semana. Há quase um século as mulheres de Pinhões levam suas pequenas produções agrícolas e artesanais para serem vendidas na esquina da Rua Jacuí com Rua Ponte Nova, no Bairro Floresta, em Belo Horizonte. O percurso, cotidianamente realizado há três gerações por essas mulheres, produz uma 'territorialidade específica' que 'localiza' Pinhões em relação à capital mineira, além de promover uma rede de solidariedade entre as moradoras de Pinhões e suas clientes belorizontinas. Uma rede de mulheres que gerou um alto fluxo de atividades de trabalho na capital, principalmente de domésticas, faxineiras e diaristas, fazendo do ônibus da linha 4125, conquistado mediante muita luta dessas essas mulheres, um

interessantíssimo espaço de socialidade e territorialidade. Um 'espaço' de troca de saberes entre as mulheres, que trocam receitas, informações de plantas, informações sobre possibilidades de trabalho, além de compartilharem angústias do cotidiano no âmbito da 'família' e do trabalho. Uma linha conquistada pelas mulheres e usufruída principalmente por elas, produzindo mais uma territorialidade que abarca a capital do Estado. Pinhões também está em Belo Horizonte.

A Guarda de Catopé de Pinhões também assume práticas e experiências que tecem uma 'territorialidade específica'. Ao percorrer as ruas da *comunidade* no último dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário, a guarda produz e atualiza relações entre os moradores, saúda as 'famílias' que já assumiram a condição de festeiros e leva as bênçãos da santa padroeira às 'casas' e ruas da *comunidade*. Nesse trajeto os *dançantes* e os moradores comungam em Ação de Graças à santa e àqueles que já propiciaram a realização da festa por meio dos cânticos e da dança do catopé, somados ao comer junto e à oferta da comida em Ação de Graças nas 'casas' dos antigos festeiros e no almoço ofertado à santa padroeira. Um percurso promovido pelos homens como *dançantes*, como membros da Guarda de Honra de Nossa Senhora do Rosário. Um percurso com fortes dimensões do sagrado, já que a Guarda de Catopé, como Guarda de Honra de Nossa Senhora do Rosário, faz as mediações entre a santa e a comunidade, abraçando cada 'casa' e cada rua com o manto de Nossa Senhora do Rosário. Como é possível observar na fala do Mestre da Guarda de Catopé, citada anteriormente, mas que é relevante repetir aqui:

*a Senhora [N.S.R.] vem e encontra com a gente, (...)num é esse encontro visual, é um encontro espiritual, uma coisa que toca fundo, não só naquele que está ali mas como todos que estão ao redor, quer dizer, haver um encontro da gente, eles falavam assim 'que ela vem no meio dos dançantes, cumprimenta eles, mas em parte espiritual. (...) é como se fosse uma Ação de Graças, que ela vem cumprimenta e aí sai levando, cumprimentando a comunidade em todas as ruas. Isso aí é um compromisso nosso, da guarda (Fala do Mestre da Guarda de Catopé, em entrevista realizada em janeiro de 2012)*

A tessitura dessa territorialidade marcada por fortes dimensões do sagrado encerra-se com a dança da *marimba* na Praça Naná Bahia, como já explorado no capítulo três, atualizando os laços de *irmandade* entre os *dançantes*.

A forte dimensão do sagrado que permeia as territorialidades produzidas pela Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões coaduna com dimensões do processo de estabelecimento da *comunidade* onde se funda a noção de que as terras são de Nossa Senhora do Rosário. Nos processos de constituição de Pinhões, pudemos perceber um movimento no qual grande parte das terras ocupadas pelo *povoado* foram doadas para a igreja no processo pós-abolição da escravatura. Tal movimento aconteceu em consonância com a construção da Capela de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões e consolidou as terras como terra de Nossa Senhora do Rosário:

*(...) mas aqui é, na maioria, ele falam que o terreno foi doado pra Igreja, que foi o pessoal lá da Fazenda das Bicas que doou o terreno pra Igreja. Então o povoado, cada um foi cercando o seu pedaço, né? Os escravos de, é, cada um foi cercando os seus pedaços, tanto é que nós não temos escritura aqui. Nós temos aqui é posse do terreno. Então na prefeitura eu posso vender pra você, passar assim a posse do terreno, a metragem né?, tudo na prefeitura e, a partir dali, né?, que eu passei, né?, o terreno procê, você que é dona, mas não tem escritura. Porque aqui pertencia à Nossa Senhora do Rosário, né?, então aqueles mais velhos, né?, os escravos da época foi cercando seus pedacinho (...) (Entrevista realizada com Maria do Carmo, julho de 2014)*

As dinâmicas da Festa de Nossa Senhora do Rosário, assim, vão cumprindo as obrigações de manutenção de um 'território', sobre certa medida, sagrado:

*Nós tinha pra trás, nós tinha festa do rosário, tinha candombe, tinha boi da manta, tinha visita de presépio, tudo isso tinha aqui, as pastorinhas (...). E agora tá, só tinha essas coisas que era daqui, de Senhora do Rosário. Essa parte aqui do princípio da rua e do fim da rua lá [aponta para as extremidades da rua principal – Manoel Félix Homem], tudo contém de Senhora do Rosário.*

*Eu: “Tudo de Senhora do Rosário?”*

*- “É uai. Do lado de lá, o Convento, quer dizer que aqui tem o Convento de Macaúbas, e tem a Senhora do Rosário aqui. Quer dizer, de quem é que é? É a tradição. E teve um que passou aqui e falou, ela [Nossa Senhora do Rosário] aqui já era. Aí eu falei com ele, não, ela já era não, é a mesma coisa. (...)Esse festival tem que ver o que que pode resolver...agora tem que ver como que faz pra não acabar, e quer dizer, eu só não posso fazer nada mais porque a minha idade já passou e eu não posso mais cumprir com isso que tem que cumprir (...). Tá vendo lá onde o sol tá batendo [aponta para a serra que envolve a comunidade], eles iam lá, por dentro da pedreira, então*

*é entrava ali e sai e ia embora, vinha outro e a mesma coisa, um lugar você passa em pé e outro deitado até chegar no salão e tocava lá dentro [um salão de pedras dentro de lapa muito mencionada pelos antigos]. Eu não fui, mas meu pai foi e vovô foi, os antigo tocava era lá. Agora você tá é aqui o lugar todo marcado que nós já rodou e agora você pode dar o apoia e ver que agora tá essa confusão desse horror de gente, eu acho que é tradição, o mundo munda, mas o que era que o pessoal usava, eles tem que voltar a fazer no mesmo lugar, o candombe, a visita de presépio, mas pra fazer isso você tinha que pegar um apoia do povo, que é dos antigo”.*

As múltiplas territorialidades específicas produzidas em Pinhões podem ser, assim, pensadas sobre a premissa das definições propostas por Alfredo Wagner (2008) como 'terra de santo':

Pode-se dizer que ela [terra de santo] se refere à desagregação de extensos domínios territoriais pertencentes à Igreja. [...] Consoante o santo padroeiro destas fazendas, foram sendo adotadas denominações que recobriram seus limites e lhe conferiam unidade territorial. [...] Nas chamadas 'terras de santo', entretanto, as formas de uso comum coexistem, ao nível da imaginação dos moradores, com uma legitimação jurídica de fato destes domínios, onde o santo aparece representado como proprietário legítimo, a despeito das formalidades legais requeridas pelo código da sociedade nacional. Sobressaem nestas unidades sociais os denominados 'encarregados' ou lideranças do grupo que teriam basicamente funções vinculadas ao ciclo de festas e ao cerimonial religioso. [o que ] mantém a coesão do grupo acionando rituais de devoção (2008, p. 149).

Nesse sentido, acredito que a dimensão das festas é um lócus privilegiado na construção da *comunidade* de Pinhões, sendo essas, principalmente a Festa de Nossa Senhora do Rosário, historicamente situadas como idioma identitário no sentido de situar socioespacialmente outras tantas dimensões da vida em sociedade, além de conter em si a noção de terra de uso comum.

### **4.3 Espaço e representação**

Às noções de 'espaço' (MASSEY, 2008), 'lugar' (ECOBAR, 2001) e 'localidade' (APPADURAI, 2004) como dimensões plausíveis de análise para as dinâmicas e experiências constitutivas de Pinhões, podemos adicionar uma articulação entre as noções de 'espaço' e 'representação', como aporte possível para o debate da 'territorialidade'. Sobre os princípios de análise assumidos neste trabalho, Pinhões se faz

*comunidade* por meio de experiências – entendam-se práticas e sentidos – situadas em um emaranhado de relações que se estabelecem espaço-temporalmente e se constituem sob o embate de forças muitas vezes assimétricas, como a presença de herdeiros diretos dos donos das fazendas na composição de Pinhões, a presença dos sitiantes com seus sítios de lazer, bem como a presença maciça da Igreja Católica na figura do pároco local e do Mosteiro de Macaúbas. Tomamos o 'espaço', assim, como:

Produzidos por e envolvidos em práticas das negociações cotidianas às estratégias globais, esses engajamentos implícitos de espaço retroalimentam e sustentam entendimentos mais amplos do mundo. As trajetórias de outros podem ser imobilizadas enquanto prosseguimentos com as nossas; o desafio real da contemporaneidade dos outros pode ser desviado se os relegarmos a um passado (retrógrado, antiquado, arcaico); os fechamentos defensivos de um lugar essencializado parecem permitir um descomprometimento mais amplo e fornecer um alicerce seguro (MASSEY, 2008, p.26)

Buscamos, assim, construir reflexões que assumem a construção do 'outro', exercício próprio e fundamental da Antropologia como contemporânea, pretendendo romper com discursos evolucionistas, colonizadores e essencializadores do 'outro' (FABIAN, 2013). Para tanto é necessário assumir o 'espaço', tal qual como pretendido por Massey (2008), como "produzido por" e "envolvido em práticas das negociações cotidianas às estratégias globais" (2008, p. 26), como nos revelam, por exemplo, os processos de 'familiarização' e da produção de festas que atravessam negociações cotidianas, mas se situam em estratégias mais amplas no sentido viabilizar sua realização e perpetuação; dinâmicas estas percebidas também nas ações da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões. Desse modo, "o espaço não existe antes de identidades/entidades e suas relações. De modo mais geral, eu argumentaria que identidades/entidades, as relações 'entre' elas e a espacialidade que delas faz parte são todas constitutivas" (2008, p. 30).

Assim, as dimensões descritas e analisadas nos capítulos anteriores permitem fazer reflexões no sentido de tomar o 'espaço' como estruturante e estruturado por uma composição de fenômenos em relação à chegada dos sitiantes, à construção da capela local, às relações com o Mosteiro de Macaúbas, às práticas e experiências dos processos de 'familiarização' e às dinâmicas envolvidas na produção das festas, por exemplo. Um espaço tomado como geográfico é simultaneamente social, político, econômico e simbólico, de modo que quando se define, se delimita uma região, ou seja se ordena um

território, revelam-se disputas por legitimidade e representação, situando atores e fenômenos, como os apresentados anteriormente, num campo de relações (BOURDIEU, 2002). Essa é a dinâmica social vislumbrada por Bourdieu, em que, sobre os parâmetros da prática, é possível desenhar as dinâmicas na composição entre 'campo' e 'habitus'. Nesse sentido, quando falamos em definir e representar uma região (um espaço físico tal) é necessário cuidado para não encerrar as análises numa ênfase excessiva aos fenômenos físicos, “como se o Estado não interviesse, como se os movimentos de capitais ou decisões dos grupos não produzissem efeitos” (BOURDIEU, 2002, p. 108). Assim, os movimentos de definição são também movimentos de representação, de classificação, que revelam posicionamentos num campo, assumindo diferentes perspectivas na produção do 'lugar'. Os donos da Fazenda das Bicas, por exemplo, ao atribuírem aos seus escravos, fundadores de Pinhões, a condição de *escravos de confiança*, cedendo-lhes uma porção de terras para constituir seu 'chão de morada', protegendo as 'estremas' de possíveis invasões, reafirmam uma relação de cumplicidade e favor que se reproduz no ato de doação das terras para a Igreja Católica, mantendo os moradores na condição de 'moradores de favor', articulando mais uma vez sua condição a atores com posicionamentos e intensões distintos, criando um campo de disputas, um campo de relações muito bem articuladas. Um 'campo' no qual posições de domínio e controle são continuadas pela Igreja Católica. Cunhando relações que, no exercício da afirmação da identidade quilombola, podem se ver desnudadas pelo processo de uma resistência declarada a alguns dos atores do 'campo', como os *sitiantes*, ou porque não a Igreja Católica na sua condição de imposição e normas, para citar alguns exemplos, articulando diretamente 'espaço' e 'representação'.

É na articulação entre 'espaço e representação' que Bourdieu situa a dimensão do simbólico como uma estrutura imbricada na prática, 'campo' de disputas que revelam posicionamentos e hierarquias na legitimidade das representações em jogo, o que coloca para o autor uma preocupação em articular a dimensão do simbólico à prática social, de modo a revelar o caráter de poder e dominação constitutivos dessas dimensões inseparáveis<sup>74</sup> e muitas vezes produtoras de violências. Nesse sentido, o sistema simbólico pode ser entendido como estruturas estruturantes que impõem uma certa visão particular, dada como natural; funcionam como meios de comunicação e

---

<sup>74</sup> Separáveis apenas em caráter de produção de análises pelo pesquisador, que deve se posicionar de forma consciente em relação a esse exercício.

conhecimento. As perspectivas de certos atores, com posições hegemônicas no 'campo', por exemplo, o pároco local, evocam concepções e representações apresentadas aos demais atores em 'campo' como uma 'doxa', um domínio de conhecimento legítimo da realidade. Uma dinâmica na qual é possível afirmar e reforçar a ideia de benevolência dos antigos e atuais donos das fazendas que circundam a *comunidade*, um fato que tem suas ressalvas, mas que pelo mecanismo de constituição do 'lugar' faz-se estruturante e estruturado nas amarras da relação dos *escravos de confiança*, produzindo um 'campo' de disputas no qual as resistências nem sempre se fazem de maneira a produzir antagonismos explícitos. O poder simbólico é, assim, um poder de construção da realidade, produzindo sentidos imediatos de percepção do mundo:

(...) as classificações práticas estão sempre subordinadas a funções práticas e orientadas para a produção de efeitos sociais. (...) [Na prática os critérios de classificação] são objetos de representações mentais, quer dizer, de actos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de representações objectais, em coisas ou em actos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que tem em vista de determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores (BOURDIEU, 2002, p. 112, 113).

A afirmação da identidade quilombola não deixa de ser um jogo de classificações, com suas implicações políticas e ambiguidades. Uma 'representação' cunhada nos princípios do 'reconhecimento' de uma identidade diferenciada que circunscreve um 'território' na definição de 'terras de uso comum', articulada à noção de 'terras tradicionalmente ocupadas', como previsto no corpo da lei. Nesse sentido, ao debater e vislumbrar as possibilidades de afirmação da identidade quilombola, os moradores de Pinhões, na figura da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, reconhecem que a empreitada rearticula dimensões de 'produção da localidade' em um movimento complexo do jogo das identidades que pressupõe novos mecanismos na constituição das fronteiras simbólicas que definem os limites entre um 'nós' e um 'eles', entre os de 'dentro' e os 'fora' (BARTH, 1997). Um movimento que, tal qual como analisado ao longo da dissertação e que compõe, mais especificamente, a introdução e o

capítulo 1, tende a se tornar mais efetivo e intenso a partir do surgimento de ameaças, digamos concretas, ao 'território' onde se institui a *comunidade*.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Após termos percorrido algumas das tramas tecidas pelos moradores de Pinhões na 'produção do lugar' e suas articulações com a produção de *Pinhões Quilombola*, nos é possível traçar alguns comentários e problematizações a título de considerações finais. Das experiências e práticas sociais analisadas nos processos de 'familiarização', na

produção das festas e nas dinâmicas próprias do cotidiano, os moradores de Pinhões manejam suas ações sociais de acordo com suas especificidades históricas, no sentido de fazer Pinhões *comunidade*. Práticas sociais muito bem sedimentadas ao longo dos anos de ocupação de um território tecido nas relações entre os moradores de Pinhões, a Igreja Católica, o Mosteiro de Macaúbas e as fazendas da região, em especial a Fazenda das Bicas. Práticas e experiências estas que produziram uma existência territorializada evidente nos percursos com a peregrinação com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, a Guarda de Catopé e as atividades de trabalho, sobretudo na figura das balaieiras, além dos processos de 'familiarização' que articulam 'territórios de parentesco' na produção da *comunidade*.

As práticas e experiências que compõem os elementos, as dinâmicas e as dimensões da vida social analisadas revelam que os sujeitos sociais participantes da pesquisa detêm uma carga de conhecimento da realidade social da qual são produto e produtores, desenvolvendo ações sociais no sentido de um manejo da sua condição como *comunidade*. No entanto, ao se configurarem novos atores na composição do 'espaço', novas ações podem se fazer necessárias para a manutenção de uma condição de *comunidade*. Para além dos sujeitos sociais já longamente conhecidos dos moradores e com os quais eles foram aprendendo a navegar socialmente na composição de Pinhões como 'lugar', a aprovação de alterações no projeto de uso, ocupação e parcelamento do solo na região traz novos sujeitos com participação ativa na 'produção do espaço'. Quando a prefeitura de Santa Luzia propõe e altera a legislação relacionada aos usos do solo sem convocar publicamente a participação dos moradores de Pinhões na produção destas alterações, inevitavelmente a prefeitura desconsidera a existência de Pinhões como *comunidade*, como uma 'localidade' com suas especificidades históricas, culturais e sociais. Um fato que, de antemão, retira dos moradores sua condição de sujeitos ativos no processo de 'produção do lugar'.

Aprovar um projeto que pressupõe alterações nos formatos de uso, ocupação e parcelamento do solo, no sentido de conformar uma zona de expansão urbana (ZEU), novamente coloca Pinhões na esteira de um novo processo de expropriação e adensamento populacional, agora produzido por novos atores com os quais os moradores terão de aprender como navegar socialmente na produção de sua 'localidade'. Atores como a prefeitura, como os donos e moradores de condomínio de luxo ou

mesmo os sujeitos inseridos nas políticas de conjuntos habitacionais, uma vez que o projeto parece colocar a região de Pinhões e do loteamento Casa Branca como zonas de interesses especiais (ZEIS), assumindo condição de local de interesse público, o que possibilita a construção desses conjuntos.

Todas estas análises quanto à aprovação do projeto são análises prévias e, de certa forma, rasas, uma vez que foram produzidas por minha leitura, de certo modo, leiga do projeto. Essa condição reforça a situação de vulnerabilidade e incerteza que ronda o futuro de Pinhões. Uma situação que coloca essa 'localidade' em uma condição de ameaça sombria, pois as consequências da aprovação do projeto não estão claras para os moradores. As ameaças não são claras pelo fato de o próprio projeto não ter sido oficialmente apresentado pelo poder público local aos moradores, de modo que suas intenções e suas consequências não se apresentam de forma palpável. Nesse sentido, dentre o vasto conhecimento dos moradores sobre sua realidade social, a Associação Cultural das Mulheres, ao tomar conhecimento do projeto, de uma maneira informal, segundo comentários que começaram a circular, muito sabiamente não se pronunciou publicamente sobre o assunto, o que impede, de certa forma, que ele se confirme como fato. Esta estratégia coaduna com a condição de liminaridade assumida pela comunidade em relação ao "ser quilombola", "ser morador de Pinhões" e as construções de *Pinhões Quilombola*. Essa condição de liminaridade permite aos moradores analisarem suas condições de existência e reprodução enquanto grupo num contexto de incertezas. Um contexto com novos atores sociais que, conforme ressaltado, exige novas estratégias de manejo e navegação social, principalmente na relação dos moradores com o poder público local, uma relação que, pela própria maneira como o projeto foi gestado, alterado e aprovado, se mostra bastante assimétrica: *A gente tem que pensar com calma, porque somos peixe muito pequeno* (Fala da presidência da Associação, julho de 2014).

A configuração de novos sujeitos na 'produção da localidade' é potencialmente desencadeadora de processos de autoconsciência do grupo sobre suas dinâmicas, experiências e práticas que configuram e conformam o 'lugar'. Um processo que em certa medida, tende a reforçar os movimentos de produção de uma 'cultura', com aspas (CUNHA, 2009) desencadeando novas configurações de um "nós", de modo a remanejar fronteiras e limites sociais na definição de um "nós" em relação a um "eles"

(BARTH, 1997), redefinindo estratégias de resistência e autonomia. Algo que pode orientar a primeira – resistência – no sentido da produção de antagonistas declarados, algo em certa medida inevitável no processo de afirmação da Identidade Quilombola.

Em se tratando de uma *comunidade* que possui uma existência 'territorializada', a vigência de novos atores sociais configurados a partir de uma ameaça a essa existência configurará, possivelmente, em novos processos de resistência. Resistência no sentido de manejar a condições e configurações de autonomia dos processos de 'produção do lugar', espaço-temporalmente constituídos sobre a multiplicidade dos processos que tecem 'territorialidades' a partir e através da articulação entre processos de 'familiarização' e da produção das festas, como observado ao longo da dissertação. Processos estes diretamente ameaçados pelo adensamento populacional em massa, previsto no escuro das consequências da aprovação das alterações no projeto de uso, ocupação e parcelamento do solo. O medo que circunda os moradores de que Pinhões vire um novo Palmital<sup>75</sup>: *Se a gente não prestar atenção aqui vai ficar igual o Palmital*; ou mesmo: *Ai meu Deus, lá no Palmital eles fazem assim para roubar as coisas* – comentário emitido quando do apagão ocorrido no encerramento de uma festa na quadra da comunidade em fevereiro de 2015 – ressalta como o adensamento populacional em massa afeta diretamente as dinâmicas de produção e reprodução da *comunidade*. A presença intensiva e maçante de novos moradores afeta diretamente os processos de 'familiarização' e os processos de produção das festas, bem como as atividades de trabalho, provavelmente restringindo ainda mais as possibilidades das atividades vinculadas ao campesinato. Um novo processo de expropriação e adensamento populacional que poderá restringir as liberdades dos fluxos e os percursos sobre o território, encurralando ainda mais os moradores em seu 'chão de morada'.

Nesse sentido, as ameaças sombrias que circundam a aprovação do projeto produzem um jogo ambíguo que coaduna com a condição de liminaridade na qual se encontram os moradores de Pinhões entre um "nós" moradores de Pinhões e um "nós"

---

<sup>75</sup> Conjunto habitacional construído no município de Santa Luzia na década de 1980, que tem suas consequências muito bem analisadas por diversos estudiosos e pelas vivências e relações construídas pelos moradores de Pinhões por meio de atividades vinculadas à Igreja Católica como atividades de encontros paroquiais na região. Uma região estereotipada no imaginário dos moradores como lugar de brutos processos de violência, seja pela forte presença do tráfico, seja pelas experiências de vulnerabilidade social causadas pelo processo de urbanização; um lugar onde as pessoas vivem com muita luta para aquisição e acesso a bens públicos básicos, como água potável, tratamento de esgoto, escola e equipamentos de saúde pública.

quilombolas. Um jogo que provavelmente abala as formas tradicionais de negociação, manejo e navegação social e as dinâmicas de autonomia forjadas na franja, nas fronteiras, nas *extremas*. A nova ameaça, formulada por novos atores e com consequências difíceis de serem dimensionadas, coloca aos sujeitos, moradores de Pinhões, novos desafios na 'produção da localidade'. Desafios estes interessantes e importantes de serem acompanhados, tendo em vista os processos de estabelecimento de novas fronteiras sociais e simbólicas. Um processo por si mesmo rico e complexo, tendo em vista as significações produzidas pelos moradores da Identidade Quilombola na formação de *Pinhões Quilombola* e os processos jurídicos legais que permeiam esse reconhecimento. De todo modo, cabe reforçar aqui a relevância das práticas, experiências e dinâmicas que fazem de Pinhões 'lugar'. Lugar há séculos tecido por sábias pessoas, lugar de fé em Nossa Senhora do Rosário, de peregrinação, de guardas, de festas, de 'famílias' e, também, de quilombolas!

### **Referências bibliográficas**

ABREU FILHO, Ovídio de. "Parentesco e Identidade Social", *Anuário Antropológico* 80. Fortaleza/Rio de Janeiro: UFC/TB, 1982.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2.<sup>a</sup> ed, Manaus: pgscs-ufam, 2008.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Redescobrimo a Família Rural Brasileira. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 66-83, 1986.

APPADURAI, A. A produção da localidade. In: APPADURAI, A. **Dimensões Culturais da Globalização: a modernidade sem peias**. Editorial Tecrema Ltda. Lisboa, 2004.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Senso Prático**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009 [1980].

CEZAR, Lilia Sagio. "O velado e o revelado: imagens da Festa da Congada". Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo, 2010.

COMERFORD, John Cunha. **Como uma família: Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicato rural**. Editora RELUME DUMARÀ, Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.

CORRÊA, Mariza. 1994. "Repensando a família patriarcal brasileira". In. A. A. Arantes et al (orgs). **Colcha de Retalhos: estudos sobre a família no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, p.15-42, 1994.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: CosacNaify, 2009.

DIAS, Lúnia Costa. "Identidade Quilombola da comunidade de Pinhões: produção e transmissão de histórias e memórias." Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao departamento de Ciências Sociais da PUC-Minas, 2012, disponível na biblioteca da PUC-Minas.

ERIKSEN, T. H. **Ethnic identity, national identity and intergroup conflict**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ESCOBAR, Arturo. "Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization". *Political Geography* 20, 2001.

GUPTA, Akhil & FERGUPSON, James. "Mais além da 'cultura': espaço, identidade e política da diferença". In: **O espaço da diferença**. ARANTES, Antônio (Org.). Campinas, SP: Papirus, 2000.

HALL, Stuart. **A identidade na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro, 11ª. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANNERZ, Ulf. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". In *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 3 (1). Rio de Janeiro: Relume Dumará; PPGAS – Museu Nacional/UFRJ, 1997, pp. 7-39

HANNERZ, Ulf. (1986), **Exploración de la ciudad**. México, Fondo de Cultura Económica.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro**. Como a Antropologia Estabelece seu Objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARCELIN, Louis H. A Invenção da Família Afro-Americana: Família, Parentesco e Domesticidade entre os Negros do Recôncavo da Bahia. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

MARCELIN, Louis H. "A linguagem da casa entre os baianos negros do recôncavo baiano". *Revista Mana* 5(2): 31-60, 1999.

MASSEY, Doreen. **Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrad, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2011.

MOURA, Margarida M. **Os Deserdados da Terra**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil. 1986.

NEVES, Delma P. "Nesse terreiro, galo não canta. Estudo do caráter matrifocal de unidades familiares de baixa renda". *Anuário Antropológico* 83. Fortaleza: Edições UFC. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnografia dos índios misturados?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **A viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

\_\_\_\_\_. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: **Tradições e Modernidades**. Daniel Aarão Reis [et al]Orgs. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

OLIVEIRA, Fernanda. "Quando reza a fé no Quilombo Matição: família, festas, males e curas fazem comunidade" Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG, 2014.

OLIVEIRA, Raquel S. T. "Dividir em Comum: Práticas Costumeiras de transmissão do patrimônio familiar no Médio Jequitinhonha – MG". Dissertação Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFMG, 2008.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuruminá. In: O'DWYER (Org.). **Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002.

SANTOS, Maria ElisabethG. Dos; & CAMARGOS, Pablo Matos. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI – História e resistência**/ organizado por Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES,2008.

SARTI, C. A. A Família como Espelho: um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo. Tese de doutorado, FFLCH/USP, 1994.

SILVA, Rubens Alves da. **Negros católicos ou Catolicismo Negro?** Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. (Coleção Repensando África, vol.6). Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SCOTT, J. **Weapons of the Weak: everyday forms of peasant resistance**. New Haven; London: Yale University Press, 1985.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013 [1969].

WOORTMANN, Ellen. "O sítio camponês". *Anuário Antropológico/81*. Fortaleza/Rio de Janeiro, UFC/TB, 1983, p. 164-203.

\_\_\_\_\_. **Herdeiros, Parentes e Compadres: Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste**. Edunb, Brasília, 1994.

\_\_\_\_\_. Homens de hoje, mulheres de ontem, gênero e memória no Seringal. In: Carmélia de Brito Freitas (Org.) *Memória: Anais de I Seminário e da II Semana de Antropologia da Universidade Católica de Goiás*. Goiânia: Editora UCG, 1998.

WOORTMANN, K. & WOORTMANN, E. "Monoparentalidade e chefia feminina. Conceitos, contextos e circunstâncias" (mm). 99p. PDF disponibilizado: [www.abep.nepo.unicamp.br/XIIIencontro/woortmann.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/XIIIencontro/woortmann.pdf)

WOORTMANN, Klaas. “Com parente não se Neguceia: o campesinato como ordem moral” In *Anuário Antropológico/87*. Brasília: EdUnB. 1990.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In **Economia e Sociedade**: Fundamentos da sociologia compreensiva, vol. 1. Brasília: Editora UnB, pp. 267-277, 2004.

**Documentos:**

BARBOSA, Waldemar de Almeida. Dicionário Histórico Geográfico de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1971.

MELLO, Cleyir M. Vaz de. Mosteiro Nossa Senhora da Conceição de Macaúbas: Cronologia: 1708/1994. Santa Luzia: Mosteiro Nossa Senhora da Conceição de Macaúbas, 1996.

**ANEXOS**

**ANEXO 01:**

### Calendário das Festas de Pinhões

Janeiro	Fevereiro	Março	Abril	Maió	Junho	Julho	Agosto	Setembro	Outubro	Novembro	Dezembro
São Sebastião	Camaval	Festa de Santa Cruz  Festa em Homenagem as mulheres promovida pela Associação Cultural das Mulheres de Pinhões	Semana Santa	Início da peregrinação com a Imagem de Nossa Senhora do Rosário	Santo Antônio  São João  Farró na Brasa  São Pedro  Festa do Divino		Encerramento da peregrinação com a Imagem de Nossa Senhora do Rosário    Início dos ensaios da Guarda de Catopé	Novena da Festa de Nossa Senhora do Rosário	Festa de Nossa Senhora do Rosário  Festa de São Judas Tadeu	Evento da Consciência Negra promovido pela Associação Cultural das Mulheres de Pinhões	