

Lugar de negros, lugar de feiticeiros: estereótipos, pertencimento racial e política no Vale do Alto-Médio São Francisco.

*Place of Black People, Place of Sorcerers:
stereotypes, racial belonging and politics in the “
Vale do Alto-Médio São Francisco”*

Luiz Felipe Rocha Benites

Professor adjunto do Instituto Multidisciplinar/UFRRJ;

Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional-UFRJ.

E-mail: felipebenites74@gmail.com

RESUMO

O presente artigo busca expor, etnograficamente, como classificações estereotipadas de cunho racial são acionadas para estigmatizar a população de um município do Vale do Alto-Médio São Francisco, no norte de Minas Gerais, e como, em um contexto de disputa eleitoral, o sentimento de pertencimento em bases étnico-raciais e classistas emerge entre os habitantes da localidade. A perspectiva adotada investe na descrição das práticas de estereótipos que são tomadas em seus aspectos retóricos e pragmáticos.

Palavras-chave: estereótipos; pertencimento racial; feitiçaria; eleições; Vale do São Francisco.

ABSTRACT

This article presents an ethnographic study how racial stereotypes are activated to brand the habitants of a city in the Vale do Alto-Médio São Francisco, north of Minas Gerais, and how emerges a belong sentiment in racial and class basis between these people, in a context of electoral conflict. The perspective adopted intends to describe the local practice of stereotypes in its rhetoric and pragmatic aspects.

Keywords: stereotypes; racial belonging; sorcerer; election; Vale do São Francisco.

O exercício da etnografia sempre introduz questões não previstas no planejamento das investigações antropológicas. Realizei o trabalho de campo que redundou em minha tese de doutorado (BENITES, 2010) em um pequeno município do norte de Minas Gerais, situado no Vale do Alto-Médio São Francisco, chamado São Romão, em períodos intermitentes entre 2006 e 2008. Nessa localidade – mais especificamente, na sede urbana e em um dos seus distritos, chamado Ribanceira, povoado de pequenos agricultores e pescadores – empreendi uma investigação sobre os modos de pensar e experimentar a política eleitoral dos seus habitantes, regionalmente chamados de “barranqueiros”. “Barranqueiro” é um termo genérico de autoidentificação, e também de atribuição por moradores de localidades vizinhas, que faz alusão aos barrancos que beiram os trechos fluviais e, desse modo, classificam pessoas que nasceram, foram criadas e/ou residem nos territórios à margem do Rio São Francisco. A “questão racial” revelou-se um aspecto transversal importante no universo pesquisado, embora não constituísse uma preocupação inicial deste antropólogo. Ela emergiu justamente como um aspecto embaraçoso para uma parcela significativa, sobretudo das classes populares, de São Romão: as classificações raciais estereotipadas¹ que são usadas para definir indivíduos e coletividades. A valorização de um ideário de *branqueamento*² e a ausência de qualquer grupo ou instituição de orientação étnica na localidade não impediu que, sob certas circunstâncias, o sentimento de identificação e pertencimento nessas bases emergisse, mesmo que coadunado a um recorte de “classe”, e se fizesse importante em um cenário político do município. Este artigo versa justamente sobre esse processo de reconhecimento embaraçoso, imerso na *intimidade cultural* dos saoromanenses. Por *intimidade cultural*, me refiro “ao reconhecimento daqueles aspectos da identidade cultural que são fonte de embaraço, mas que não obstante fornecem aos iniciados a garantia de sociabilidade comum, a familiaridade com as bases de poder que em certa altura podem assegurar aos desfavorecidos certa irreverência criativa e no momento seguinte reforçar a eficácia da intimidação” (HERZFELD, 2008, p. 17).

A caracterização de São Romão como um “lugar de negros”, como demonstrarei a seguir, articula-se a uma determinada concepção, bastante difundida na região, da relação dos seus habitantes com o trabalho, com o uso de bebidas alcólicas e com acusações de prática de feitiçaria. Tal concepção desenvolve-se a partir de uma lógica de *segmentação* (HERZFELD, 1985)³ em que acusações associadas à aparência física, ao vínculo com atividades laborais e a traços negativos de personalidade são atribuídos sempre a sujeitos ou grupos aos quais o acusador nega envolvimento ou pertencimento, ainda que possa vir a se unir ou a compor uma identidade, desde que sob outras circunstâncias ou princípios. Uma dessas circunstâncias em que o autorreconhecimento afrodescendente transpôs as barreiras da maledicência foi em um contexto não menos delicado da vida social local: o período das eleições municipais ou o “tempo da política”, como bem delimitou Palmeira (1996; 2002; 2006). Nesse sentido, é importante salientar que tais acusações se desenrolaram em contextos que faziam com que o objeto e a forma de acusação estivessem sempre em redefinição. As acusações proliferavam, preponderantemente, por meio de boatos e rumores, sem que se pudesse delimitar o acusador original e tampouco reconhecer testemunhas dos fatos narrados. Por outro lado, as narrativas sobre discriminação racial a serem apresentadas emergem em contextos específicos, acessíveis apenas pela imersão na *intimidade cultural* barranqueira, não se constituindo em formulações frequentemente verificáveis no dia a dia, isto é, embora as questões de ordem racial sejam uma temática cara aos saoromanenses, elas não chegam a se constituir em uma problematização cotidiana para os meus interlocutores.

Este texto visa situar etnograficamente o processo citado. Para tanto, adoto um determinado itinerário de apresentação dos eixos de problematização. Primeiramente, trato de situar, por meio de elementos historiográficos e etnográficos, a constituição de uma imagem pejorativa imputada aos habitantes de São Romão através

do acionamento de um repertório de acusações discriminatórias, produzidas por não moradores do município, que transita pela presença de populações afrodescendentes, a associação com práticas de feitiçaria e a indisposição para o trabalho. Em seguida, trato de expor alguns estereótipos de cunho racial, que emergiram em determinadas situações do meu trabalho de campo, e que permitem compor uma sucinta escala cromática e modulável de classificação de pessoas. Tal escala, permeada de ambivalências, permite indicar alguns caminhos para pensar o estatuto do negro na socialidade local. Uma vez situado o contexto mais amplo que norteia a problematização racial local, introduzo o tema da política, a partir do evento das eleições municipais, para mostrar como a avaliação moral dos candidatos a prefeito e de suas respectivas famílias se constituíram num *corpus* de narrativas do qual é possível extrair elementos para pensar o pertencimento em bases étnico-raciais, mas também associado a uma categorização nativa de classe, que transbordam os parâmetros depreciativos da negritude na localidade.

Recônditos da construção de um estigma

Antes de conhecer pessoalmente a localidade, uma das primeiras referências sobre o município de São Romão dizia respeito a sua suposta “fama” de ser um “lugar de feiticeiros”⁴. Tal fama espalhou-se, principalmente, em versos populares de domínio público e registrados em muitos materiais sobre o folclore da região. O mais famoso deles é uma canção, disseminada por condutores de barca, denominada ABC do São Francisco, cujos versos fazem alusão aos municípios que estão à margem do rio, do Nordeste brasileiro ao sertão mineiro. A canção é citada nos estudos de Pierson (1972) e Neves (2011). Em ambos, são apresentadas variações, tal como pode ser observado abaixo, entretanto, na maioria das versões, São Romão aparece como o lugar da feitiçaria. Vejamos os trechos que se referem aos municípios mineiros e algumas de suas variações:

... Januária carreira inteira
São Francisco da arrelia
São Romão dos Feiticeiros
Extrema dos Cabeludo
Pirapora da poeira

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

... Januária carreira grande
Pedra da Maria da Cruz
São Francisco pai do rio
São Romão pra feiticeiro
Pirapora pra vadio

... Januária só dá cachaça
Maria da Cruz, algodão
São Francisco é pedraria
Feiticeiro em São Romão.

... Januária, cachaça boa
São Francisco da pedraria

São Romão da gente à toa
Pirapora da alegria.

... Januária da cachaça
São Francisco da arrelia
São Romão da desgraça
Pirapora da folia.
(NEVES, 2011, p. 199-203)

O tom jocoso da canção ironiza todas as cidades ribeirinhas do São Francisco, mas chama atenção à recorrência com que as suas versões referem-se a São Romão como lugar de feitiçeiros, à exceção das duas últimas em que o município aparece associado à “gente à toa” e à “desgraça”. Tal cântico parece ter sumido da memória local mais ampla juntamente com a extinção da atividade dos condutores de barca. Na interpretação de Zanon Neves (2011, p. 201), a “qualificação corrosiva veiculada pelos remeiros” estaria relacionada ao reconhecimento da decadência do município no século XX, outrora pujante, no século XIX, segundo relatos de viajantes. Ainda segundo esse autor, os remeiros, ou “moços de barca”, compunham um “contingente de negros e mestiços que ocupavam as posições sociais mais inferiorizadas na sociedade” (idem, p. 183) e, profundamente discriminados nas localidades ribeirinhas, faziam sua contrapartida através da sátira dos seus versos. Entretanto, parte dessa sátira encontrava-se enraizada em crenças e temores, como no poder dos feitiços e nas práticas de curandeiros, que eles identificavam em suas narrativas e versos com o povo de determinados lugares, como Mangal e São Romão (ibidem, p. 234-235).

A associação entre a prática da feitiçaria e a presença de populações afrodescendentes, em Minas Gerais, já foi analisada por uma ainda pouco extensa, mas bem fundamentada bibliografia antropológica (COUTO, 2003; LEITE, 1996; PORTO, 2007). Contudo, é possível notar que a estigmatização de tais populações também se estende por outros meandros, fazendo com que qualquer forma de autorreconhecimento de negritude seja um tema delicado, pois faz parte de um repertório amplamente difundido de acusação social. Entretanto, é necessário advertir que na minha pesquisa nunca registrei qualquer discurso que fizesse a associação direta entre negritude e a prática da feitiçaria, mas notei que o reconhecimento social da presença de populações negras em determinados lugares mantinha uma relação de ubiquidade com as acusações de feitiçaria, isto é, ambas as referências recaíam sobre as mesmas localidades.

Em uma das tantas passagens que tive por Montes Claros, maior cidade do norte de Minas Gerais, fui indagado por um senhor que trabalhava em um hotel, no qual me hospedei, sobre a localidade na qual eu residia. Informei-lhe que estava morando temporariamente em São Romão. Prontamente, o sujeito completou: “conheci São Romão há muitos anos. Terra de uns negros preguiçosos que gostam de uma pinga e de jogar linha no rio”⁵. A impressão estigmatizante desse senhor, em pleno início do século XXI, pouco contrasta com a visão do naturalista Richard Burton, produzida em 1868, quando da sua passagem pelo município:

Não tive boa impressão dos são-romanenses. Não vi, entre eles, uma única pessoa branca; constituíam um 'magote' de bodes e cabras, caboclos e negros. A classe inferior – se ela existe, nesta terra onde reina a perfeita igualdade, teórica e prática – anda em mulambos; os mais ricos vestiam-se no estilo europeu, camisas de 'pufos' e coletes de veludo, mas seus cabelos escorridos e rostos chatos relembavam a sua origem aborígene. Eram devotos, como mostravam as cruzes de madeiras penduradas nas paredes; mal educados, mal

tinham a energia suficiente para se reunirem em grupos nas portas e janelas, os homens para observar, as mulheres para comentar o forasteiro que passava. Algumas negras trabalhavam em roças primitivas, mas a rede, apesar do tempo frio, era o local preferido. [...]

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

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

Essa descrição, imersa no imaginário europeu do século XIX, não oblitera que, ainda hoje, a identificação de São Romão como um lugar, preponderantemente, formado por uma população não branca é muito difundida nas localidades próximas, embora não seja incorporada plenamente pelos moradores do município. Por outro lado, em uma lógica segmentar, muitos discursos me foram proferidos, na sede urbana de São Romão, dando conta de que o lugar de presença de negros, por excelência, é o distrito da Ribanceira. Os moradores da Ribanceira replicam as acusações para outra localidade fora dos limites de São Romão, mas com a qual reconhecem relações de parentesco, um distrito do município vizinho de Ubaí, chamado Gerais Velho.

Na historiografia da região, a presença de populações afrodescendentes ganha destaque em pesquisas sobre a escravidão no norte de Minas Gerais. De uma perspectiva demográfica, é importante salientar que a população escrava, já em meados do século XIX, representava menos de um quinto da população de Montes Claros e dos distritos da Comarca do São Francisco, da qual fazia parte São Romão, enquanto distrito-sede de vila. Dados construídos por Botelho (2000, p. 355-356), a partir do levantamento de listas nominativas usadas para recenseamentos pelo Governo Imperial em 1838 e 1872, dão conta que, em 1838, a população total da Vila de São Romão era de 1.143 habitantes, dos quais 946 (82,8%) eram livres e 197 (17,2%) eram cativos. Em 1872, verifica-se que a vila exibiu uma elevação da taxa de crescimento da população livre (3,05% ao ano) e também uma sensível redução da taxa de crescimento da população escrava (0,27% ao ano). Dessa forma, nesse mesmo ano, a população de São Romão perfazia o total de 2.888 habitantes, sendo 2.672 (92,5%) livres e 216 (7,5%) escravos. Os números de São Romão seguem uma tendência também verificada no restante da Província de Minas Gerais. Contudo, sua porcentagem de população cativa esteve sempre abaixo daquela exibida pelos totais da Província: 33,4% do total da população mineira eram de escravos no período de 1833-35 e, em 1872, esse percentual caiu para 18,2%.⁶

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

O cotidiano do sertão norte-mineiro, entre as várias características que o compunham, destaca-se pela relevante proximidade entre cativos, forros e homens livres. A simplicidade da vida e uma menor dinâmica da economia possibilitavam um contato muito próximo entre os indivíduos. Trata-se de um mundo que tornou escravos, libertos e homens livres em parceiros no crime e companheiros no lazer. Um mundo que aproximou, em muitos casos, os senhores de seus

próprios cativos, visto que foi necessária a participação dos primeiros, por exemplo, no trato com a roça, papel sempre visto como função exclusiva dos segundos. Assim, o braço do homem livre se confundiu com o do cativo, permitindo a conformação do sistema escravista a partir de uma “feição desorganizada”, conforme a expressão de Wissenbach. Nesse sentido, aparentemente algumas situações, modelos ou regras foram subvertidas, moldando um ambiente mais heterogêneo e imprevisível, ao invés de um mundo coerente, normalmente esperado pelas relações estabelecidas na ordem escravista. É a partir daí que, acreditamos, suas identidades vão sendo moldadas (JESUS, 2007, p. 79).

Mesmo trilhando outros caminhos que não o da historiografia, o interesse pela construção de identidades também se demonstra forte em muitas etnografias realizadas na região. Em seu estudo sobre a comunidade remanescente de quilombo de Brejo dos Crioulos, Costa (1999) persegue o mesmo objetivo de Jesus (2007): a busca da identidade, mas agora associada ao domínio territorial. Para os habitantes da referida comunidade, também situada no norte mineiro, a escravidão emerge como fato que originou o povoamento da região da Mata da Jhayba, na qual se situa a comunidade, por meio de ancestrais cativos fugidos de domínios escravocratas na Bahia e nos municípios mineiros de Espinosa e Grão-Mogol, desde o século XVII. A dificuldade de acesso ao povoado, combinada à infestação da malária, manteve o isolamento que permitiu aos “morenos”⁷ desenvolver o que nas suas narrativas ritualizadas é chamado de “tempo da fartura”, por oposição ao “tempo da penúria”, este último instaurado na vida do grupo com os conflitos com a sociedade abrangente desde a primeira metade do século XX, e que foi denominado por eles de “tempo dos fazendeiros”:

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

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

Esse tempo da fartura, ao ser narrado intergeracionalmente propicia que as gerações atuais construam em suas consciências, contrastivamente, as dimensões diferenciadas entre o passado que se foi e o presente que vai sendo vivido sobre parâmetros diferenciados, instaurados no tempo dos fazendeiros. Esses chegaram de mansinho, no final dos anos vinte, mas não chegaram como verdadeiramente são. Utilizando de artifícios legais, solicitaram junto a Justiça o

direito por usucapião e, assim mandaram agrimensores medir e dividir as terras de quase todo o sertão, e que em sua grande maioria tinham sido sesmarias (COSTA, 1999, p. 190).

Embora as narrativas memoriais – muito bem situadas por Costa (1999) na formulação da relação entre “tempo da fartura” e “tempo da penúria”, pelos habitantes negros da Jhayba – também tenham relevância no contexto da minha pesquisa, alguns dos meus interlocutores esboçaram outra relação de sentido para o fenômeno da escravidão e, de forma mais ampla, para a apropriação do passado e o exercício do trabalho.

A relação com o trabalho é um dos eixos a partir dos quais se engendra acusação moral dos negros como “preguiçosos”. A representação negativa dos caipiras brancos e negros, enquanto preguiçosos, ignorantes e indolentes, foi disseminada amplamente por cronistas, viajantes e escritores regionalistas até meados do século XX, conforme Lima (1999). No caso estudado, a pesca, atividade praticada por muito dos agricultores ribeirinhos, ganha cores especiais. No início dessa seção, havia citado o atendente de hotel que se referia a São Romão por meio do acionamento de idiomas raciais e de classe moralmente pejorativos que associavam fenótipo e práticas sociais em expressões como “pretos”, “preguiçosos”, apreciadores de “pinga” (cachaça) e de “jogar linha no rio” (pesca). Deslocando o olhar para o universo laboral, vejamos como essas associações se articulam. Seu Vital, pescador, negro e morador da Ribanceira, determinada vez me disse: “agora pescador tem nome, tem força, senão o governo não pagava salário pra gente quando tá parado. Antes quem trabalhava na roça era mais valorizado. Se dizia que quem era pescador não queria nada, só queria saber de pescar”. Ter “nome” e ter “força” são propriedades que na composição da socialidade local designam o reconhecimento público de um sujeito ou prática. O “salário” a que Seu Vital se refere é uma remuneração paga pelo Governo Federal, em um sistema idêntico ao seguro-desemprego, aos pescadores registrados profissionalmente na Capitania dos Portos e associados à Colônia de Pescadores, no período em que a atividade de pesca é legalmente suspensa para garantir a reprodução dos peixes. O direito sancionado pelo Estado torna-se, então, um recurso para buscar a valorização, principalmente moral, nas relações sociais. Tal fato contrasta com um passado no qual a atividade de pesca não era reconhecida como trabalho, mas como atividade residual ou lúdica de quem exercia outras ocupações, sobretudo as da “roça”.

É grande o número de moradores de São Romão que mesmo morando na área urbana reconhecem vínculos com as áreas rurais, sobretudo, a partir da atividade agrícola. É comum as pessoas se referirem à “roça” enquanto lugar (área rural), atividade laboral (agricultura e criação de animais) e condição (ser “da roça” é ter origem social e hábitos relacionados ao mundo rural). Poderíamos evocar aqui a *cultura rústica* de que fala Candido (1975), para situar o contraponto que meus interlocutores permitem construir aos pontos de vista que buscam a sua estigmatização.

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

Apesar do reconhecimento dos aparelhos estatais, a condição única de pescador ainda pode ser objeto de acusação moral, principalmente como atividade de “preguiçoso”, tal como demonstrado na conversa no hotel de Montes Claros. Contudo, se a atividade de pesca não é em si suficiente para caracterizar mal uma pessoa, a sua

associação com uma determinada descrição fenotípica (“preto”) e uma determinada prática social (o consumo de “pinga”) completa o referido quadro acusatório. Tal como mencionei anteriormente, este se constitui em um dos modos estigmatizantes possíveis pelos quais a população de todo o município de São Romão é caracterizada por sujeitos oriundos de outras localidades. Todavia, em algumas circunstâncias, essa também é a forma pela qual os moradores da Ribanceira são caracterizados por alguns residentes de outras áreas do município, em especial na sede urbana. Além do comentário generalizado que ouvi em São Romão, de que a Ribanceira é “lugar de pretos”, há uma forma de reconhecimento da negritude também entre seus moradores, para a qual é necessário reunir mais elementos para entender.

A modulação dos repertórios de classificação

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

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

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

A análise das considerações, tanto da literatura de viajantes, como da etnografia de outras localidades mineiras ou do Vale do São Francisco (SILVA, 1961; COSTA, 1999; OLIVEIRA, 2005; PORTO, 2007), e dos relatos da pesquisa de campo, permitem inferir que há um jogo de visibilização-invisibilização da presença de populações não brancas cuja variação está articulada à posição de enunciação das fontes de informação. A literatura de viajantes, produzida por naturalistas estrangeiros, constitui uma visão perfeitamente exógena, sem nenhum tipo de envolvimento com a vida social local. Seu padrão de população branca é a dos estratos abastados dos países europeus. Não há gradações de cor nas suas classificações, mas dois polos bem distintos: brancos e negros.

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

[...] a igreja fora destinada à elite da cidade, composta pelos “brancos”, ricos comerciantes, donos de terra que ali habitavam. A Igreja Nossa Senhora do Rosário, distante duas

quadras, era o local dos negros, pessoas simples e humildes, com as quais a elite não queria maiores aproximações (PREFEITURAMUNICIPAL, 2006, p. 12).

Quando da minha chegada ao município, em 2006, o conhecimento sobre a potencial reivindicação dos moradores da Ribanceira como “remanescentes de quilombos” era amplamente ignorada. Em novembro do referido ano, Aderilson, professor de português e literatura no ensino médio da Escola Estadual Afonso Arinos, convidou-me para falar na escola, em uma atividade comemorativa do dia da Consciência Negra, sobre o tema que desejasse. Confesso que o convite me constrangia, pois não me considerava uma pessoa adequada para tal tarefa. Nunca tinha participado de alguma atividade relativa ao dia 20 de novembro sem que houvesse a presença de pessoas negras protagonizando palestras ou debates. Senti-me pouco habilitado para o que me propuseram, pois era reconhecido como branco na localidade, vinha de muito longe e ainda pouco conhecia da vida naquele local. Além de que, até aquele momento, havia pouco me debruçado sobre a temática de forma mais ampla. Creio que tal convite estivesse relacionado com a minha filiação a uma universidade do centro do país. Como forma de reduzir o meu constrangimento em abordar questões raciais sozinho, convidei Alice, autoidentificada como negra, professora da escola municipal da Ribanceira, muito articulada e, então, envolvida diretamente na reivindicação do reconhecimento da Ribanceira como comunidade quilombola. A direção da escola aceitou a participação de Alice, e desde então fui estreitando laços com sua família e amigos. Apesar do meu esforço em afastar os vícios acadêmicos diante de uma plateia de ensino médio, minha palestra sobre formas de discriminação não atraiu mais do que o respeito dos alunos. Já a apresentação coloquial de Alice suscitou a intervenção curiosa de alunos e professores sobre a situação de uma comunidade do município, que muitos pareciam ignorar àquela época.

Uma possibilidade de entender alguns aspectos dos processos de visibilização e invisibilização passa pela observação de certos idiomas raciais na região. Estes operam as práticas de classificação dispersas em modulações imbricadas nas hierarquias sociais e nas situações de enunciação das categorias raciais, forjando uma escala cujo polo socialmente valorizado é o da clareza. O polo desvalorizado que tem, inclusive, como parâmetro um termo usado para ofender, o “preto”, desenvolve-se na direção do polo “claro” ou “branco”, a partir de vários tons de “moreno”, termo socialmente respeitoso para tratar populações não brancas.

As informações que possuo sobre o estatuto do branco na socialidade local passam, fundamentalmente, pelas relações que fui estabelecendo com meus interlocutores. Durante o trabalho de campo, estreitei laços com uma família com a qual convivi a maior parte do período em que me encontrei no município. O processo de acolhimento pela família de Alice, umas das minhas principais interlocutoras e cujo episódio de encontro descrevi anteriormente, revelou algumas pistas para pensar o lugar do branco. Robson, um de seus filhos, depois de mais de um ano que nos conhecíamos, me disse: “no início achava que você era mais um branco azedo, mas depois fui vendo que você é legal”. A proximidade com ele e seus parentes foi tecida e aprofundada por meio do compartilhamento da prosa, da comida e da bebida. Era identificado como alguém que vinha do centro do país e possuía mais recursos econômicos, materializado para eles pelos equipamentos que levava comigo (computador, máquina fotográfica digital) e que àquela época eram bens que poucos moradores possuíam. Eles acreditavam, inicialmente, que a comida e bebida que consumiam não seriam do meu agrado. A minha aceitação das refeições foi uma surpresa dada a projeção que faziam do meu comportamento, a partir de suposições quanto à minha origem e classe social. Aos poucos fui notando que certa horizontalidade se estabelecia entre as pessoas, sem referências a classificações raciais, pelo compartilhamento dos contínuos rituais de conversa e comensalidade.

Contudo, “gente de fora” ou de certas famílias abastadas, muitos reconhecidos como “brancos”, que não compartilhavam desses momentos, indicadores de demonstração de “consideração”, faziam emergir discursos sobre a ausência de “humildade”.

No período em que comecei a ter contato com moradores da comunidade de Ribanceira, conheci, em um churrasco promovido na casa de um amigo, um rapaz, cujos familiares lá residem, que estava de férias e já havia morado no povoado, uma vez que passou a residir em Pirapora, cidade localizada ao sul de São Romão. Uma observação sua, que me pareceu bastante despreziosa, chamou minha atenção. Ao observar um bebê no colo de uma menina no pátio da vizinha, ele exclamou: “o filho da vizinha tá melhorando a raça!” Não pude deixar de lhe indagar porque falava aquilo e ele prontamente me respondeu: “porque o menino é mais clarinho”. Continuando, me disse que a mãe é negra e, então, o pai devia ser “claro”. Em relação a esse idioma nativo sobre “claridade”, lembro-me que, certa vez, uma menina de onze anos, neta de uma informante, me disse que lhe perguntavam se eu era parente de sua família, pois os moradores de São Romão costumavam me enxergar junto a eles. A menina me disse que negava o parentesco lamentando-se: “quem me dera ser clarinha assim”. Essa menina tem a pele muito morena, mas não se considera negra. Em outra ocasião ela me disse que brigou com colegas de escola que lhe caçoavam afirmando que sua mãe tinha “cabelo de esfregão de aço”. A mãe dela é reconhecida como branca, mas a brincadeira funcionava como uma desqualificação que associava o seu cabelo ao de negros. Já ouvi, algumas vezes, nas ruas de São Romão, crianças provocando umas às outras, chamando-se mutuamente de “cabelo de Assolan”⁸. Não é raro ouvir referências à valorização de traços de beleza que passam pelos tons mais claros de pele e pela lisura dos cabelos, isto é, que podem ser situados na direção do polo branco da escala de classificação. Nesse sentido, o estatuto da mistura, evocado no caso da “melhora da raça” citado, parece indicar que esta é bem-vinda quando a posição de enunciação valoriza o “clareamento” das gerações futuras.

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

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

Na mesma linhagem de pensamento, recordo como uma das minhas primeiras anfitriãs, ao explicar a um de seus filhos, quando este indagou porque seu irmão mais velho era tão forte, afirmou que o mesmo possuía “sangue negro”. As fotos de infância do primogênito o retratam como um menino magro. Contudo, àquela época, com 18 anos, o rapaz exibia um corpo moldado pela prática frequente de musculação. O caçula era reconhecido como branco e de pais brancos. Seu irmão, por sua vez, possuía

o pai negro. Aqui encontramos um indício importante de que não há uma direção única no estatuto da mistura e, conseqüentemente, na escala de estereótipos raciais. O compartilhamento de uma substância, o “sangue negro”, traz consigo a propriedade da “força”, atributo desejável seja como padrão físico-estético, seja como recurso para o trabalho, sobretudo no duro trabalho da “roça”. Essa aparente ambigüidade é um dos indicadores do caráter pragmático e relacional do acionamento desses idiomas raciais.

Há ainda outros termos intermediários na escala cromática das classificações saoromanenses. Renata, cujo pai é reconhecido como branco em São Romão, se identifica publicamente como negra. Ela me contou que, certa vez, ao fazer um cadastramento na escola, colocou em um formulário, no item que indagava pela sua cor, que era negra. A funcionária que realizava o cadastramento mostrou-se contrariada e contestando-a, alegou que se ela, que possuía um tom de pele mais escuro que Renata, não era negra, minha amiga não deveria colocar tal informação no formulário. Lembro que os familiares de Renata a chamam carinhosamente de “amarela” em referência ao fato de ser mais clara que seus irmãos, tios e mãe. Seu avô a chama, afetuosamente, de “minha amarela”. Na festa do seu aniversário, Alice, de forma afetuosamente, no discurso de agradecimento à festa, chamou a mulher de um de seus irmãos, de “amarela da infância”. Essa expressão é, geralmente, pejorativa e atribuída aos sujeitos de pele mais clara, mas naquela ocasião evocava um tratamento que, sob aquela circunstância de alegria compartilhada, demonstrava imensa consideração pela pessoa citada. O “amarelo” é uma classificação de miscigenação e atribuída, costumeiramente, a pessoas mulatas, denotando a simultaneidade do “sangue negro” e da pele clara. No caso da cunhada de Alice, reconhecida como branca, mas casada com um negro, a relação de sentido pode ter se dado por aliança matrimonial.

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

As classificações estereotipadas, acionadas pragmaticamente pelos sujeitos pesquisados, expõem os meandros da discriminação racial, que no tópico a seguir serão conectados com a ideia de “pobreza”. Tais relações atualizam-se em fugidios processos de segmentação em que a desqualificação social é deslocada e atribuída às figuras de alteridade geradas nas referidas relações. No contexto estudado, os discursos de desqualificação estão sempre construindo “outros” como seu alvo.

O lugar moral do negro na feitiçaria e na política

No início do artigo, me referia à suposta fama de “lugar de feitiçeiros” atribuída a São Romão. Tal acusação não encontra ressonância no discurso dos moradores do município. Estes se demonstram evasivos quando estimulados a falar sobre o assunto, em face do estigma da cidade. Percebi isso quando esse tema foi abordado em uma conversa entre um morador de outra localidade e uma moradora de São Romão. No início de setembro, eu e a família de uma interlocutora fomos visitar uma tia sua que residia na área rural de um município próximo. Essa interlocutora havia me falado que sua tia era benzedeira e que confiava muito na reza dela. Minhas expectativas foram frustradas, pois sua tia não se mostrou muito interessada em conversar comigo. Após o

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

Tal como no episódio citado, a simples menção de qualquer evento que pudesse remeter ao universo dos feitiços acionava a produção de um discurso sobre o “outro”. O feiticeiro nunca reclama sua condição, ele é objeto de acusação, guardando semelhança com as acusações de bruxaria entre os Azande, descritas por Evans-Pritchard (2005). De acordo com as narrativas dos meus interlocutores, o feiticeiro nunca mora na localidade em que o enunciante do discurso reconhece como de sua residência. Ele sempre provém de localidades e municípios vizinhos ou próximos (“do outro lado do rio”, “de São Francisco”, “de Pirapora” etc.) e, não raro, é identificado como vindo da Bahia. A Bahia funciona como um lugar fixado no imaginário local, simultaneamente, distante o suficiente afastar a suspeita sobre um possível praticante local, e próximo o necessário para se recorrer a algum detentor desse saber-fazer específico. Se ninguém ostenta um discurso sobre a presença local de praticantes de feitiço (ou conforme os termos locais: “macumba”, “porquêra”, “coisa feita”, “coisa rezada”), já não se diz o mesmo sobre pessoas que podem demandar tais serviços. As pessoas “ruins”, a “inveja” e o “rancor” são ingredientes evocados pelos meus interlocutores para alimentar as suspeitas que alguém pode ter mandado fazer “macumba” ou “rezar” algum objeto para provocar um dano ou mal a outrem. Evidentemente, não corroboraremos qualquer estigma à localidade, por entender que tais elementos (a qualificação de pessoas como “ruins”, “invejosas” ou “rancorosas”) são objeto de avaliações e acusações morais extensivos a quaisquer indivíduos envolvidos nos mais diferentes conflitos interpessoais, em São Romão e alhures. Feita essa ressalva, cabe salientar que o “outro”, produzido nos discursos dos meus interlocutores, reproduz a lógica que lhes é imputada: a associação entre a prática da feitiçaria e a presença de populações afrodescendentes. Em São Romão, já ouvi a acusação replicada para moradores da Ribanceira. Na Ribanceira já me foram relatados eventos ocorridos em Gerais Velho. A Bahia e Pirapora são reconhecidos pelos meus interlocutores não só como lugares de presença negra, mas, sobretudo, de existência de “terreiros de macumba”.

No município de São Romão, até o momento em que realizei minha etnografia, não havia a presença institucional de religiões afro-brasileiras. Como em outras localidades de Minas Gerais, a presença do catolicismo é muito forte⁹ e representada por três igrejas na sede do município e inúmeras capelas nas áreas rurais, bem como por um calendário anual de festas religiosas que mobiliza parte significativa dos habitantes. Tais festas católicas costumam incluir uma série de rituais que foram historicamente associados aos negros desde a época da escravidão, como as coroações de Rei e Rainha da festa de Nossa Senhora do Rosário (na área urbana de São Romão), de Nossa Senhora Aparecida (na Ribanceira) por Irmandades Negras e os respectivos cortejos de congado e caboclinhos, bem como a dança do “lundu” durante os giros de folia de reis e de santos. Nessas ocasiões, tais ritos ainda se constituem em territórios existenciais nos quais a população negra do município de São Romão pode ocupar um lugar social positivo de destaque. Os significados católicos transcenderam e ofuscaram as referências a um passado africano, ainda que as danças, cortejos e cerimônias de coroação sejam práticas associadas efetivamente aos costumes dos negros – e em menor grau, aos índios – que historicamente habitaram a região. Afinal, como observou Carlos Rodrigues Brandão, “há casos em que o ritual, já bastante

isolado do seu contexto social e simbólico de origem, termina por combinar-se com elementos formais e temáticos de autos e danças de procedência europeia ou supostamente indígena [...]” (BRANDÃO, 1987, p. 201).

Se as festas religiosas católicas se constituem em um espaço social no qual a negritude não é objeto de desqualificação, mas de prestigiada exposição pública ritual, ainda assim elas não se constituem exatamente em um momento de elaboração de narrativas de autorreconhecimento étnico. Tal fenômeno foi observado por mim em outro momento delicado da vida social saoromanense: as eleições municipais. Essa época costuma estar associada ao que na literatura recente, baseada em investigações realizadas em diferentes áreas etnográficas no Brasil, tem se chamado de *tempo da política*, ou simplesmente *política* (PALMEIRA; HEREDIA, 1995; PALMEIRA, 1996; 2002; 2006). Nos pequenos municípios, trata-se do momento em que as divisões e agrupamentos sociais se realinham em torno de facções que disputam o poder político local. O voto nos contextos estudados seria menos um investimento de iniciativa individual, mas um empreendimento de *localização familiar* ou *social*. Pelo caráter desagregador, a *política* estaria condensada em um período específico, as eleições, em que as disputas se explicitam e se dramatizam. O exercício da política fora desse período, sobretudo na forma do que os meus interlocutores designam como “perseguição”, durante o mandato da administração municipal, é profundamente mal visto. “Perseguição” diz respeito à prática de constrangimentos simbólicos e materiais aos sujeitos identificados com setores oposicionistas, por ocasião das campanhas eleitorais passadas e presentes, pelos agrupamentos que desempenham no governo no município. Tal prática é lida pelos meus interlocutores como indício da manutenção do conflito fora do período em que o embate entre as facções políticas se encontra moralmente autorizado.

O prestígio dos políticos, tal como pode se deduzir de uma determinada literatura antropológica (BAILEY, 1971; HERZFELD, 1985; PALMEIRA, 1996, 2006; MARQUES; COMERFORD; CHAVES, 2007) está associada à capacidade de doação que supera os limites das trocas entre iguais, no interior de uma comunidade. A capacidade de doação extracotidiana que funda as relações desiguais entre doadores e devedores também deve ser pensada, na sua outra face, como um recurso de intimidação quando associa a manutenção dos favores à fidelidade. Trabalhos como os de Bailey (1971) e Palmeira (1996; 2006) são exemplares de que a *pequena política do dia a dia* se constitui no momento profícuo para a construção da reputação dos membros de uma coletividade. A construção de um “bom nome” (BAILEY, 1971, p. 2) é um recurso importante para a disputa eleitoral, pois põe à prova a reputação dos candidatos aos cargos eletivos. A construção da reputação, ou do “bom nome”, de um candidato implica um investimento em um luta cujos ganhos são, inicialmente, de ordem moral, embora não limitados a esses registros¹⁰. Tais lucros morais são importantes no circuito que produz a influência no exercício da ação política. A reputação dos candidatos parece estar sempre associada com as relações que os mesmos estabelecem durante a campanha, e até mesmo fora dela.

Em São Romão, a adesão a um dos “lados” na disputa eleitoral mobiliza as pessoas em performances de demonstração de força (carreatas, comícios, circulação de carros de som com músicas e mensagens eleitorais) e em táticas de acusação recíproca entre os candidatos via fofocas, rumores e cartas anônimas, que são espalhadas entre os eleitores. Tais táticas tem por finalidade a desqualificação moral do oponente. Nesse sentido, tal como nas crises de feitiçaria, os boatos, rumores e fofocas operam como catalizadores de acusações e contra-acusações que visam produzir danos ao adversário¹¹. No caso dos políticos, tal dano está associado diretamente à sua reputação.

Na eleição municipal de 2008, os dois candidatos à prefeitura de São Romão se viram envolvidos em boatos e rumores que visavam atingir sua reputação. O

candidato da situação, e então prefeito em busca da reeleição, teve sua imagem associada à prática de discriminação racial e de classe, enquanto seu opositor, também ex-prefeito do município, foi acusado de abuso de álcool e de perdulário. Interessa-nos, neste artigo, a situação que envolve as acusações ao candidato à reeleição e as implicações desse processo. A acusação de discriminar “pretos” e “humildes”, designações locais para os habitantes negros e pobres do município, gerou um efeito de indignação nos moradores que se afiliavam a oposição ao então prefeito, por se reconhecerem na condição dos supostos discriminados. Cabe ressaltar que esses boatos, quase sempre sem testemunhas dos fatos ocorridos, espalhavam-se com intensa rapidez, conferindo *status* de verossímil aos eventos objetificados pelos rumores.

A imagem do candidato à reeleição estava vinculada ao contraste com o seu adversário, mostrando o lado complementar das acusações no processo de constituição das reputações. Os que acusavam o candidato da situação de preconceito com “pretos” e “humildes” forjavam a imagem do seu oponente como alguém que não fazia distinção entre as pessoas: “ele abraça, dança e ajuda qualquer um, seja preto, sujo, bêbado”. Além disso, me foi reiterado que qualquer sujeito que procurasse o candidato de oposição lhe dizendo “que não tinha dinheiro para pagar conta de luz ou para comprar remédio, ele tirava do próprio bolso e dava”. A generosidade, o afeto e o tratamento equânime atribuídos ao opositor, contrabalançavam as acusações acerca de excessivo consumo alcohólico e de gestão fraudulenta do município à época de seu mandato.

Para os saoromanenses que se situavam do “lado” da oposição, pouco importavam os traços populistas da candidatura de oposição. A postura do candidato à reeleição lhes causava rejeição profunda. O candidato da situação era considerado um sujeito que, mesmo reconhecido como bom administrador, “não olhava para a pobreza”. Muitos dos meus interlocutores afirmavam que ele mantinha distância e pouco interagia com as pessoas, pois, supostamente, não gostava de “pretos” e “humildes”, imagem compartilhada por muitos saoromanenses sobre o que seria a maioria dos moradores do município.

Uma interlocutora idosa falou-me várias vezes que o candidato de oposição, assim como seu pai, também político e ex-prefeito da cidade, entrava na casa das pessoas, comia junto a elas, não fazendo distinção se são pobres ou negras. Segundo ela, o pai do então candidato de oposição “tomava pinga” com sua mãe “no mesmo copo”. Nas suas palavras: “nunca ganhei nada de prefeitura, mas quando minha mãe morreu, ele (o opositor) ajudou no enterro, com o caixão”. A referência ao amparo em situações de morte na família é um dos temas que apareciam com recorrência para meus interlocutores mais pobres quando estes falavam sobre suas dificuldades econômicas. Prestar ajuda nesses momentos, principalmente, quando essa prática é empregada por um político, pode ser uma ação tão importante quanto nutrir as relações com os potenciais eleitores. Contudo, essa prática é vista como desinteressada¹² quando feita fora do período eleitoral, sobretudo, quando o sujeito em questão compartilhava coisas tão importantes como comer e beber, inclusive no mesmo recipiente. Assim, quando minha interlocutora afirma a conduta sem distinção racial ou de classe do candidato de oposição, ela o aproxima, afetivamente, quando narra a relação que o mesmo mantinha com sua família e com ela. Aqui, parece que o afeto e a atenção do político ganham cores concretas e situam o que seria “olhar pela pobreza”. O “olhar pela pobreza”, de que ela e outros interlocutores me falaram, não estava ligado meramente à obtenção do que se precisa, mas ao tratamento que é dispensado pela autoridade na sua relação com as pessoas.

Por outro lado, um interlocutor da Ribanceira me contou o boato de que o atual prefeito teria dito que não gosta do seu povoado, comunidade reconhecida como composta majoritariamente por negros. Sem esclarecer a fonte da sua informação, ele

afirma que para o candidato à reeleição: “lá é um lugar de pretos e pobres e que (ele) iria sobrevoar lá com avião e jogar uma bomba”. Pergunto-lhe se acredita mesmo nessa possibilidade e meu informante diz que não duvida da ameaça, pois a família que está na prefeitura é “muito vingativa”. Pergunto a quem ele se refere, uma vez que o candidato não possui linha de descendência no município, mas se casou com uma moradora do local. Ele me explica que se trata da linhagem materna da família da primeira-dama, que gozaria de má reputação em São Romão. Independente da verossimilhança ou razoabilidade desse boato, não se pode negar que a sua replicação, e ouvi esse rumor diretamente de outras pessoas, se destinava a abalar a reputação do disputante à reeleição.

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

Mesmo não assumindo a acusação que lhe foi atribuída e disseminada, sob a forma de boatos, o candidato à reeleição reconheceu o efeito dos rumores sobre a sua relação com negros e pobres e defendeu-se das acusações em uma reunião de campanha com pescadores do município. Nessa ocasião, ele negou qualquer tipo de discriminação, afirmando o “carinho” que tinha pelo “povo de São Romão” desde quando conheceu a cidade. Nessa mesma oportunidade, aproveitou para atacar seu adversário, que teria sido convidado para ser padrinho de uma criança e não teria tocado na mão da madrinha, uma senhora negra. O candidato à reeleição finalizou suas considerações, perguntando: “será que era porque não era período eleitoral?”. A sua defesa passou pelo ataque ao adversário, lançando sobre ele o mesmo expediente que o atingiu: a acusação sob a forma de boatos e rumores.

Considerações finais

A descrição produzida apontou para um tema caro aos meus interlocutores: o do pertencimento étnico-racial. Os limites do artigo situam-se nas zonas em que o refinamento da análise requer um aprofundamento da etnografia nessa direção. Por outro lado, a reconstituição dos caminhos pelos quais foram se constituindo uma imagem depreciativa do município, bem como a reunião no texto de certas narrativas discriminatórias locais, podem dar a impressão de um racismo exacerbado no dia a dia de São Romão. Essa não é, certamente, uma imagem adequada da vida cotidiana dos meus interlocutores. As situações apresentadas emergiram em contextos específicos, expostos etnograficamente no artigo, justamente para minimizar o efeito de que o racismo é algo cuja recorrência é insuportavelmente presente na vida social local. O fluxo cotidiano da roça e da cidade é pontuado pelas atividades laborais e pela prosa fácil nas cozinhas, locais de trabalho, bares e esquinas da cidade, que majoritariamente não se debruça sobre o que aqui tratamos. Com isso, não estou ignorando as relações de hierarquia e poder, mas tão somente afirmando que o meu ingresso nas esferas de *intimidade cultural* é que permitiram o acesso a esses aspectos embaraçosos da identidade local.

Diante do exposto, percebe-se como o *tempo da política* produziu um espaço privilegiado de problematização. Podemos inferir que, para além da lógica de produção

de danos morais aos candidatos por meio de boatos, fofocas e rumores, a disputa eleitoral municipal se constituiu em um momento ímpar em que o reconhecimento da negritude, associada da condição de classe “humilde”, foi acionado pelos barranqueiros para pensar a si mesmos. As modulações de uma escala cromática que desqualificava sujeitos de tons de pele mais escura e as referências ao tipo de cabelo deram lugar a uma dicotomia que parece alinhar uma variedade de não brancos no polo dos negros. Inclusive, as distinções segmentares que deslocavam a presença negra para a Ribanceira, e desta para localidades de municípios vizinhos, cessaram nessas circunstâncias. Percebe-se, assim, que o contexto em que as classificações estereotipadas surgem e são acionadas revelam o caráter performático, isto é, simultaneamente retórico e pragmático, do seu uso. O caso exposto de emergência do reconhecimento público de uma parcela significativa de negros e pobres na composição da socialidade local, sob uma situação de disputa política, nos convida a ampliar o espectro de entendimento dos contextos possíveis para a emergência dos sentimentos de pertencimento.

NOTAS

¹ Penso tais classificações no sentido do *essencialismo prático*, de que fala Herzfeld (2008), pois seu funcionamento está relacionado à organização do repertório de práticas de sentido, imbricadas em uma classificação fenotípica estereotipada de pessoas, acionadas pelos meus interlocutores em distintos contextos de relações.

² Sobre a contextualização histórica e antropológica do tema do branqueamento, ver Hofbauer (2006).

³ Michael Herzfeld (1985, p. xi-xii) fala em *segmentação* ao invés de organização segmentar – fugindo de caracterizações morfológicas ou tipológicas que têm caracterizado vários trabalhos sobre o tema, tal como observou Goldman (2001, p. 67) – para dar conta de sistemas de valores nos quais níveis de pertencimento, com suas respectivas lógicas de inclusão e exclusão, só podem ser apreendidos em ação, em uso por sujeitos que acionam e atualizam estereótipos (inclusive autoestereótipos) para dar sentido aos seus engajamentos e pertencimentos. Para além da apresentação exteriorizável de uma identidade coletiva unitária, as práticas de estereótipos (HERZFELD, 2008) revelam, no interior de esferas de *intimidade cultural*, aqueles aspectos embaraçosos das formas de autorreconhecimento que são fontes de vínculo para uma *socialidade* comum. Na interpretação da obra de Herzfeld por Ossowski (2003, p. 82), idiomas de identidade operam como “simulacros de socialidade”. Assim, “a questão não é se uma dada sociedade é ou não segmentária [...]. Todas as sociedades têm de ser segmentárias na medida em que reconhecem mais do que um nível de diferenciação social. Seria mais útil questionarmo-nos antes sobre se a ideologia dominante torna explícita a presença das relações segmentárias ou se, pelo contrário, tenta suprimi-la” (HERZFELD, 2001, p. 210).

⁴ A feitiçaria é tratada neste artigo na dimensão restrita às relações sociais de acusação. A conexão com o tema mais amplo da religião não corresponde aos propósitos do artigo. A problematização envolvendo o escopo da racionalidade, da crença e da religião pode ser encontrada em outro artigo meu (BENITES, 2011).

⁵ Expressão que se refere à atividade de pesca.

⁶ Botelho (2000) lembra que há alguns fatores importantes que influenciaram as mudanças demográficas da população cativa no século XIX até a abolição da escravatura, em 1888: o fim do tráfico internacional de escravos, em 1850, e a lei do “Ventre-Livre”, em 1871.

⁷ Categoria nativa que designa os negros, moradores da Jhayba.

⁸ “Assolan” é a marca de um esfregão de aço, produto sob a forma de um emaranhado de fios de alumínio utilizado para limpeza de painéis e demais recipientes metálicos.

⁹ No município se verifica também a presença de vários templos evangélicos e de uma casa espírita.

¹⁰ Trabalhos clássicos, como a coletânea organizada por Peristiany (1971), ou contemporâneos, tal como o estudo de Fonseca (2004), investiram na capacidade heurística da noção de *honra*. Creio pertinente a observação de Herzfeld (1980, p. 347-348) de que “[...] a interpretação precisa de termos de valor moral requer uma percepção clara do seu contexto social e linguístico, em cada comunidade”. Tal como nos estudos mediterrâneos, creio, como o autor, que “generalizações massivas de [noções como] ‘honra’ e ‘vergonha’ tem se tornado contraproduzidas; [pois] seu uso continuado eleva o que começou como uma conveniência genuína para leitores de ensaios etnográficos a um nível de proposição teórica” (idem, p. 349). Dessa forma, abdicar de usar a noção de *honra* para entender as situações elencadas neste texto em favor da descrição etnográfica dos casos apresentados, sem classificá-los por meio de alguma taxonomia. Mantenho o uso do termo *reputação* (BAILEY, 1971) em um sentido puramente descritivo, apenas como indicativo das múltiplas formas pelas quais a percepção da imagem pública dos atores políticos é construída.

¹¹ Para uma análise comparativa entre etnografias sobre feitiçaria, incluindo conexões com contextos políticos, ver Stewart & Strathern (2008). Sobre relações de sentido entre feitiçaria e política, ver Benites (2010). Sobre a relação entre política e feitiçaria em contextos ameríndios, ver Ribeiro (2009) e Vieira (2010).

¹² Falar em conduta desinteressada não significa que a ação é desinteressada em si, mas que no contexto em que a situação se desenrola, não há uma conexão imediata com a retribuição da prestação recebida. Isso não implica que, posteriormente, a obrigação de retribuir não se faça presente, tal como já foi analisado em vários trabalhos sobre as economias da dádiva, dentre os quais o trabalho de Mauss (2003) é um marco fundamental.

REFERÊNCIAS

- BAILEY, Frederic. *Gifts and Poisons: the politics of reputation*. Oxford: Basil Blackwell, 1971.
- BENITES, Luiz Felipe Rocha. *Olhando da ribanceira: perspectivas de influência e vulnerabilidade no Vale do Alto-Médio São Francisco*. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- _____. “*Tem gente que sabe, mas não entende*”: aprendizados barranqueiros sobre crença e proteção. *Conexões Parciais: Revista Digital de Antropologia e Filosofia*, v. 1, p. 99-126, 2011.
- BOTELHO, Tarcisio Rodrigues. Demografia e família escrava em Montes Claros no século XIX. In: OLIVEIRA, Marcos Fábio Martins et al. *Formação social e econômica do Norte de Minas*. Montes Claros, MG: Unimontes, 2000.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Festim dos bruxos*. Campinas, SP: Ed. Unicamp; São Paulo: Icone, 1987.
- BURTON, Richard Francis, Sir. *Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1977.
- CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1975.
- COSTA, João Batista de Almeida. *Do tempo de fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos*. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1999.
- COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um rito*. Niterói, RJ: Eduff, 2003.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- GOLDMAN, Márcio. *Segmentaridade e movimentos negros nas eleições de Ilhéus*. *Mana*, v. 7, n. 2, p. 57-93, out., 2001.
- HERZFELD, Michael. *Honour and shame: problems in the comparative analysis of moral systems*. *Man*, v. 15, n. 2, p. 339-351, jun., 1980.
- _____. *The Poetics of Manhood: Contest and identity in a Cretan mountain village*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- _____. *A Antropologia do outro lado do espelho: etnografia crítica nas margens da Europa*. Lisboa: Difel, 2001.

- _____. *Intimidade cultural: poética social no Estado-Nação*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: EdUNESP, 2006.
- JESUS, Alysson Luiz Freitas de. *No Sertão das Minas: escravidão, violência e liberdade (1830-1888)*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig, 2007.
- LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: UFMG, 1996.
- LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil*. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ, 1999.
- MARQUES, Ana Cláudia; COMERFORD, John; CHAVES, Christine de Alencar. *Traições, fofocas, vinganças: notas para uma abordagem etnográfica do conflito*. In: MARQUES, Ana Cláudia (Org.). *Conflitos, política e relações pessoais*. Fortaleza, CE: UFC/FUNCAP/CNPq-Pronex; Campinas, SP: Pontes, 2007.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- NEVES, Zanoni. *Navegantes da Integração: osremeiros do rio São Francisco*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- OLIVEIRA, Cláudia Luz de. *Vazanteiros do Rio São Francisco: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais*. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.
- OSSOWICKI, Thomas Martin. *Ser e pertencer: além da etnicidade*. (Dissertação de Mestrado) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.
- PALMEIRA, Moacir. *Política, Facções e Voto*. In: PALMEIRA, Moacir; GOLDMAN, Márcio. *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.
- _____. *Política e Tempo: nota exploratória*. In: PEIRANO, Marisa (Org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 2002.
- _____. *Eleição municipal, política e cidadania*. In: PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, César. *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 2006.
- PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. Os Comícios e a Política de Facções. *Anuário Antropológico*, 94, p.31-94, 1995.
- PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha: valores da sociedade mediterrânica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.
- PIERSON, Donald. *O Homem do Vale do São Francisco*. Vol. I a III. Rio de Janeiro: Ministério do Interior/Superintendência do Vale do São Francisco, 1972.
- PORTO, Liliãna. *A ameaça do outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha (MG)*. São Paulo: Attar, 2007.
- PREFEITURA MUNICIPAL. *Dossiê de Tombamento da Imagem de Santo Antônio*. São Romão: Prefeitura Municipal, 2006.
- RIBEIRO, Florbela Almeida. *Políticas Tenetehara e Tenetehara na política: um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- SILVA, Fernando Altenfelder. *Xique-xique e marrecas: duas Comunidades do Médio São Francisco*. Rio de Janeiro: Comissão do Vale do São Francisco, 1961.
- STEWART, Pamela; STRATHERN, Andrew. *Brujería, hechiceria, rumores y habladurias*. Madrid: Akal, 2008.
- VIEIRA, José Glebson. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.