



## BRANCO EM UM MUNDO DOS NEGROS: UM PERCURSO METODOLÓGICO A PARTIR DE UM QUILOMBO NO VALE DO JEQUITINHONHA (MG)

*Bernardo Vaz de Macedo<sup>1 2</sup>*

*Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.*

**Resumo:** Apresentam-se componentes de um percurso, postura e olhar metodológicos que foram sendo descobertos e se desdobrando ao longo de minha convivência em um quilombo rural no Vale do Jequitinhonha. Resultado de uma pesquisa empírico-etnográfica de três anos, os agenciamentos e expressividades criativas dos sujeitos - e a forma como foram metodologicamente apreendidos - foram conduzindo a que se os depreendessem como práticas de auto-representação negra em alguma medida independentes de e em tensão com regimes de representação - conforme Stuart Hall - que definem a experiência negro-quilombola como primordialmente mediada e abarcada por e acomodada sincreticamente em um mundo dos brancos, que, mais amplo, a ultrapassaria. A inversão, não normativa, mas representacional e prático-efetiva a que se chega, deslocando um sujeito branco do mundo dos brancos e resituando-o em um mundo negro, é trabalhada a partir de uma concepção de memória infável e viva e de normas contestadas de pertencimento.

**Palavras-Chave:** Metodologia; Territorialidade Negra; Representação; Memória; Pertencimento.

### WHITE IN A WORLD OF BLACKS: A METHODOLOGICAL TRAJECTORY IN A QUILOMBO IN THE JEQUITINHONHA VALLEY (MG)

**Abstract:** The text presents components of a methodological trajectory, posture and look that gradually unfolded and were discovered during my experience in a rural quilombo in the Jequitinhonha Valley. The result of a three-year empirical-ethnographic research, the subjects' agencies and creative expressiveness - and the way they were methodologically apprehended - led to their comprehension as black self-representation practices in some measure independent of and in tension with representation regimes - according to Stuart

---

<sup>1</sup> Doutorado em Sociologia na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Mestrado em Sociologia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Graduação em Ciências Biológicas na UFMG. E-mail: [bernardovmac@hotmail.com](mailto:bernardovmac@hotmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5669-5890>

<sup>2</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES - Código de Financiamento 001. O autor agradece à Professora Maria Aparecida de Moraes Silva, orientadora no curso de doutorado, e ao Professor Valter Silvério.



Hall - that define the black-quilombola experience as primarily mediated and encompassed by and accommodated syncretically in a world of whites, which, broader, would surpass it. The not normative but representational and practical-effective inversion that is arrived at, displacing a white subject from a world of whites and resituating it in a world of blacks, is operated through a conception of ineffable and living memory and of contested norms of belonging.

**Keywords:** Methodology; Black Territoriality; Representation; Memory; Belonging.

### **BLANCO EN UM MUNDO DE NEGROS: UNA TRAYECTORIA METODOLOGICA EN UN QUILOMBO DEL VALLE DEL JEQUITINHONHA (MG)**

**Resumen:** Se presentan componentes de un camino, postura y mirada metodológica que fueron descubiertos y desplegados a lo largo de mi experiencia en un quilombo rural del Vale do Jequitinhonha. Como resultado de una investigación empírico-etnográfica de tres años, las agencias y expresividades creativas de los sujetos - y la forma en que fueron aprehendidos metodológicamente - llevaron a que se las comprendiesen como prácticas de autorrepresentación negra en cierta medida independientes de y en tensión con regímenes de representación - según Stuart Hall - que definen la experiencia negro-quilombola como primariamente mediatizada y abarcada y sincréticamente acomodada en un mundo de blancos, que, más ampliamente, la superaría. La inversión, no normativa, sino representacional y práctico-efectiva, a la que se llega, desplazando a un sujeto blanco del mundo de los blancos y situándolo en un mundo negro, se trabaja desde una concepción de memoria inefable y viva y de normas contestadas de pertenencia.

**Palabras-clave:** Metodología; Territorialidad negra; Representación; Memoria; Pertenencia.

### **BLANC DANS UN MONDE DE NOIRS : UNE TRAJECTOIRE MÉTHODOLOGIQUE DANS UN QUILOMBO DE LA VALLÉE DE JEQUITINHONHA (MG)**

**Résumé:** Sont présentés les éléments d'un parcours, d'une posture et d'un regard méthodologique qui ont été découverts et déployés tout au long de ma expérience dans un quilombo rural à la Vallée de Jequitinhonha. À la suite d'une recherche empirique-ethnographique de trois ans, les agences et expressivités créatives des sujets - et la manière dont ils ont été appréhendés méthodologiquement - ont conduit à les comprendre comme des pratiques d'auto-représentation noire dans une certaine mesure indépendantes et en tension avec des régimes de représentation - selon Stuart Hall - qui définissent l'expérience noire-quilombola comme principalement médiatisée et englobée par et logée syncrétiquement dans un monde de blancs, qui, plus largement, le dépasserait. L'inversion, non pas normative, mais représentationnelle et pratique-efficace, à laquelle on arrive, en déplaçant un sujet blanc du monde des blancs et en le plaçant dans un monde noir, est travaillée à partir d'une conception de mémoire ineffable et vivante et des normes contestées d'appartenance.

**Mots-clés:** Méthodologie; Territorialité noire; Représentation; Mémoire; Appartenance.



## UM BRANCO EM UM MUNDO DOS NEGROS

O quilombo Córrego do Narciso do Meio situa-se na encosta oeste da Chapada do Lagoão, a aproximadamente três léguas (dezoito quilômetros) por estrada de terra da cidade sede do município de Araçuaí, a cidade polo do Vale do Médio Rio Jequitinhonha (nordeste de Minas Gerais), que nasce em Diamantina, passando por Araçuaí, e deságua em Belmonte, no sul da Bahia. No alto da Chapada, onde nasce o córrego, há a comunidade de Girau, um quilombo de onde se contam histórias de revoltas de escravizados contra o senhor e, como uma das origens de moradores/es de Córrego Narciso - dos Gomes, dos Mendes e dos Rodrigues -, de onde, se conta, negros podiam fugir de um quilombo para outro, quando “apertava a situação”; sabiam que havia outro grupo, que acolhia. Descendo a Chapada a partir do Girau, “foram ficando *sarteado*” (salteado) ao longo do caminho, como nas comunidades de Tesouras, Córrego Narciso e Calhauzinho, tendo outros ainda chegado, ainda antes da abolição em 1888, até Araçuaí, formando o quilombo urbano Arraial dos Crioulos, onde ali *arrancharam*.

Embora tenham se dirigido ao nordeste de Minas Gerais várias expedições em busca de riquezas minerais desde o século XVI, a ocupação definitiva do que hoje se denomina por Vale do Jequitinhonha, com a formação de povoados, vilas e cidades, teria ocorrido no século XVIII com as atividades mineradoras, atraídas pela grande quantidade de ouro, diamantes e outras pedras preciosas, e, em seguida, com as atividades agropastoris; uma ocupação marcada por lutas, conquistas, escravização, dizimação e resistência de indígenas (como os Botocudos) e negros nas regiões auríferas. Aquelas redes de relações mantidas entre Córrego Narciso e o seu entorno, essas redes de agrupamentos, solidariedade e sobrevivência negra (RATTS, 2011; ROLNIK, 1989; BANDEIRA, 1990; MOURA, 1993), teriam então se formado e se acentuado a partir da segunda metade do século XVIII e ao longo do século XIX, com a decadência da mineração em Minas Gerais, quando esses “desclassificados do ouro” se espalharam por extensas áreas e se estabeleceram muitas vezes a partir da posse livre da terra ou na condição de agregados em grandes fazendas agropecuárias recentemente formadas (MORAES SILVA, 1998; SOUZA & HENRIQUES, 2010).



Atualmente vivem em Córrego Narciso cerca de cinquenta famílias, cerca de duzentas pessoas, quase todas aparentadas, sendo poucos os “chegantes”, de fora. As casas são espaçadas umas das outras e acompanham o giro do córrego, que desce da Chapada e é seco a maior parte do ano. Ao longo dos anos, muitos migraram temporária ou permanentemente para cidades como Belo Horizonte e no estado de São Paulo, trabalhando em atividades como corte de cana e trabalho doméstico, onde, como um processo diaspórico, formaram comunidades que mantêm vínculos materiais e intersubjetivos com Córrego Narciso, não tanto como extensões territoriais do quilombo “de origem”, mas como o reestabelecimento do próprio quilombo naqueles bairros.

Nas partes altas da comunidade, é “avistoso”... tem-se uma visão de infinito... do Córrego Narciso desaguando no Rio Calhauzinho, que irá atravessar a cidade e encontrar-se com o Rio Araçuaí, o “Rio Grande”. A Chapada é lugar sagrado. Lugar de fartura, de água... terras de uso comum onde se coletam pequi, plantas e raízes medicinais e se praticava caça.<sup>3</sup> Nas grotas, encostas e partes baixas, de uso ou posse pessoal, cultivam-se roças de mandioca (de onde se torra a farinha), feijão catador, andu (guandu), milho, abóbora, batata, melancia, fumo e hortaliças nos quintais, além da criação de bovinos e suínos para abate local e feitura de queijos e requeijão, de galinhas e da pesca na barragem de Calhauzinho, cujos produtos são vendidos principalmente pelas mulheres na feira livre na cidade de Araçuaí. Serviços diversos – em cultivos de cana, fumo, mandioca – são realizados na comunidade e redondezas envolvendo troca de dias ou pagamento a dia ou por um salário.

O barro é utilizado na feitura de telhas, fornos de assar biscoito, fomalhas, na produção de adobe para a construção de casas e no enchimento de casas de pau-a-pique. Uma estética da simplicidade (PEREIRA, 2011) que, junto ao estigma da fome e da seca, muitas vezes é tomada erroneamente como signo de uma condição de pobreza, de um “Vale da Miséria”.

Atualmente em Córrego Narciso não há conflitos de terra com fazendeiros ou grandes projetos que ameacem a integridade do território. Há uma inquietação com

---

<sup>3</sup> - “É muito comum encontrar no Brasil – mas vimos também em Angola – os quilombos se localizando em planaltos ou colinas, nas proximidades de rios, ou outros caminhos naturais, possuindo clima bastante específico, onde as condições do Sol e de outros astros dão uma sensação de espaço aberto, diríamos, oceânica e infinito. Figuram, por isso, as características de fronteira, não só geográfica, como também demográfica, econômica e cultural que estas organizações possuem” (Beatriz NASCIMENTO, 2018, p. 261).



relação a compras individuais por terceiros de porções de terra situadas na beira da barragem de Calhauzinho, com acesso direto a água; o que tem provocado moradoras/es a demandarem ao INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) a demarcação e titulação do quilombo; já tendo obtido a certificação da Fundação Palmares em 2016. Estando Araçuaí em uma região semiárida, a principal demanda da Associação da comunidade tem sido há pelo menos trinta anos, quando se construiu a barragem, a canalização de sua água e distribuição para as casas, o que propiciaria os cultivos e criações e a permanência de moradoras/es; demanda que encontra fortes obstáculos no poder público local.

Para além dessa situação de um lugar físico-geográfico, a Folia de Santo Reis, as cantigas de roda, a dança de batuque das mulheres, a Festa da Padroeira da comunidade, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, e um jeito de falar farto em termos banto conectam Córrego Narciso, espaço de liberdade e território ancestral de ludicidade e afeto, a uma territorialidade diaspórica, estrutura de sentimentos; um território não-terra, de que se está sempre em busca... “... tantas transmigrações, tantos desterramentos. Estou sempre em busca de um território não-terra. Eu queria um quilombo não necessariamente aqui. Um quilombo onde eu sei algum antepassado meu viveu” (Beatriz NASCIMENTO, 2018, p. 26). Na Folia, a forma de “chamada” e “resposta”, rojão-requinta é recorrente (GILROY, 1993), e a voz fina (falsete) na requinta imita o apito do navio. E a bandeira da Padroeira festejada hasteada no mastro é remanescente da reza a São Benedito nos navios negreiros, em cujos mastros africanos escravizados se seguravam para se salvar.

Tendo vivido a maior parte da vida em Belo Horizonte, fui tendo contatos intermitentes com o Vale do Jequitinhonha a partir de 2008, nas feiras de artesanato e seminários Visões do Vale organizados todo ano no campus da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) pelo programa de extensão Polo Jequitinhonha. Tendo iniciado em maio de 2016 em Córrego Narciso a pesquisa empírica de um projeto de doutorado em sociologia na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), o trabalho de escrita e apresentação da tese foi finalizado em junho de 2019 (VAZ DE MACEDO, 2019). Percorrendo a pesquisa empírica quase três anos consecutivos de convivência com moradoras/es na comunidade e na cidade, retorno a Belo Horizonte em abril de 2019, após a apresentação em São Carlos, com algumas marcas no olhar. E no corpo. “Belo Horizonte, também território negro”, escrevo em um complemento à conclusão na versão



final da tese. O que propiciou eu estar aberto a e *sentir* esse senso de territorialidade foi tanto a referência a autoras/es que a abordaram conceitualmente quanto principalmente, na extensão daquela imersão empírica, uma postura metodológica que foi sendo descoberta e se desenrolando na convivência na comunidade. Se em uma primeira aproximação a Córrego Narciso eu havia chegado com algumas questões previamente formuladas em que eu me perguntava sobre o que significaria *ser* um sujeito quilombola ou um/a camponês/a negro/a - pergunta que na verdade já trazia uma expectativa de fechamento ou centramento em torno das identificações quilombola e camponesa -, o terceiro momento (e ano) empírico se desenvolveu em torno de uma certa substantivação - e não substancialização - de uma identificação racial-negra e de um deslocamento da identificação camponesa, abordada agora como adjetiva. Semelhante centramento - de um negro que é também camponês - já fora operado em “o negro camponês” por Leite (1990, p. 41) e outras/os autoras/es como Bandeira (1990), Ratts (2011), Gusmão (1990) e Rolnik (1989) que procuram compreender os códigos simbólicos de pertencimento - como *um jeito de corpo* - que marcariam as especificidades de uma territorialidade negra.

Um segundo deslocamento, por outro lado, mais radical do que o primeiro, decorreu da minha inserção na comunidade e distanciamento de Belo Horizonte. Refere-se a momentos em que eu deixei de ser apenas pensamento-conceito e fui também corpo. Marcas no corpo que acompanham e mesmo aprofundam aquelas marcas no olhar. Uma postura metodológica consistiria em centrar conceitualmente o negro em sua própria territorialidade, em seu próprio mundo, demarcando códigos de pertencimento intra-grupo específicos e diferentes *com relação a* - e de forma adjetiva *a* - um mundo dos brancos - e que resistiriam a este -, que, mais amplo do que aquele, o abarcaria e ultrapassaria, envolvendo-o. O “Território negro em espaço branco”, de Bandeira (1988), e as formas do “elemento” negro de ser “mediatizada pelo branco” (VON SIMSON & GUSMÃO, 1989, p. 218, 220), suas “formas de resistência exercidas dentro do sistema” (p.227), “um território negro de amplo sentido no interior da realidade branca” (p.227, 238) ou a presença e diferença sempre reafirmada de um universo negro (como parte) no todo da sociedade brasileira (p.238, 240), em Von Simson e Gusmão, repercutem a pressuposta amplitude do mundo dos brancos no qual o negro se apresentaria como uma variável ou *elemento a* ser incorporado sincrética e mesmo antropofagicamente em “O



negro no mundo dos brancos” e “A integração do negro na sociedade de classes”, de Florestan Fernandes (1965; 1972).

Se essas formas de representar traduzem a imagem de um território negro *praticamente* sitiado por um ambiente branco envolvente, ainda que a ele resistindo, outra postura metodológica, com outra implicação prático-efetiva, e não apenas representacional, é aquela que operaria um centramento, não do negro em seu mundo, mas do próprio mundo negro, e um deslocamento do branco com relação a um mundo dos brancos, situando-o no mundo dos negros. O percurso por que me deixei conduzir por esse deslocamento, inscrevendo-me em um mundo dos negros, pode apresentar componentes individuais e pessoais, como uma deriva com relação a trajetórias anteriores, uma suspensão de quadros teórico-conceituais prévios pela abertura mesmo a uma realidade empírica e uma renúncia<sup>4</sup>, e não abnegação, com relação ao que envolve uma vida em uma cidade grande como Belo Horizonte. Depreensões, por outro lado, que possam ter algum significado social ou coletivo podem ser indicadas quando se toma essa forma de inscrição, não sem algumas tensões, no mundo negro como um lugar privilegiado em que se evidenciam as tensões entre diferentes formas de representar e de viver as relações e fricções entre um mundo negro e um mundo branco, o que Hall (1996) compreende por disputas entre *regimes de representação*.

Apresentam-se neste texto, portanto, componentes de um percurso metodológico referente ao meu envolvimento com - e inscrição em - Córrego Narciso e Araçuaí, procurando ressaltar aqueles que possam representar ressignificações, distensionamentos, reposicionamentos do olhar e mesmo de postura e contrastes, aproximações e distanciamentos entre formas alternativas de se aproximar da experiência negro-quilombola ou das relações entre mundos negros e brancos.

### **ACOMODAÇÃO SINCRÉTICA, EXTERIORIDADE E AUTONOMIA RELATIVA, ZONAS DE CONTATO**

---

<sup>4</sup> De acordo com Beatriz Nascimento (2018, p. 330), entre os grupos sociais que constituíam quilombos, estavam “o mercador perseguido, [...] o jesuíta perseguido, o asceta, o homem que renuncia. Porque a sociedade está proibindo de ser”. Já Heywood (2019, p. 111) refere-se a um “estado de apostasia” em que estavam vivendo afro-lusitanos nativos (descendentes de portugueses nascidos nos reinos de Angola e Benguela) no século XVIII, que, diante de um processo de crioulização de suas culturas e africanização do cristianismo, fugiam ao controle de governadores e da monarquia portugueses. Esses apóstatas estariam assim em um movimento de afastamento, deserção e renúncia de suas origens cristãs.



Se a forma como as coisas - eventos, relações, estruturas - são representadas em uma cultura e construídas com significado no interior da esfera do discursivo tem um papel constitutivo e formativo, e não apenas reflexivo ou expressivo (pós-evento), na vida social e política (HALL, 1996, p. 443), representar o mundo dos negros ou os próprios negros como abarcados por um mundo dos brancos que em muito os ultrapassa e envolve (antropofagicamente) por todos os lados, e no qual os negros poderiam ser ou não inseridos, não consistiria em uma forma de reafirmação de e cumplicidade com processos que porventura possam existir ou estar ocorrendo no transcorrer do processo social?

Se o pressuposto dessa amplitude do mundo dos brancos com relação ao negro é passado e transmitido com poucos abalos por gerações de intelectuais - desde pelo menos Florestan Fernandes - que se aproximam das relações entre brancos e negros, é compreensível que a inversão representacional dessa relação assimetricamente desigual, re-situando o branco com relação ao mundo dos negros e centrando o mundo negro, seja qualificada como normativa, um possível utópico e longínquo.<sup>5</sup>

Diferentemente de uma inversão maniqueísta que envolveria um mundo branco por um negro que o transborde ou englobe, mesmo abafando-o, o reposicionamento do sujeito branco que experienciei é condizente com uma postura atenta a dimensões de uma experiência negra que de outro modo, considerada em termos de um sincretismo que suprime diferenças e medida unicamente em termos de sua relação com os brancos, não se apresentariam com a mesma evidência ou mesmo como relevantes. Considera uma certa demarcação porosa entre formas distintas de representar esses mundos, cujas relações ou disputas transcorreriam em pontos ou zonas de contato entre esses regimes. Hall (1996) compreende essas disputas como constituindo um dos componentes de uma *política de representação*, uma política cultural negra marcada, não por um desafio político *interno* (*within*) aos regimes de representação dominantes<sup>6 7</sup> (SOLOMOS, 2014,

---

<sup>5</sup> - Um deslocamento anti-normativo de noções de centralidade e periferia é operado por Givânia Silva, que, estudando hoje na Universidade de Brasília, considera o quilombo Conceição das Crioulas, no Pernambuco, onde nasceu, a “minha capital” (Lélia Gonzalez [2018, p. 36] apresenta “capital, povoação, união” como umas das traduções do termo quilombo, do quimbundo, língua bantu falada em Angola); e pelo violeiro Wilson Dias, ao situar Montes Claros na região metropolitana de Olhos d’Água, município de cinco mil habitantes em Minas Gerais onde nasceu.

<sup>6</sup> - Posição próxima à de Bandeira (1990, p. 11), que representa negros como “presos que estão nos limites de se pensarem através das representações dominantes e determinadas que os identifica como parte de um todo”.

<sup>7</sup> - Traduções feitas pelo autor.



p. 1671), mas por um discurso crítico contínuo com relação aos regimes de representação, uma disputa política contingente e sem garantias na natureza entorno da representação negra, sem a referência a critérios ou categorias transcendentais e essencialistas e tomando em conta uma concepção historicizada, contextual e aberta de etnicidade predicada na diferença e diversidade (HALL, 1996).

Essa forma de colocar em relação os mundos negro e branco, demarcando-lhes uma exterioridade<sup>8 9</sup>, reconhece no mundo negro e sujeitos negros uma autonomia representacional relativamente independente, retirando-os de uma subsunção sincrética que define sua existência pela mediação do e resistência ao mundo branco. Considerar negros como tendo uma agência política ou prática apenas quando resistindo ou engajados no interior do sistema e da realidade branca, representando-os como um vir-a-ser passível de ser integrado em um mundo branco que lhes pré-existe, é desconsiderar posições de sujeito e dimensões da experiência e agência negra, do ser ou devir negro, que escapam a ou que transcorram fora daquela mediação ou disputa.

Leite (1991), por exemplo, não vê sentido político na agência negra que não naquela em situação de conflito, na medida em que o enfrentamento e a resistência estariam “no âmago da existência destes territórios”, considerando todos os tipos de lugares habitados por negros “como espaços de resistência no interior da sociedade branca” e interpretando “todas as ações e representações dos negros como estratégia de sobrevivência e resistência”, como “forma de defesa organizada numa situação de conflito, de tensão interétnica e social” (p.40, 45).

---

<sup>8</sup> Grossberg (1996, p. 93-97) argumenta, trazendo desde Decartes e Foucault a Deleuze, Derrida e Said, que “uma política contra-moderna deve eludir a lógica da diferença”, constitutiva de formações modernas de poder, que “nega a possibilidade de qualquer alternativa que possa escapar à sua lógica”, na medida em que “a identidade ou significado de um termo” dependeria, nessa lógica, “inteiramente [...] de sua relação” constitutiva com e diferença com relação a outros termos, cada termo sendo posto como “necessário à auto-definição do outro termo”. Aquela política deve, por outro lado, re-capturar a possibilidade de uma lógica de outriedade (*otherness*), em que é aberto um espaço de anti ou contra-modernidade, na medida em que se “reconhece que o outro existe, em seu próprio lugar, tal como é, independentemente de quaisquer relações específicas”, cada termo guardando a sua positividade e exterioridade, não redutível à relação que possa ter com outros termos.

<sup>9</sup> Já Beatriz Nascimento (2018), criticando o fato de a importância dos quilombos na historiografia ser “determinada pelo grau de envolvimento que os ‘quilombos’ tiveram com acontecimentos históricos de grande significação para a historiografia oficial” (p.212) e para a “História da civilização ocidental” (p.274), como o “tempo espetacular” do escravismo colonial (p.48), busca enfatizar o quilombo, não como um fato episódico, subordinado e “isolado, que mobiliza a repressão do centro por ser uma reação a um fato considerado “maior” (p.228), mas a sua particularidade como sistemas sociais alternativos e autônomos com relação à sociedade global, como “um processo *continuum* na História total do país” (p.225), não se definindo apenas pela relação que possa ter com aqueles grandes acontecimentos.



Colocar em suspensão aquele pressuposto, isto é, considerá-lo, não como um transcendente essencial e garantido, mas como “matéria físil” (GILROY, 2000, p. 14) passível de ser rarefeita ou reposicionada, e deslocando o sujeito branco de seu próprio mundo e de sua implicação prático-espacial, é um primeiro passo a se tomar na consideração dessa autonomia representacional dos sujeitos negros, dessas formas de agência, expressividade e criatividade negra que também os constituem como agentes políticos fora de um sistema de classificação que lhes nega relevância e mesmo realidade.

Presente por vezes durante alguns meses consecutivos no dia-a-dia de Córrego Narciso, recordo-me de uma progressão de momentos que foram marcando uma percepção, não de uma imediatez de um “ser-para-si” enquanto “relação para consigo mesmo”, sem mediação (HEGEL, 1995, p. 193), mas de imediaticidade do transcorrer corriqueiro e cotidiano dos/as moradores/as, apenas pontual e tangencialmente atravessado por uma mediação externo-estrutural; componente este visto agora como mediado por aquele transcorrer imanente. Seja a identificação quilombola, como nova possibilidade de mediação político-institucional; uma sociabilidade de trocas não centralmente regidas pela forma dinheiro-mercadoria; a apropriação seletiva de inovações tecnológicas ou produtos da sociedade industrial; a apropriação refratária da língua portuguesa; o trabalho migrante como um meio para a permanência no lugar de origem; o espaço interno-privado da comunidade que oferece um ambiente de resguardo e rarefação de opressões em um espaço público; uma condução autônoma da Associação da comunidade por seus membros; ou minha própria presença ali... são instâncias em que uma mediação externa é abarcada e em muito ultrapassada pela extensão e multiplicidade do desencadear cotidiano, transcorrendo nas zonas de contato entre regimes de representação. São momentos que foram conduzindo a uma escolha metodológica que confere ou reconhece realidade, ou mesmo uma densidade não-substancializante, às formas de auto-representação, com uma correspondente rarefação ou deslocamento de dimensões ou de um ponto de vista transcendente-estrutural. Uma primazia do imanente sobre o transcendente.

Refiro-me mesmo a um desligamento relativo e a uma alegria e espirituosidade desconcertantes, que não entram no jogo (“não pega na chave”), que não se deixam embarçar na engrenagem de classe, em que o relato de *situações etnográficas mínimas* revela uma experiência cotidiana e corriqueira muito distante e frouxamente referenciada



ou articulada a uma centralidade externa, marcando mais um hiato profundo, uma profunda dissociação e um contraste social do que um campo social, um “contexto unitário da relação de classe” ou uma “reciprocidade ‘estrutural’ profundamente arraigada” (THOMPSON, 1998, p. 13, 68). Chego a afirmar um movimento de desnaturalização do conflito e da resistência, em que regimes de representação não estariam necessariamente em disputa, constituindo o conflito apenas um dos elementos de um cotidiano que o ultrapassa extensamente, por envolver uma “extraordinária diversidade de posições subjetivas” e uma “imensa diversidade e diferenciação da experiência histórica e cultural de sujeitos negros” (HALL, 1996, p. 443).<sup>10</sup>

Em uma cotidianidade de uma subversão indireta ou contestação não-intencional da ordem, referenciada mais permanentemente fora de uma estética da guerra formulada em termos de “luta, inimigo, campo, guerra” (ALMEIDA, 2017) e marcada mais por distensionamentos do que por tensionamentos, mais por desenredamentos e desembaraçamentos do que por engajamentos, categorizações estigmatizantes e errôneas como *Vale da Miséria* e *viúva-de-marido-vivo* (definindo a mulher pela ausência do marido em migração) não seriam contra-significadas necessariamente em uma disputa direta de sentidos, mas contestadas no próprio desencadear e inteligibilidade dos fazeres cotidianos. Os momentos de contestação direta - do que Scott (2002) compreende por “transcrição pública” - seriam poucos em comparação com as insubmissões “fora do palco” - ou “transcrição oculta”.

Os múltiplos saberes e fazeres que preenchem, ou *significam*, mais permanente e constantemente as atividades, materiais e simbólicas, cotidianas de moradores/as de Córrego Narciso extrapolariam extensamente os momentos de contra-significação mais direta. São mais significações do que contra-significações.

---

<sup>10</sup> - Se a historiografia se contentaria “somente em marcar a capacidade de luta e de resistência dos negros envolvidos” em quilombos (2018, p. 216), preocupando-se predominantemente com seu caráter de rebelião e insurreição (como em Nina Rodrigues e Clóvis Moura), para Beatriz Nascimento (2018, p. 66-79, 350, 363, 410) uma certa positividade do quilombo se encontraria no que ela chama de “paz quilombola”, o momento em que, “pelo caráter produtivo que o quilombo assume como núcleo de homens livres”, entre “um ataque e outro da repressão oficial ele se mantém ora retroagindo, ora se reproduzindo”, talvez na “paz” ameaçando “muito mais o regime escravista do que na guerra”. Haveria mais fontes da “paz” do que de guerra caso o escravizado “negro brasileiro tivesse podido deixar um relato escrito”. Como processos de “continuidade e conservantismo”, os momentos de “paz” constituiriam os estágios mais fortes e a tônica graças à qual “este modelo de estrutura social se perpetua enquanto um momento histórico brasileiro de longa duração”. A guerra, a rebelião e a insurreição, como processos descontínuos, seriam “a exceção do quilombo”; “O antes e o depois da guerra dos quilombos é que necessita ser conhecido”.



Assim, por um lado, essa representação quase auto-referenciada reflete uma opção de condução da metodologia - a livre experimentação no uso de técnicas e recursos metodológicos na cozinha da pesquisa - pelo universo categorial e formas de falar, fazer e inventar - o *estuciar* (ver adiante) - próprios aos/às moradores/as. Essa forma de interpelação imediata da apreensão empírica pelos movimentos e agenciamentos dos sujeitos demarca uma experiência e auto-representação transcorrendo em grande medida fora e independente<sup>11</sup> de um sistema ou realidade branca, não se definindo pela relação ou disputa com esta.

Fricções nas zonas de contato podem, por outro lado, se tornar aparentes quando esse regime de representação que não “presta reverência” a lealdades disciplinares (GILROY, 1993, p. 137), que não entra no jogo, aparentemente indiferente a essas disputas, é posicionado - como um desafio político *externo* aos regimes de representação dominantes, retomando Solomos (2014) - contrastivamente aos regimes que referenciam a experiência negra a partir de um arcabouço ou pressuposto teórico-categorial prévio que enquadra e delimita a dimensão do que se apresenta como apreensível nessa experiência, conduzindo a uma supressão sincrética dessa diferença ou exterioridade relativa.

### UMA INTERIORIDADE NÃO-INVASIVA, UM LUGAR TAMBÉM METODOLÓGICO

Após três anos de convivência em Córrego Narciso, eu continuo esperando no colchete (porteira) dizerem “Vamo’ chegar” antes que eu possa adentrar. É como se eu mantivesse uma atitude respeitosa mesmo necessária ao permanecer tanto tempo na casa das pessoas. Uma exterioridade ambivalente, que é - ou se tornou - também um pouco de dentro. É a partir dessa interioridade relativa, daquele lugar privilegiado, que pude enxergar as auto-representações de moradores/as como exteriores a regimes de representação dominantes. Uma não-invasividade da minha presença ali implicou, metodologicamente, ressignificações naquele universo categorial prévio, de uma forma

---

<sup>11</sup> - De acordo com Vasconcellos (2018, p. 431), para Roger Bastide, herdando de Durkheim o ideal aliancista que marcou a sociologia francesa, o lirismo dos poetas negros no Brasil não consistiria em uma auto-representação independente da camada senhorial, mas seria “escrita obedecendo aos valores da crítica, que tinham a cultura euro-ibérica como parâmetro”, não se afastando Bastide, por conseguinte, da ensaística de Gilberto Freyre que interpretava a dinâmica social como marcada “pela conciliação de antagonismos ou por uma lógica acomodatória” entre as camadas senhorial e escrava, ditada pela camada senhorial.



que não induzisse ou enquadrasse teórico-temporalmente a experiência dos sujeitos nem por uma expectativa do que poderiam ou deveriam ser, no futuro, nem pelo que poderiam ter sido, no passado.

Partindo de uma noção de memória subterrânea (POLLAK, 1989) como uma forma de acessar dimensões do silêncio, do não-dito (QUEIROZ, 1988), do inefável e da intersubjetividade, tomando a identidade como uma exteriorização (superficial) de uma relação intersubjetiva, esse ponto de partida foi se desdobrando, a partir das apreensões empíricas, em uma compreensão de uma memória viva, imediata, e dando sentido aos agenciamentos criativos e ativos no presente. Ênfase mais, nesse sentido, não rememorações de uma escravidão que tenha existido, mas como fazeres e significados presentes, como o cultivo de uma roça ou a lavagem coletiva de roupas e vasilhas, vão dando conta de espontaneamente se sobrepor a vestígios materiais e simbólicos de um tempo de cativo - uma resignificação que leva a um efeito de desracialização da experiência; semelhante à observação de Beatriz Nascimento (1977) de que não se deforme a história do negro e do quilombola tratando-a somente a partir da escravidão, mas partindo, pelo contrário, de sua história como grupos livres, “como empreendendo uma sociedade livre... mesmo que dentro dessa sociedade tenham existido escravos”.

Essa vivacidade do fazer cotidiano presente - a alegria e espirtuosidade em contraposição ao sofrimento ou melancolia, a um agência vitimizada - se afasta de uma concepção de memória enquanto uma anterioridade que delimite o fazer presente, enquanto retenção (HERSKOVITS, 1941), reservatório ou estoque de componentes de um passado ou origem essencial que os sujeitos reconstruiriam narrativamente, uma busca por uma reconstituição fidedigna de fatos e eventos, uma *história real* que tenha se passado, que caberia resgatar e sobre a qual lançar luz diretamente.

Corresponderiam a essa concepção de memória, em suas “reivindicações hierárquicas de originalidade” (BHABHA, 1998, p. 67), relegar ou estigmatizar sujeitos a um passado de escravidão e sofrimento - ao invés de tomar como parâmetro a sua liberdade -, situando-os em um “enquadramento temporal universal”, uma “contenção da diferença cultural” (BHABHA, 1990, p. 208), e contrapondo hierárquica e temporalmente um mundo ou homem moderno, civilizado, sofisticado e rico a outro, referido a pobreza



e a um passado tradicional ou arcaico (como em Weber) ou mesmo fóssil (LEAKEY, 2010, p. 491), a uma cultura ou mundo primitivo ou rústico.<sup>12</sup>

Não podendo haver qualquer base para a enunciação criativa em uma reprodução simples de formas tradicionais ou qualquer *retorno* ou recuperação do passado ancestral que não seja mediada e re-experenciada por meio das categorias do presente, Hall qualifica a experiência negra como uma experiência “em diáspora”, um processo de *diasporização* cultural, baseada, não em raízes<sup>13</sup> (*roots*), mas em rotas (*routes*) (cf. GILROY, 1993, p. 19).

Essa indeterminação ou radicalidade do fazer presente - de uma memória em operação no presente, em sua “temporalidade disruptiva ou tempo descontínuo da tradução e da negociação” (BHABHA, 1998, p. 67-8) -, que desessencializa o processo social e permissiva à agência criativa, essa historicização e conjuntura do presente, com sua contingência e abertura colocadas em evidência (RESTREPO, 2017, p. 174; GROSSBERG, 2006, p. 47), aparece de maneira semelhante em uma concepção de memória, não como uma história real ou verdade contada sobre o passado, mas como o passado que é lembrado, envolvendo, por conseguinte, o esquecimento, a fábula, contos e mesmo o erro histórico, conformando o que Appiah (2014) apresenta como uma *comunidade de memória* ou de significado, em que se dariam os vínculos e lealdades entre negros. Tomando a raça negra, não como um tipo natural e biológico, mas, desmaterializada e desreificada, como um construto sócio-histórico formado nos processos sociais, essa herança comum ou longa memória seria marcada por normas de identificação e pertencimento contestadas, negociadas, contingentes e em alguma medida elusivas ou antirrealistas - não essencializadas pelo parentesco genético. Não uma identificação enraizada no sangue ou em caracteres compartilhados (como cabelo e cor), mas aberta à história<sup>14</sup> e às narrativas históricas e estórias - apenas frouxamente

---

<sup>12</sup> - Jackson (2001, p. 131-132) argumenta que a proposta de Antonio Candido em “Os parceiros do Rio Bonito” é limitada por sua interpretação “que retira do caipira e do homem rústico qualquer possibilidade de ação política autônoma”, na medida em que propõe, não um “retorno à vida tradicional”, mas a inclusão das populações rústicas “inseridas em processo de urbanização inevitável”, submetidas que estavam à fragmentação e autonomização de esferas e “à racionalização crescente descrita por Weber e à alienação provocada pela mercadoria no capitalismo, conforme Marx”. Cf. também Queiroz (1968).

<sup>13</sup> - Penalva (2015, p. 33-62) discute a instabilidade e mesmo impossibilidade de noções como origem e tradição, além de outras como presença plena, verdade única, totalidade e pureza, a partir de autores pós-estruturalistas como Derrida, Bhabha, Deleuze e Guattari.

<sup>14</sup> - Nas culturas negro-brasileiras, Rufino dos Santos (1999, p. 153) observa como o modelo de família extensa e aberta, “o da família alargada, em que a iyá (tia), para usar o termo nagô, ocupa o centro e na qual a agregação de parentes se faz de preferência por adoção e não por consangüinidade, havendo poucos papéis



enraizadas no fato histórico - que figurem na vida intersubjetiva das pessoas e pelas quais comunidades se auto-compreendem e seus membros se interligam.<sup>15</sup>

Aberto, e até certo ponto mesmo entregue, portanto, a um transcorrer imediato do fazer presente, não parti, por exemplo, de uma noção de territorialidade, seja ou não negra, que abarcasse ou articulasse aqueles códigos de pertencimento referidos em Leite (1990), Bandeira (1990), Ratts (2011), Gusmão (1990) e Rolnik (1989). Se uma noção de territorialidade negra é interessante e atraente por evidenciar ou centrar componentes de uma especificidade de uma sociabilidade negra, o universo simbólico constituinte dessa espacialidade aparece naquelas/es autoras/es como excessivamente referido ou vinculado a uma localidade geográfica, com demarcações mesmo naturalizadas de limites ou fronteiras tanto espaciais quanto étnicas<sup>16</sup> e uma concepção de memória ou tradição enquanto prolongamento no presente de um passado original. Enquanto para Appiah as normas de pertencimento e fronteiras identitárias se apresentam como negociadas e elusivas, não essencializadas pela cor ou sangue, Bandeira (1990, p. 8) fala, de forma não-problemática, de uma base associativa, critérios de identificação e “limites étnicos” fundados na afiliação racial, parentesco consanguíneo e cor; e Leite (1991) aborda os “vínculos com os de mesma origem”, de indivíduos e grupos instalados “entre iguais ‘na cor’” em um “espaço demarcado por limites”, tomando *espaço* como “lugar marcado” (do grego *topos*), uma base material “demarcada geograficamente pela fronteira de ocupação territorial”, uma ocupação “ancorada em um espaço físico” (p.40, 42-4).

Enquanto Gusmão (1991, p. 27), em sentido semelhante, se refere a grupos vinculados a uma localidade pelo laço de parentesco que buscariam “refazer em solo brasileiro os elementos de uma cultura africana”, enquanto retenção no presente de traços de um passado, a referência, por outro lado, da categoria Améfrica de Lélia Gonzalez em modelos africanos originários, enquanto um “sistema etnogeográfico de referência” afrocentrado (RATTS, 2011), parece compreender, não a remissão a uma origem

---

prévios e lugares fixos”, se contraporaria ao modelo patriarcal-escravista “que serviu de matriz para a concepção de sociedade brasileira”, que toma “a nação brasileira como grande família em que todos têm o seu lugar assegurado e fixo” (cf. também Nascimento: 2018, p. 296, 355).

<sup>15</sup> - A língua ou o jeito de falar como um elemento de identificação coletiva que modula o pertencimento em Córrego Narciso aparece no costume de se criticar ou ironizar quando um/a morador/a retorna da migração “falando ponta de língua, querendo falar bem falado e fazendo que sabe, mas não sabe” (dando uma de sabido).

<sup>16</sup> - Mapas desenhados por moradoras/es indicam *entradas e saídas* livres na comunidade de Córrego Narciso, sem que delimitações ou extremas “à porteira fechada” com o entorno tenham sido desenhadas.



fundamental, mas um sentido de ancestralidade na experiência diaspórica relacionado a processos de identificação e intersubjetividade, na medida em que a Amefricanidade permitiria, “para além de seu caráter puramente geográfico, ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico” e incorporar “todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural” (GONZALEZ, 1988, p. 76, apud RATTS, 2011, p. 8).

Enquanto Ratts (2011), tomando *lugar* como categoria geográfica excessivamente estável, naturalizada e estruturante e partindo de uma reinterpretação que Lélia Gonzalez faz da ideia aristotélica de “lugar natural”, aponta como o racismo determinaria e influenciaria na constituição de uma divisão racial do espaço, de “lugares naturalizados de negros e brancos”, de um *lugar de negro* ou *lugar negro*, não parto de uma essência de lugares e sujeitos racializados ou de uma produção transcendente da localidade, a partir de fora, mas, sem antes categorizá-los como dimensões geográfico-espaciais, dos agenciamentos práticos dos sujeitos e da produção corriqueira de significações que conduzem mesmo a uma des-racialização da espacialidade, experiência sensível e oceânica de infinito. O *mundão* de Dida, em que, distanciado do tempo linear do corte de cana e *embaraçado* no tempo cíclico da roça, enxerga “o tempo livre na minha frente”, podendo ser empregado na forma que bem entender... A terra de Catô, que “suverte [some] por aí afora”... A imensidão da roça de Fiota, onde *margulha* – variação de mergulhar, passar por baixo de um fio de cerca – todos os dias de manhã cedo... O mundo aberto de Nenga, que “não tem porteira”... são percepções de tempo e espaço que foram me mostrando que o microcosmo em que me inseri na verdade é macro... as práticas estético-culturais que presenciei em Córrego Narciso e Araçuaí representando, em si, práticas emancipatórias, podendo ser situadas em uma *paisagem vernacular* diaspórica ou estrutura de sentimentos mais macro - o Atlântico Negro - apresentada em Gilroy (1993, p. 38) e antecipada, de acordo com Ratts (2011), pelas noções de Amefricanidade e Transatlanticidade em Gonzalez e Nascimento.

### **AUTONOMIA E EMANCIPAÇÃO NAS PRÁTICAS CORRIQUEIRAS: O INEFÁVEL NAS PRÁTICAS ESTÉTICAS**

Nenga tem o costume de assar biscoito manualmente no forno de barro, sem depender de uma mercadoria a ser comprada, um fazer carregado de significados que



guarda um forte senso de autonomia em fazer biscoito com as próprias mãos. Tendo certo dia seu biscoito acabado e eu assim ter deixado um pacote de biscoito industrializado encima da mesa, a desfeita foi minha ao inadvertidamente contrapor uma oferta de biscoito industrializado e comprado ao que Nenga iria assar manualmente naquela noite, mesmo após um dia atarefado.

Essa autonomia preservada aparece em muitas instâncias, como na precaução diante de inovações modernas no uso da roda manual ou de um ralo na produção de farinha de mandioca, que não fica refém ou dependente de um motor à óleo diesel ou à gasolina ou do mais recente motor elétrico; no uso de lampião com pavio de algodão molhado no óleo de mamona, no lugar de isqueiro ou fósforo; nas engenhosidades e inventividades na confecção de esteiras de nabo de bananeira - em substituição a um colchão -, de bassouras de marva (malva: um mato), de casas de pau-a-pique ou adobe de barro - no lugar de tijolos industrializados -, de sabão caseiro, com sebo de boi, folha de mamona, álcool, potássio e sódio e cinza de lenha queimada (sabão decoada).

A essas práticas, complementam-se outras, que operam um efeito de desracialização da experiência cotidiana, como as denominações mútuas como *Macaquinha preta*, *Xiba* (de boca carnuda, muxiba), *Bico* (de boca carnuda), *Meu tiçãozinho*, *Tição*, enquanto formas carinhosas de tratamento; o engenho envolto, não em memórias de um passado de exploração, mas em significados positivos na dança de batuque de mulheres: “Cê chupa a cana, esfarela o bagaço, na volta do braço eu quero um abraço”; a compreensão de Camilo, não de ser descendente de escravizados, mas de sempre ter sido dono de si: “Quem manda ni mim é Deus”; um deslocamento do tempo de cativo pelo descentramento do trabalho pesado, pelo alívio do trabalho manual na roça entre as/os jovens; os sentidos positivos atribuídos aos cabelos pretos em versos de namoro cantados por Das Dores: “O cabelo do meu bem de tão preto alumeia. Quem tirar um cacho dele tem cem ano de cadeia”.

Tendo me aproximado de Córrego Narciso em maio de 2016, essas práticas estavam em vigor muito antes dessa minha aproximação. Em um episódio de um projeto do governo de alocação de caixas de captação de água da chuva, uma moradora, em resposta a intenções de integrantes do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) de reivindicar para si o mérito de ter trazido o projeto para a comunidade, defende que “Essa luta é véia [velha]”, sendo essa conquista resultado do desenrolar de muitos anos



de lutas, reuniões e reivindicações por parte da Associação da comunidade, liderada por mulheres, além de a atuação do MAB em Córrego Narciso ser mediada via Associação. Não se conquista nada sozinho, as lutas são antigas e coletivas, é o recado.

Essa autonomia representacional das/os moradoras/es na condução de assuntos da comunidade e da Associação foi-me deixada clara, em meio a esse mesmo episódio, por Nenga, que presidiu a Associação durante sete anos:

Quem trouxe o MAB pra cá foi a Associação. E o MAB não anda sem Associação. Quem faz o projeto? Quem sabe da realidade da comunidade? É nós que sabe o tempo que é seco, é nós que sabe o tempo aqui que cai a chuva... a época que nós pode plantar... que é nós que tá aqui atuando. Bernardo tá aqui esse tempo todo, mas não sabe a terça metade ainda da comunidade. Quem sabe da comunidade mesmo é quem nasceu e criou aqui!

Nesses termos, assim como não pretender sobrepor ao biscoito feito por Nenga outro que eu propusesse, uma postura metodológica foi-se desenvolvendo no sentido de confiar nessas práticas de auto-representação como conducentes, no próprio desencadear das atividades corriqueiras e cotidianas, por elas mesmas, à manutenção da autonomia e mesmo emancipação prática - não-ideal - dos sujeitos, sem que se lhes imputasse alguma falta ou insuficiência - em termos por exemplo de poder ou capital cultural - que justificasse uma interseção ou aporte externo ou uma elaboração que as situasse em um arcabouço teórico-normativo prévio.

Essa aposta metodológica em uma autonomia das práticas dos sujeitos em um presente indeterminado, sem induzir um potencial vir-a-ser - em termos por exemplo de uma consciência de classe ou um aquilombamento institucional que conduzissem a uma emancipação em um futuro representacionalmente determinado e antecipadamente previsível - que negue um ser que lhe é anterior, destoaria, nesse sentido, da forma como Florestan Fernandes e Antonio Candido objetivam os sujeitos em uma inevitabilidade de processos de acomodação e integração em uma sociedade de classes e de urbanização, racionalização e alienação - enquanto memória e processo social tornados previsíveis; postura teórico-metodologia a partir da qual as formas de agenciamento autônomo dos sujeitos são desconsideradas e perdem relevância.

Uma percepção ambivalente do Vale do Jequitinhonha como uma imensidão gigante que é também uma história particular é retratada na canção *Gigante Jequi*, de Mark Gladston: “Valei-me Jequi, gigante Jequi. Estou aqui, mergulhado nessa outra

história”. Aquela mobilização inicial de uma concepção subterrânea de memória, de uma memória desorganizadora da memória oficial, tendo me conduzido a um sentido de recuo com relação à grande história, com relação ao tempo linear (XAVIER, 2010) da cidade grande, porquanto realmente inserido e implicado em *outra história* - enquanto um recuo para a extensão de um espaço que transcorresse fora do mundo branco e dos regimes de representação dominantes -, permitiu-me retirar, representacionalmente, aqueles sujeitos e suas práticas daqueles processos de integração inevitáveis. Deslocamento que qualifica suas práticas, não como sincreticamente integradas ou modernizadas, em que se fundam com e prevaleça o componente branco-europeu - componente negacional e de desfeita -, mas como híbridas, em que se emprestam, recombina e negociam elementos nas zonas de contato, mas preservando especificidades e subjetividades.

Situando-me, portanto, pontualmente na extensão daquelas práticas e representações sobre o espaço e mundo negro-quilombola, a exterioridade e independência da auto-representação negra com relação ao mundo dos brancos, passo a vê-la, por conseguinte, como um espaço de liberdade e preservação - onde os sujeitos podem se resguardar de opressões em um espaço público -, e também de negociação, que transcorre nas zonas de contato (PRATT, 1992; GILROY, 1993, p. 6), ou num terceiro espaço híbrido, que envolve não tanto identificar “dois momentos originais dos quais o terceiro emerge”, mas um espaço produtivo liminar de construção de diferença cultural “que permite que outras posições possam emergir”, um espaço de passagem e intermediação, a meio caminho *entre* e *além* de polaridades e binarismos (BHABHA, 1990, p. 209, 211).

Essas outras posições de sujeito e de diferença cultural - fora do campo de apreensão e que não podem ser acomodadas em um quadro universalista (BHABHA, 1990, p. 209) - aparecem em Córrego Narciso em muitas instâncias, e se relacionam à dimensão do inefável, do não-dito,<sup>17</sup> da intersubjetividade.

O movimento inefável de um fazer prático vivo e vivido, mesmo subterrâneo-rizomático, aparece na memória coletiva em Córrego Narciso no apagamento ou não-

---

<sup>17</sup> Vasconcellos (2018) argumenta que Roger Bastide negava a validade do inefável e do indizível na análise sociológica e no imaginário de poetas negros no Brasil, atendo-se ao dito e dizível e subordinando sua força criativa à ortodoxia e ao peso dos condicionamentos e normas sociais. Não teria chegado, por conseguinte, ao sentido oculto ao imaginário e não soube “reconhecer como a África diferenciava a subjetividade do homem negro” (p.437).



aparecimento histórico tanto do termo *quilombo* quanto de uma experiência explicitamente formulada como ou que remeta a uma escravidão passada. Um tom marcadamente despretensioso é evidente nos relatos referentes a redes de interação e solidariedade mantidas há muitas décadas entre Córrego Narciso e outros grupos negros em seu entorno; uma prática espontânea - não mediada por uma auto-formulação como grupo social coeso elaborado como quilombo; termo que veio a aparecer e ser trabalhado na comunidade a partir de 2009 - que ressoa a observação de Clóvis Moura (1993) de como a revolta do negro escravizado e seu potencial de fricção e desgaste permanente na estrutura do escravismo teriam se manifestado, desde o século XVI e durante todo o período escravista, independentemente de sua formulação enquanto um projeto<sup>18</sup> de nova ordenação social.

A forma como Nenga e Catilene conduzem, como presidente e vice-presidente, a Associação quilombola de Córrego Narciso, muitas vezes cochichando ou conversando em algum canto afastadas do grupo, revela um regime de visibilidade, um certo jogo de exposições e ocultamentos. Em muitos momentos eu me via procurando pescar ou pinçar situações ou falas que se apresentavam fragmentariamente, distantes no espaço e no tempo, e reuni-las em uma história coerente, compreensível. O que exponho em forma escrita compreende uma síntese de elementos que se permitiu que me fossem expostos ou apresentados... relegadas outras dimensões a silêncios, intimidades, intersubjetividades, cumplicidades. Esse jogo de exposições e ocultamento é reminescente tanto de *sueka*, um dos nomes pelo qual Zumbi de Palmares era conhecido, denotando “invisível, misterioso, que assim se torna quando assume a guerra” (NASCIMENTO, 2018: 415) (do quicongo *Swèka*, inquite “que pode tornar uma pessoa invisível durante a guerra”, e do quimbundo *sueka*, esconder [LOPES, 2012: p. 235]), quanto de *Gèlède*, nome do Portal Instituto da Mulher Negra criado por Sueli Carneiro: “originalmente uma forma de sociedade secreta

---

<sup>18</sup> Beatriz Nascimento (2018) questiona a compreensão do Quilombo como “uma tentativa de rebelião pura e simples contra o sistema escravocrata” (p98), “como projeto insurrecional, como contestação da ordem social” (p218), ou considerado apenas “no sentido de luta armada contra o regime” (p215). Se a etapa da fuga obedeceria a um “programa ordinário”, não espontâneo “no sentido de anarquia e desorganização”, mas marcado por “uma organização do combate à sociedade negada (p74), Beatriz escreve que Zumbi de Palmares, paralelamente às guerras de movimento dos *kilombos* banto em Angola no final do século XVI e início do XVII (p281), “queria fazer a nação brasileira, já com índios e negros integrados dentro dele. Ele queria empreender um projeto nacional de forma traumática. Mas não tão traumática quanto os ocidentais fizeram, destruindo culturas, destruindo a história dos povos dominados!” (p337). De modo semelhante, para Lélia Gonzalez, “Palmares foi o berço da nacionalidade brasileira” (2018: 37): “O nosso projeto de nação está presente em nossas instituições negras” (2020: 252).



feminina de caráter religioso existente nas sociedades tradicionais yorubás. Expressa o poder feminino sobre a fertilidade da terra, a procriação e o bem-estar da comunidade” (PORTAL GELEDÉS, 2009); dimensões aparentes também na cumplicidade entre mulheres no parto tradicional em casa em Córrego Narciso.

Quando ainda morava na roça, Cona criava galinhas na meia com sua filha Tinha, que mora já há alguns anos no extremo oeste de São Paulo; uma forma de conferir uma materialidade aos vínculos intersubjetivos e encurtar a distância, Tinha se fazendo presente na casa e terreiro de Cona. O mesmo reconhecimento intersubjetivo aparece no costume de Cona de fazer sabão e assar biscoitos e separar em saquinhos para cada filha que mora em Araçuaí.

Essa memória dialógica e intersubjetiva, não para resgatar a memória de uma vida passada, mas que recompõe laços de identificação e pertencimento e atualiza a sociabilidade é ativada nas remessas de biscoitos assados no forno de barro, barras de requeijão, coentro fresco panhado na horta, andu, farinha, toucinho e rapadura, em uma sacola grande cheia que Nenga e Roxa preparam cuidadosamente a ser levada às suas três irmãs que migraram já há várias décadas para a cidade de São Paulo.

A cisão operada pela migração não é suficiente para desreferenciar ou cindir Nino do grupo, quando, voltando a Córrego Narciso após alguns meses trabalhando fora, exclama: “Cheguei do corte de cana e falei: Ê, diah! Vontade de comer uma mandioca mansa!”, materializando sua reinscrição na comunidade.

Quando as lealdades coletivas são de algum modo ameaçadas, como quando um morador se individualiza ao retornar da migração querendo falar bem falado e dar uma de sabido, o jeito de falar do lugar, enquanto memória operativa no contexto presente, é imediatamente ativado para sancionar os dissidentes e recompor os componentes de identificação e coesão.

Essa inversão estética - ou estética anti-normativa -, em que o feio é falar bonito e bem falado, e bonito é falar “do meu jeito... pode rir, mas eu falo”, também dá o fértil nome de monturo ao que se chama ou se oferece como lixo na sociedade industrial. Monturo é uma extensão na beira do terreiro próximo e envolta de uma casa, onde se jogam, se juntam e se amontoam todo tipo de objetos descartados e/ou velhos e entulhos, orgânicos (como dejetos de galinha, cisco e folhas varridas, que adubam e esterçam a



terra) e inorgânicos. Não se chamam esses descartes - que podem ser aproveitados - de lixo, termo apenas há alguns poucos anos passado a ser utilizado por pessoas mais jovens.

As inventividades, engenhosidades e improvisos nas formas de falar e de fazer em Córrego Narciso, designadas pelo verbo *estuciar*, enquanto inflexão de *astuciar*, são expressas no fogão à gás velho adaptado de modo a funcionar à lenha, onde se assam pamonha e bolo (**Figura 1**); na esculateira ou chaculateira (uma lata de óleo de alumínio fino suspensa em um arame com gancho e posicionada diretamente no fogo dentro do suspiro da fornalha, para se esquentar água para café “mais ligeiro”) (**Figura 2**); e na peça de tanque de plástico de lavar roupas adaptado em um jirau (armação de madeira onde se lavam roupas e vasilhas) (**Figura 3**). Essas inventividades ilustram uma manipulação ou transfiguração criativa, um abarcamento e mediação de um componente moderno em um contexto imanente de atribuição de sentidos, dando lugar a uma estética híbrida de um “novo que não seja parte do continuum de passado e presente” (BHABHA, 1998, p. 27) e confundindo pretensões de definição hierárquica ou linear de fronteiras entre tradição e modernidade, dentro e fora, casa e mundo, privado e público. Representam um espaço de tradução, passagem e transfiguração em que tanto Bhabha (1998, p. 26) quanto Gilroy (1993) apostam como constituindo contraculturas da modernidade, que a ultrapassam, *além dela*.

**Figura 1:** Fogão à gás adaptado para funcionar à lenha.



Fonte: Fotografado pelo autor em 2018.

**Figura 2:** Esculateira ou chaculateira, para esquentar água.



Fonte: Fotografada pelo autor em 2018.

No caso da esculateira, combinando chaleira, lata e escuro (pela cor de carvão), a *gambiarra linguística* acompanha a forma como o objeto material é estuciado.<sup>19</sup>

**Figura 3:** Peça de tanque de plástico de lavar roupas adaptado em um jirau.



Fonte: Fotografada pelo autor em 2018.

### UMA ESCOLHA TEÓRICO-METODOLÓGICA

<sup>19</sup> Vaz (2017) discute a transposição do conceito de hibridismo conforme desenvolvido por Mikhail Bakhtin nos domínios da linguagem - representando uma dialética dissonante entre línguas - para o âmbito dos estudos pós-coloniais por Homi Bhabha.



Escrito este texto ao longo de uma estadia de cinco meses seguidos em Araçuaí em 2020, a implicação prático-efetiva e o universo referencial que traduzo no texto parecem poder ser facilmente rarefeitos ou suspensos - mesmo deslocados - quando me reinsiro temporariamente, por um mês, em Belo Horizonte, vivenciado por mim como um ambiente referencial-representacional predominantemente - ou normativamente - branco. Escrito este fechamento em Montes Claros, no caminho de volta para Araçuaí, aquelas referências vão aos poucos voltando a tomar forma, em alguma medida ressignificadas pelo vivenciado nessas cidades de passagem. A volta ou re-implicação numa territorialidade negro-quilombola traduz um componente, não tanto de sorte ou chance, mas de escolha na conduta humana; de modo análogo às escolhas e movimentos teóricos e metodológicos que a experiência etnográfica foi requerendo.<sup>20</sup> Uma experiência que ultrapassa uma relação de pesquisa e que é adensada por aqueles códigos simbólicos de pertencimento, negociados e em grande medida inefáveis, cuja tradução não opera sem tensões.

O percurso teórico-metodológico aqui apresentado busca revelar como formas de auto-representação e especificidades de uma formação social quilombola com práticas culturais não plenamente atravessadas pela modernização não se acomodam de maneira não problemática na forma como podem ser representadas a partir de uma literatura sociológica canônica. Daí um movimento analítico de desconstrução de componentes dessas formas de representação ao mesmo tempo em que se apresentam alternativas em termos de regimes de representação que contemplem, de uma forma quase imediata, experiências de construção estética de sujeitos negro-quilombolas, entendidas enquanto práticas de diferença cultural.

A forma como se relacionam negros e brancos em uma sociedade se constitui por um estatuto que não está dado ou garantido na literatura, mas é marcado por escolhas, negociações e mesmo disputas políticas em torno de como os sujeitos e as relações raciais são representadas. Daí o tema das representações - concebidas como abertas, contingentes e historicizáveis - ser um tema caro ao debate negro-racial (cf. HOOKS, 2019), na medida

---

<sup>20</sup> Em seu livro “The Scholar Denied”, Aldon Morris (2020), documentando como Du Bois e sua Escola pioneira de Sociologia de Atlanta foi marginalizada e apagada da história da sociologia, argumenta que, “se as ideias e metodologias inovadoras de Du Bois tivessem sido colocadas no centro das abordagens intelectuais pioneiras da sociologia um século atrás, elas teriam fornecido direções teóricas e metodológicas poderosas para esta nova ciência social” (p.369), devendo aquela Escola “ser reconhecida como uma fundadora crucial e colaboradora inicial da sociologia científica moderna” (p.385).



em que mudanças nos regimes de representação contribuiriam para mudanças naquelas relações. Daí também que, não neutros axiologicamente, as escolhas, caminhos, posturas, olhares e pressupostos teórico-metodológicos são negociáveis e abertos a experimentações - ao livre, mas também rigoroso, *estuciar* da cozinha da pesquisa - que busquem trazer referências ou formas de representação com as quais o negro-quilombola possa se identificar ou se fazer representar. O percurso pelo qual me deixei conduzir ou pelo qual os sujeitos foram me conduzindo, aqui apresentado, é um esforço nesse sentido.

Gostaria de finalizar com um trecho do prefácio à primeira edição portuguesa da coleção “História Geral da África”, escrito por Amadou Mahtar M’Bow, Diretor Geral da UNESCO (1974-1987):

Durante muito tempo, mitos e preconceitos de toda espécie esconderam do mundo a real história da África. As sociedades africanas passavam por sociedades que não podiam ter história. [...] Ao escrever a história de grande parte da África, recorria-se somente a fontes externas à África, oferecendo uma visão não do que poderia ser o percurso dos povos africanos, mas daquilo que se pensava que ele deveria ser. [...] Com efeito, havia uma recusa a considerar o povo africano como o criador de culturas originais que floresceram e se perpetuaram, através dos séculos, por vias que lhes são próprias e que o historiador só pode apreender renunciando a certos preconceitos e renovando seu método (p.XXI).

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Guilherme Silva de. Palestra na Mesa Temática 7: Descolonizar a luta para superar o luto: como tecer nossa resistência?. In: 3º SEMINÁRIO INTERNACIONAL DESFAZENDO GÊNERO, Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Campina Grande, 10 a 13/10/2017.

APPIAH, Kwame Anthony. Lines of Descent: W.E.B. Du Bois and the emergence of identity. Cambridge / London: *Harvard University Press*, 2014.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. Terras negras: invisibilidade expropriadora. In: LEITE, Ilka B. (Org.). Terras e territórios de negros no Brasil. *Textos e Debates, Publicação do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas - UFSC*, ano I, n. 2, 1990. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/126236/Textos%20e%20Debates%20No%202.pdf?sequence=2&isAllowed=y>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. Território Negro em Espaço Branco: estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo (SP): *Editora Brasiliense*, 1988.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte (MG): *Editora UFMG*, 1998.



- BHABHA, Homi K. The Third Space: Interview with Homi Bhabha. In: RUTHERFORD, J. (Ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*, London: *Lawrence and Wishart*, 1990.
- FERNANDES, Florestan. *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo (SP): *Difusão Européia do Livro*, 1972.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo (SP): *Dominus Editora*, 1965.
- GILROY, Paul. *Between camps: nations, cultures and the allure of race*. London: *Penguin Books*, 2000.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. London / New York: *Verso*, 1993.
- GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa.... Coletânea organizada e editada pela UCPA (União dos Coletivos Pan-Africanistas). *Diáspora Africana: Editora Filhos da África*, 2018.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Organização de Flávia Rios, Márcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro (RJ): *Zahar*, 2020.
- GROSSBERG, Lawrence. Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo. *Tabula Rasa*, n. 5, p.45-65, julio-diciembre, 2006. ISSN: 1794-2489. Disponível em: <<https://www.revistatabularasa.org/numero05/stuart-hall-sobre-raza-y-racismo-estudios-culturales-y-la-practica-del-contextualismo/>>. Acesso em: 13 jul. 2022.
- GROSSBERG, Lawrence. Identity and Cultural Studies: is that all there is?. In: HALL, Stuart & DU GAY, Paul (Orgs.). *Questions of Cultural Identity*. London: *SAGE Publications*, 1996.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. A questão política das chamadas ‘terras de preto’. In: LEITE, Ilka B. (Org.). *Terras e territórios de negros no Brasil. Textos e Debates, Publicação do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas - UFSC*, ano I, n. 2, 1990, p.25-37.
- HALL, Stuart. New ethnicities. In: MORLEY, D. & HSING-KUANG (Eds.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York and London: *Routledge*, 1996, p.441-449.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830) – Volume I: A ciência da lógica*. São Paulo (SP): *Loyola*, 1995.
- HERSKOVITS, Melville Jean. *The Myth of the Negro Past*. New York: *Harper & Brothers*, 1941.
- HEYWOOD, Linda, M.. De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: HEYWOOD, Linda, M. (org.). *Diáspora negra no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: *Contexto*, 2019, p.101-124.
- HOOKS, Bell. *Olhares negros: raça e representação*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo (SP): *Elefante*, 2019.
- JACKSON, Luiz Carlos. A tradição esquecida: estudo sobre a sociologia de Antonio Candido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 47, p.127-140, outubro, 2001. ISSN: 1806-9053. Disponível em:



<<https://anpocs.com/index.php/publicacoes-sp-2056165036/rbcs/189-rbcs-47>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

LEAKEY, Richard. Os homens fósseis africanos. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. 2ª. ed.. Brasília: Unesco, 2010, p.491-509.

LEITE, Ilka Boaventura. Território Negro em área rural e urbana - algumas questões. In: LEITE, Ilka B. (Org.). Terras e territórios de negros no Brasil. *Textos e Debates, Publicação do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas - UFSC*, ano I, n. 2, 1990, p. 39-46.

LOPES, Nei. Novo Dicionário Banto do Brasil. Rio de Janeiro (RJ): Pallas, 2012.

M'BOW, Amadou Mahtar. Prefácio. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África. 2ª. ed.. Brasília: Unesco, 2010, p.XXI-XXVI.

MORAES SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Fiandeiras, tecelãs, oleiras... redesenhando as grotas e veredas. *Projeto História*, São Paulo, n. 16, p.75-104, fevereiro, 1998. ISSN: 2176-2767. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11188>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

MORRIS, Aldon. W.E.B. Du Bois no centro: da ciência, do movimento de direitos civis, ao movimento Black Lives Matter. Tradutores: Valter Roberto Silvério, Hasani Eliotério dos Santos, Fernando Oliveira da Costa e Carolina Nascimento de Melo. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 12, n. 32, p. 367-387, maio, 2020. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/892>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

MOURA, Clóvis. Quilombos: Resistência ao escravismo. São Paulo (SP): Ática, 1993.

NASCIMENTO, Beatriz. Documentário 'O negro da senzala ao soul'. *Departamento de Jornalismo da TV Cultura de São Paulo*, 1977. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5AVPrXwxh1A>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

NASCIMENTO, Beatriz. Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias de destruição. Coletânea organizada pela UCPA (União dos Coletivos Pan-Africanistas). Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

PENALVA, Lorena de Carvalho. *Hibridismo cultural na Amazônia brasileira: um estudo do romance "Cinzas do Norte", de Milton Hatoum*. Dissertação (mestrado) em Estudos Literários. Universidade Federal de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários. Belo Horizonte, 2015. 117f.

PEREIRA, Vanina Margarida Tomar Borges. A herança da arquitetura africana nas comunidades quilombolas. In: *Anais do XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH*. São Paulo, 2011. Disponível em: <[http://encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/14/1308185752\\_ARQUIVO\\_herancadaarquitecturaafricana.pdf](http://encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/14/1308185752_ARQUIVO_herancadaarquitecturaafricana.pdf)>. Acesso em: 13 jul. 2022.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p.3-15, 1989. ISSN: 2178-1494. Disponível em: <<https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278>>. Acesso em: 13 jul. 2022.



PORTAL GELEDÉS – INSTITUTO DA MULHER NEGRA. O que é Gêlède. Seção Gelede na tradição yorubá, 14/05/2009. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-que-e-gelede/>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel writing and transculturation*. London and New York: *Routledge*, 1992.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos Oraís: do ‘indizível’ ao ‘dizível’. In: VON SIMSON, Oglá de Moraes (Org.). *Experimentos com Histórias de Vida: Itália-Brasil*. São Paulo: *Vértice, Editora Revista dos Tribunais*, 1988, p.14-43.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Sociologia - O Catolicismo Rústico no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 5, p.104-123, 1968. ISSN: 2316-901X. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/45715>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

RATTS, Alex. Os lugares da gente negra: raça, gênero e espaço no pensamento de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez. In: *XI CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS*, Salvador, 07 a 10/8/2011.

RESTREPO, Eduardo. Stuart Hall: derroteros y estilo de trabajo intelectual. *Desacatos*, n. 53, enero-abril, p.170-179, 2017. ISSN: 2448-5144. Disponível em: <<https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1697/1341>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro). *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, 17 - CEEA, Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro, p.1-17, setembro, 1989. Disponível em: <<https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2013/04/territo3b3rios-negros.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

RUFINO DOS SANTOS, Joel. A Inserção do Negro e seus Dilemas - Projeto Brasil 2020. *Parcerias Estratégicas*, n. 6, p.110-154, março, 1999. Disponível em: <[http://seer.cgee.org.br/index.php/parcerias\\_estrategicas/article/viewFile/72/64](http://seer.cgee.org.br/index.php/parcerias_estrategicas/article/viewFile/72/64)>. Acesso em: 3 set. 2020.

SCOTT, James C.. Formas cotidianas de resistência camponesa. Tradução de Marilda A. de Menezes e Lemuel Guerra. *Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas*, Campina Grande, vol. 21, n. 01, jan./jun., p.10-31, 2002. ISSN: 0102-552X. Disponível em: <<http://raizes.revistas.ufcg.edu.br/index.php/raizes/article/view/175>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

SOLOMOS, John. Stuart Hall: articulations of race, classe and identity. *Ethnic and Racial Studies*, v. 37, n. 10, p.1667-1675, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/01419870.2014.931997>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

SOUZA, João Valdir Alves de; HENRIQUES, Márcio Simeone (org.). *Vale do Jequitinhonha: formação histórica, populações e movimentos*. Belo Horizonte (MG): *UFMG*, 2010.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo (SP): *Companhia das Letras*, 1998.

VASCONCELLOS, Dora Vianna. O imaginário como algo inimaginável: a sociologia rez de chaussée de Roger Bastide. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 49, n. 1, p. 426-455, 2018.



ISSN 2318-4620. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/30797>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

VAZ DE MACEDO, Bernardo. *Papagaio velho não pega língua mais, não*: estuciando o jeito de falar e de fazer, o jeito de ser, no quilombo Córrego do Narciso do Meio, Vale do Jequitinhonha (MG). Tese (doutorado) em Sociologia. Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Programa de Pós-graduação em Sociologia. São Carlos, 2019. 342f.

VAZ, Valteir. Bakhtin e o Pós-colonialismo: a questão do hibridismo. *RUS / Revista de Literatura e Cultura Russa*, São Paulo, v. 8, n. 9, p. 88-119, 2017. ISSN 2317-4765. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rus/article/view/129022>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

VON SIMSON, Olga R. de Moraes & GUSMÃO, Neusa Maria. A criação cultural na diáspora e o exercício da resistência inteligente. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, Vértice / ANPOCS, 1989, p.212-243.

XAVIER, Glauber Lopes. *Tempo-espaço na vida cotidiana do "bóia-fria"*. Dissertação (mestrado) em Sociologia. Universidade Federal de Goiás. Programa de Pós-graduação em Sociologia. Goiânia, 2010. 145f.

*Recebido em: 01/04/2022*

*Aprovado em: 15/07/2022*