

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**



**SENHORES E POSSUIDORES, LIVRES E DESEMBARGADOS:
CONSTRUÇÃO DO SUJEITO NEGRO PROPRIETÁRIO E USO
SOLIDÁRIO DA TERRA EM ESPINHO**

Por Miriam Virgínia Ramos Rosa

Brasília, 2007

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

MIRIAM VIRGÍNIA RAMOS ROSA

**SENHORES E POSSUIDORES LIVRES E DESEMBARGADOS:
CONSTRUÇÃO DO SUJEITO NEGRO PROPRIETÁRIO E O USO
SOLIDARIO DA TERRA EM ESPINHO**

BRASÍLIA, DEZEMBRO DE 2007

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**SENHORES E POSSUIDORES LIVRES E DESEMBARGADOS:
CONSTRUÇÃO DO SUJEITO NEGRO PROPRIETÁRIO E O USO
SOLIDÁRIO DA TERRA EM ESPINHO**

MIRIAM VIRGÍNIA RAMOS ROSA

Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de Doutor

Orientadora: Professora Doutora Eurípedes da Cunha Dias

BRASÍLIA
04 de Dezembro de 2007

**SENHORES E POSSUIDORES LIVRES E DESEMBARGADOS:
CONSTRUÇÃO DO SUJEITO NEGRO PROPRIETÁRIO E O USO
SOLIDÁRIO DA TERRA EM ESPINHO**

Tese apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de
Brasília como requisito para a obtenção do título de Doutor

BANCA EXAMINADORA

**Professor Doutor
Alecsandro Ratts
Universidade Federal de Goiás**

**Professor Doutor Rosa Acevedo Marin
Universidade Federal do Pará**

**Professor Doutor
Stephen Grant Baines
Universidade de Brasília**

**Professor Doutor Wilson Trajano Filho
Universidade de Brasília**

A meus pais, a meu marido e aos nossos filhos Juliana e Rodrigo.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) pela bolsa de estudos que possibilitou as condições para a realização dos créditos, a pesquisa e a elaboração desta tese.

Devo sinceros agradecimentos ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e aos seus professores cujo incentivo ao pensamento crítico- investigativo e à reflexão constante, deixaram e deixarão suas marcas em minha trajetória profissional e pessoal. Neste departamento, desde minha graduação, posso afirmar com certeza que aqui obtive respostas para meus anseios intelectuais. O zelo pelo conhecimento e a ética profissional, são também práticas aqui apreendidas.

Não poderia deixar de reconhecer o carinho e companheirismo de Maria Stela de Campos França, Ariana Timbó Mota e de Patrícia da Costa, nas suas intervenções intelectuais e, sobretudo, nos seus conselhos para outros setores da vida e as palavras de ânimo e confiança.

Aos meus avós, que partiram, durante essa jornada, minha eterna gratidão pelo apoio, carinho e desvelo. Suas histórias de vida entre os índios de Mato-Grosso e em locais “exóticos” certamente me conduziram à antropologia cujo caminho se solidificou neste departamento, agradeço sinceramente. A meus pais pela confiança demonstrada em toda a vida, obrigada.

Agradeço a meu marido e companheiro incansável, prestativo, confidente de minhas dúvidas e medos. Agradeço a nossos filhos Juliana e Rodrigo pelos sorrisos que me alegraram e deram força justo nos momentos em que lhes dedicava pouca atenção.

Esse trabalho não teria se concretizado sem a aceitação que tive na comunidade de Espinho que estará sempre em minha mente e coração. D. Anna Luísa da Silva tornou-se uma avó de coração a ela dirijo meu carinho e respeito. Sem dúvida, a colaboração do sociólogo José Moreira de

Souza foi de fundamental importância para a elaboração desta tese, sobretudo no que concerne ao quarto e sexto capítulos.

À professora Eurípedes da Cunha Dias, minha orientadora, não apenas meu agradecimento, mas meu reconhecimento pela sua presença marcante em todos os momentos deste trabalho. Seu profundo envolvimento com esta tese, suas correções, sugestões, incentivos, sem dúvida me indicaram caminhos. Sua orientação mostrou-me que o trabalho do antropólogo nunca finda por completo é constante entrelaçar de experiências e existências entre “eles” e “nós”.

Resumo

Este trabalho apresenta o processo de construção do sujeito negro proprietário de terras em Espinho, no município de Gouveia, Minas Gerais. Ainda no século XIX, membros de uma família adquiriram parcelas de terra mediante compra; terras que hoje constituem o território de Espinho. A propriedade da terra é privada, mas o uso dessa terra é feito de modo solidário, mostrando uma forma alternativa de apropriação agrária.

A pesquisa etnográfica revelou, dentre vários aspectos, que a comunidade possui estratégias de enfrentamento do preconceito étnico a que os habitantes estão submetidos. Tais estratégias baseiam-se na ludicidade, na hospitalidade e em narrativas míticas que lhes auxiliam na construção de uma postura assertiva.

Além disso, este trabalho também reflete sobre a temática quilombola e pretende colaborar na percepção da diversidade da experiência quilombola no país.

Palavras-chave: território negro, terra, quilombo, diversidade quilombola; direito.

Abstract

This paper is about the development of black land owner's identity in Espinho, municipality of Gouveia, Minas Gerais. In the nineteenth century, members of a family purchased allotments of lands, which, at present, form Espinho's area. It is a private property used with a shared aim that leads to an alternative agrarian appropriation.

The ethnographic research showed, among several aspects, that the community has some strategies for facing the ethnical prejudice they are subjected to. These

strategies are based on the ludicity, the hospitality and the mythical narratives that help the community to adopt a positive attitude towards the prejudice.

In addition, this paper also discusses the quilombola issue and it intends to help everyone have the perception of the diversity of quilombola experience in the country.

Key words: Black territory; land; quilombo; diversity quilombola; right.

Résumé

Ce texte nous présente le processus de construction du sujet noir propriétaire de terrains à Espinho, municipe de Gouveia, Minas Gerais. Au XIX siècle, des membres d'une famille ont acquis, par l'achat, des parcelles de terrains qui composent actuellement le territoire d'Espinho. Il s'agit d'une propriété de terre privée, dont l'utilisation se fait mutuellement, ce qui montre une manière différente d'appropriation agraire.

La recherche ethnographique a montré que, parmi plusieurs aspects, la communauté a des stratégies d'affrontement contre le préjugé ethnique auquel ses membres sont assujétis. Ces stratégies se basent sur la ludicité, sur l'hospitalité et sur des récits mythiques qui les aident à construire une attitude positive par rapport au préjugé. Par ailleurs, ce texte met aussi en question la thématique quilombola et a l'intention d'aider à la perception de la diversité de l'expérience quilombola au pays.

Mots-clés: Territorialité des négres; terre; quilombo, diversité quilombola; droit.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	01
1.2	Localização geográfica e aspectos gerais da comunidade de Espinho.....	06
1.3	Espinho e o município de Gouveia: História e Mito.....	09
01	CAPÍTULO 01- DESRACIALIZAÇÃO NEGRA DA ESCRAVIDÃO	14
1.2	Espinho e Pedro Pereira.....	30
2	CAPÍTULO 02- Questões Metodológicas	38
2.1	A denominação de anjo	48
3	Capítulo 03- Contribuições Teóricas sobre o Conceito de Quilombo	55
3.1	O Quilombo na Literatura Social.....	57
3.2	Discussão contemporânea sobre o quilombo.....	69
4	CAPÍTULO 04-A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO NEGRO PROPRIETÁRIO DE TERRAS	
4.1	Famílias Negras em Espinho: os pretos forros Ferreira Gomes e os “negros de cor” Luís da Silva.....	84
4.2	A família Luis da Silva.....	95
4.3	O processo de formação de Espinho à luz de questões jurídicas agrárias.....	103
5	CAPÍTULO 5-ESTRATÉGIAS SIMBÓLICAS DE AUTO-AFIRMAÇÃO: NARRATIVAS MÍTICAS, TRUCAGEM E HOSPITALIDADE	140
5.1	Narrativas míticas.....	153
5.2	Koniek e seu Pai - Conto Africano.....	154
5.2	São Pedro e Nosso Senhor.....	166
5.4	Lázaro e São Pedro.....	170
5.5	A trucagem.....	170
5.6	A hospitalidade.....	176
6	CAPÍTULO 06- A (RE) ATUALIZAÇÃO DE ESPINHO	184
6.1	A multiespacialidade dos moradores de Espinho: casas abertas e casas fechadas.....	190
6.2	Festas religiosas e festas familiares da comunidade- Folia de Reis....	191
6.3	Terço de Santa Cruz.....	199
6.4	Comemorações familiares-Casamentos.....	201
6.5	A tradição do Cobu em Gouveia e a Kobufest.....	204
6.6	A demolição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário em 1954 e o projeto de construção da Igreja de Nossa Senhora Aparecida em Espinho.....	208
6.7	Demolição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e o impacto no município.....	211
6.8	A Irmandade.....	212
6.9	A Construção da Casa de Farinha.....	216
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	224
8	BIBLIOGRAFIA	232
		237

9 ANEXOS..... 251
LISTA DE TABELAS, FOTOS, DIAGRAMA, MAPA E FIGURAS

Tabelas

01	Distâncias de Espinho em relação a comunidades vizinhas.....	07
02	Setores da população ocupada em Gouveia, Minas Gerais.....	08
03	Topônimos e quarteirões da Freguesia de Gouveia em 1831.....	97
04	Filhos de Manuel Luís “o sobrinho” e seus respectivos cônjuges.....	114
03	Filhos de Estevam Luis e seus cônjuges.....	139

Fotos

	<i>“Mãe não carrega esse menino não mãe, vai pegar preto em você”.....</i>	22
	Escola construída em Pedro Pereira, imagem registrada através da janela do ônibus escolar da Prefeitura. Set/2004.....	35 46
	Foto da pesquisadora com a comunidade em maio/2004.....	47
	Foto da pesquisadora com os professores da rede municipal de educação em maio/2004.....	
	Sebastião “Luis” da Silva e filho, fevereiro de 2007.....	55
	Coronel Sicca.....	175
	Foto do ônibus que faz o “circuito do Espinho”.....	198
	Avenida principal de Gouveia no início do século XX com Igreja de Nossa Senhora do Rosário ao fundo.....	214
	Igreja do Rosário Gouveia.....	217
	Homens em dia de festa.....	219
	Antiga Matriz de Santo Antônio Gouveia no início do século XX.....	221
	Atual Igreja Matriz-Santo Antônio de Gouveia.....	222
	D. Anna Luisa da Silva na casa de farinha ainda em construção em fevereiro 2007.....	229
	População de Espinho chegando para a missa realizada na	

Escola Neco Cinquenta em fevereiro 2007.....	231
--	------------

Figuras

Croqui das comunidades de Espinho e Pereira.....	31
--	-----------

Diagramas

01 Membros da família Ferreira Gomes 1831.....	87
02 Primeiros membros da família Luís Silva a habitar a região de Espinho: famílias dos irmãos Carolina e Manuel Luis.....	106
03 Primeira e segunda gerações de descendentes de Carolina Luisa da Silva.....	110
04 1ª geração de descendentes de Manuel Luís da Silva, “o sobrinho”.....	114
05 Filhos de Francisco, netos de Manuel Luis Sobrinho.....	115
06 Filhos de Pérpetua Luisa da Silva, netos de Manuel Luís, o “sobrinho”.	115
07 Filhos de Regina Luisa da Silva, netos de Manuel Luis o “sobrinho”.....	116
08 Primeira e segunda geração de Estevam Luis da Silva.....	116
09 Descendência de Antônio Luis da Silva, filho primogênito de Estevam e pai de Anna Luisa da Silva -legatários o imóvel rural de Espinho.....	136
10 Filhos de Anna Luisa da Silva, bisnetos de Estevam Luis da Silva- 3ª geração	137
11 Filhos de Sebastião “Luis” da Silva- neto de Estevam casado com bisneta de Manuel Luis Sobrinho.....	138

Gráfico

01	Representação da composição da área de Espinho atual.....	128
-----------	---	------------

Mapa

01	Mapa do Município de Gouveia.....	134
-----------	-----------------------------------	------------

INTRODUÇÃO

Fala-se neste trabalho sobre a comunidade negra de Espinho que conheci quando de passagem pela cidade de Gouveia, sede do município do mesmo nome, em Minas Gerais. Na ocasião integrava a equipe do projeto piloto do programa Universidade Solidária, em janeiro de 1996.

O interesse pela comunidade resultou do fato de que, em Gouveia, muitas pessoas consideravam-na lugar onde “só tem preto” e como “resto de quilombo”. Assim acreditou-se poder encontrar um quilombo auto-definido. No entanto, foram o contato e a experiência etnográfica que redirecionaram este trabalho, pois se tornou claro que seus moradores não se reconheciam como quilombolas. A partir dessas constatações interessou-me compreender a comunidade, suas dinâmicas internas e, sobretudo, que relações mantinham com a cidade neste contexto de forte estigmatização.

Esses fatos atentaram-me para a oportunidade de ampliar e diversificar as modalidades de compreensão e registro do que se denomina quilombo. Pretende-se, contribuir para uma visão ampliada do conceito que supere a concepção ultrapassada de quilombo, entendido apenas como elemento de caracterização do sistema colonial escravista e que alongam o olhar sobre o quilombo para além das questões judiciais. Assim, ampliando-se esta concepção procura-se evidenciar a “reinscrição” desses movimentos, como sujeitos diferenciados no modo de fazer política, pois transformam não somente a realidade como (re) escrevem e (re) direcionam as questões pertinentes à teoria social.

Essa comunidade cria estratégias peculiares de enfrentamento do preconceito e dos estigmas de caráter étnico expressos em discursos e atos fortemente racializados no município no qual estão inseridos. As estratégias de recusa da inferiorização são diversas e se encontram em destaque as que mais chamam minha atenção enquanto pesquisadora, mulher e negra. Assume-se, portanto, que meu olhar esteja informado também por minha localização no mundo. Trucagens e hospitalidade

destacam-se aqui como exemplos destas estratégias.

Mas, o principal suporte para essa assertividade é a condição de proprietários da terra em que habitam. No período entre 1888 e 1925 uma família adquire a terra mediante compra onde as relações se organizam a partir do uso solidário da terra.

A análise da auto identificação positiva do *povo de Espinho*, baseia-se no argumento que perpassa este trabalho sobre o processo de *endireitamento* da história empreendido pela comunidade.

Apóio-me na idéia de *descentramento e endireitamento da história* propostos por Janet Chernela¹ (1988) e Gary Urton (1990), segundo os autores o *descentramento* ou *endireitamento*² da história consiste na visão que um grupo específico cria de si diferentemente da construção externa ou da história oficial sobre sua trajetória. Endireitar a história é resultado de uma (re) elaboração e de uma (re) construção mítica e discursiva que confere uma visão de passado divergente do que é posto por terceiros. É afirmar-se enquanto sujeito, é a recusa da subalternização.

Serão abordados alguns aspectos ligados a um conjunto de estudos sobre quilombos, a partir de dois enfoques principais: no primeiro discute reflexões sobre a metodologia antropológica e a presença, no texto antropológico, das relações entre o antropólogo e o objeto de pesquisa e no segundo se analisa a construção teórica do tema na literatura especializada.

Pretende-se oferecer aos estudos sobre quilombos uma contribuição no sentido de se evidenciar a diversidade quilombola no país, o que, por sua vez, mostra a as diferentes configurações socioculturais na dinâmica interna dos quilombos e nas relações estabelecidas com o regime escravocrata.

Na atualidade, como se verá adiante, o quilombo é alvo de

¹ Este argumento será desenvolvido ao longo do trabalho e com mais profundidade no capítulo 05, Estratégias Simbólicas de Auto Afirmação: Narrativas Míticas, Trucagem e Hospitalidade.

² CHERNELA, Janet. 1988. M. Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure and History in an Arapaço Narrative. IN: Hill, Jonathan D. (Ed.). *Rethinking History and Myth-Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press, p. 35-49. URTON, Gary. 1990. *The History of a Myth-Pacariqtambo and the Origins of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.

políticas institucionais, como será discutido no capítulo 03, a inclusão do quilombo nessas políticas a partir do Ato das Disposições Transitórias 68 (ADCT 68), faz parte de uma árdua luta do movimento negro, e de outras entidades, ou seja, é fruto da luta de grupos e sujeitos subordinados que se apropriam dos mecanismos institucionais e surgem na atualidade como novos sujeitos de direitos diferenciados.

Iniciei contato com a comunidade em 1996, a observação estendeu-se trinta dias em campo e que posteriormente ao longo do tempo tornou-se uma pesquisa etnográfica de perfil mais itinerante³, isto é, que se realizou em curtos períodos de tempo. Neste vai e vem de momentos com a comunidade estabeleceu-se entre nós uma forte interação o que resultou na necessidade de se problematizar metodologicamente esta relação. Discussões sobre este ponto encontram-se no capítulo sobre as relações entre a pesquisadora e a comunidade.

Assim, o trabalho que ora se apresenta é fruto de uma série de curtas permanências em campo que compõem um total de 106 dias.

Ao longo do tempo se manteve contatos por carta e por telefone com algumas pessoas da comunidade.

De acordo com o constante aprofundamento das relações entre pesquisadora e comunidade, dividiu-se a pesquisa de campo em três fases específicas, cada uma referente um conjunto de observações:

1ª fase: *Conhecimento da comunidade*- ocorreu nos seguintes períodos- 21 de janeiro a 8 de fevereiro de 1996, ainda como integrante da equipe do programa Universidade Solidária. Atividades desenvolvidas: encontro com as mães da comunidade; entrevista de duas horas com uma anciã da comunidade, Anna Luísa da Silva sobre a história de Espinho e suas atividades como parteira.

Entre 18 e 29 de julho de 1996: entrevistas e observação direta: 10 horas de entrevistas abertas e coletivas com membros da comunidade com 09 informantes do sexo feminino e um único informante masculino. Observação das atividades cotidianas: colheita de cana-de-açúcar e sua venda a produtor de aguardente; colheita e secagem de feijão; benzeduras

³ Tomo de empréstimo expressão de Arruti (2006) ao citar o fato de que não pode estar em campo por um período de tempo contínuo e prolongado.

contra dor de cabeça; atividades em garimpos semimecanizados, garimpos não mecanizados, uso da roda na fabricação de farinha e beiju. Registro fotográfico.

2ª fase: *Aprofundando os laços entre pesquisadora e comunidade* – esta fase compreendeu o mês de julho de 1998. Foram trinta dias de trabalho de campo. Foram feitas cerca de 4 horas de entrevistas gravadas, abertas e coletivas. Observação das atividades cotidianas: colheita e secagem de feijão, observação da truçagem; participação em um “almoço do noivo”, realização de fotografias. Conversas informais. Registros de algumas narrativas.

As duas primeiras fases totalizaram 61 dias.

3ª fase: *Novas truçagens no cenário etnográfico* - setembro de 2004. Passou-se 30 dias entre Gouveia e a comunidade. Foram feitas cerca de duas horas de entrevistas gravadas, observação das atividades cotidianas, acompanhamento das tensões provocadas pela disputa eleitoral do município em Gouveia e em Espinho. Registro de fotográfico. Nesta fase membros da comunidade se sentiram à vontade para mostrarem dois documentos sobre a propriedade do território.

4ª fase: *Consolidação os laços* - fevereiro de 2007. Durante 15 dias foi realizado gravação de quatro horas de entrevistas gravadas, abertas e fechadas. Observação das atividades cotidianas: missa realizada na escola da comunidade e respectiva filmagem; pesquisa em registros de nascimento, matrimônios e óbitos, e em cartórios. Registro fotográfico. Entrevistas não gravadas com Gouveianos. Nesta fase, membros da comunidade sentiram-se à vontade para mostrarem outros documentos que reconstroem seu acesso à propriedade da terra e a cadeia sucessória do imóvel rural de Espinho. Todos os documentos foram transcritos. As duas últimas fases totalizaram 45 dias em campo.

Este trabalho será organizado em 6 capítulos:

No primeiro capítulo - *Desracialização negra da escravidão* - no qual se discute como a escravidão moderna criou uma associação entre negro e escravidão. Meillassoux (1995) Chiavenato (1986), Wade (1997), Gorender (1978), Murilo de Carvalho (1999), Urton (1990) e Chernela (1998) e Santiago (1976) imprimiram contribuições relevantes para as

discussões em questão.

O segundo capítulo – *Questões Metodológicas*- serão discutidos aspectos teórico-metodológicos pertinentes a construção do texto etnográfico e à relações estabelecidas em campo. Entre os autores consultados destacam-se: Clifford (1998) Geertz (1989) Gupta e Ferguson (1997) e Berteloot (2004). Deduz-se das idéias dos autores, que o encontro etnográfico é singular e produto de um tipo de interação específica, um diálogo muitas vezes tenso e plurivocal.

O terceiro capítulo – *Considerações sobre o Conceito de Quilombo* – Neste capítulo há discussões específicas sobre a temática do quilombo. Entre elas constam as seguintes: como se deu a construção teórica do tema na literatura especializada; os aspectos conceituais, teóricos e práticos sobre o quilombo, bem como uma breve análise do Artigo 68 da seção dos Atos e Disposições Transitórias da Constituição Federal, considerando-o como um dos propulsores da adoção de identidades quilombolas. Analisa-se também o processo de politização em torno da adoção de uma identidade quilombola na atualidade, contrastando-a com as afirmações da comunidade no final da década de 1990, quando esta não assumia a possibilidade de ser quilombola.

Almeida (1988, 2002, 2005 a, 2005 b), Arruti (1997, 2002, 2003, 2006), Ratts (2001), O'Dwyer (2002), Leite (1996, 2000) Leite e Fernandes (2006), Maestri (1984), Silva (1998, 1999), Gusmão (1995) entre outros, são alguns dos autores utilizados.

O quarto capítulo – *A Construção do Sujeito Negro Proprietário: Liberdade Antecipada e Uso Solidário da Terra* – Consta de relatos feitos por integrantes do grupo e fontes documentais sobre o processo da construção social da propriedade do atual imóvel rural de Espinho. Aqui a análise de dados dispostos nas listas nominativas do Censo de 1831/32 para Gouveia e Diamantina foi de fundamental importância para se entender o contexto histórico da história agrária de Espinho

De fundamental importância também foi a leitura de bibliografia sócio-histórica sobre Minas Gerais, tais como Souza (1993), Paiva (2001) e Silveira (1997) em especial e a leitura de diversos artigos publicados pela UFMG, através do Centro de Desenvolvimento e Planejamento

Regional (CEDEPLAR) e de autos de Seminários sobre a Economia Mineira nos últimos dez anos, que, com suas abordagens calcadas na subjetividade dos cativos e forros, mostram um “Universo do Indistinto” que grassava nas Minas Gerais do período.

O quinto capítulo – *Estratégias Simbólicas de Auto Afirmação: Narrativas Míticas, Trucagem e Hospitalidade* - considera algumas narrativas míticas da comunidade e sua incorporação na construção positiva de sua identidade. Analisar-se-á ainda, os usos que a comunidade faz da hospitalidade e da ludicidade como instrumentos políticos para uma identificação positiva de seus traços diacríticos perante o município de Gouveia. Dentre os autores pesquisados destaca-se Bakhtin (2002), Burke (1995), Orlandi (1987 1988), Chernela (1988), Esteva (2003) e Derrida e Dufourmantelle (2003).

O sexto capítulo - *(Re) Atualização de Espinho-*, mostrará as atuais formas de luta pela sobrevivência na comunidade, o aumento do número de migrações para fora do município e os processos que evidenciam a continuidade da comunidade. Neste capítulo os autores que ofereceram contribuição mais significativa foram: Souza (2003, 2006), Boschi (1986) e Bhaba (2003).

É importante ressaltar que a leitura dos dados do Censo Provincial de 1830/1831 constituiu-se fonte histórica relevante para este trabalho e também dos dados coletados da memória do grupo.

Localização geográfica e aspectos gerais da comunidade de Espinho

Espinho localiza-se na zona rural do município de Gouveia. O município de Gouveia é percorrido pela BR 259, rodovia que liga Gouveia a Diamantina e a Curvelo e que faz a conexão da BR 135 com a BR 040, em direção a Brasília e a Belo Horizonte, que fica a 253 quilômetros do município. Limita-se com os municípios de Datas, a leste; de Diamantina, ao norte; de Monjolos e Presidente Juscelino, a oeste; e de Santana do

Pirapama e Conceição do Mato Dentro, ao sul (Atlas Escolar de Gouveia 1998). Esse município está situado entre as latitudes de 18° 25' e 18° 36' sul e entre as longitudes de 43° 42' e 43 50' oeste, a uma distância real de aproximadamente 165 km e a 252 km de percurso rodoviário da capital mineira Belo Horizonte. A sua área total é de 877,7 km quadrados. Gouveia está inserida dentro do domínio morfoclimático dos Cerrados, com altitude de 1113 metros. Segundo o IBGE, a população estimada para Gouveia em 2006 seria de 11.860 habitantes.

A base econômica do município centraliza-se na produção de tecidos e de estamperia, na produção de bebidas, de blocos de cimento, bem como no comércio de pedras decorativas.

A base econômica da comunidade concentra-se no plantio de feijão, de mandioca e de milho, utilizados para comércio e consumo interno. Há em cada quintal inúmeras árvores frutíferas e hortas para suprir as necessidades das famílias. Atualmente há um número considerável de jovens da comunidade que procuram trabalho em Gouveia, especialmente nas malharias da cidade. Porém, a renda em geral é obtida com a saída dos homens que buscam trabalho no “sertão” (fazendas e sítios na região de Curvelo e do norte de Minas Gerais), além dos que migram para São Paulo (onde já estabeleceram redes de parentesco com os primeiros migrantes), Belo Horizonte e Rio de Janeiro, ponto que será mais bem discutido no capítulo 06.

A comunidade Espinho fica a uma distância aproximada de 14 km da sede do município; não há estradas pavimentadas até lá, e localiza-se em região acidentada e cercada por morros. Em relação às comunidades mais próximas, as distâncias são:

Espinho-	Pedro Pereira	04 km
Espinho	Engenho da Raquel	13 km
Espinho	Engenho da Bilia	04 Km

Tabela 01 – distâncias de Espinho em relação a comunidades vizinhas

SETORES	No. PESSOAS	%
Indústria	1.102	39.4
Agropecuário	976	34.8
Outros Serviços	512	18.3
Comércio de mercadorias	134	4.8
Transporte, Comunicações, armazenagem	76	2.7
Total	2800	100

Acima, tabela 02, com setores da população ocupada em Gouveia, Minas Gerais. Dados referentes a 1996. Fonte: Cruz, Adriano, Maurício: Análise do Município de Gouveia-MG.: UFMG, Instituto de Geociências.pp. 29.

Espinho e o município de Gouveia: História e Mito

No relato de um dos mitos fundadores da cidade, José Moreira de Souza, autor do livro *Gouveia e seus Mitos*, publicado em 2003, sugere que a cidade começou a nascer quando Maria Gouveia – portuguesa proprietária de terras e criadora de gado – passou a habitar o Arraial no século XVIII.

Diamantes foram descobertos na localidade por volta de 1734; alguns anos depois, o então chamado Arraial Velho passou a fazer parte do Distrito Diamantino. O Arraial de Gouveia foi elevado a município em 1873, e somente em 1953 elevou-se à condição de cidade, desmembrando-se do território de Diamantina. Em 1765 fundou-se a capela de Santo Antônio na localidade.

Como o município de Gouveia manteve estreitas relações com Diamantina até a data de 1953, alguns dados históricos expostos neste trabalho não fazem menção tão somente a Gouveia, e sim sobre todo o Distrito Diamantino. Quando houve ausência de dados locais, utilizaram-se os dados gerais sobre Diamantina e a região da Comarca da Vila do Príncipe, aos quais Gouveia se submetia.

Segundo o mito, Maria Gouveia, vinda de Portugal trazendo consigo um número considerável de escravos de etnia Cobu⁴, foi a fundadora do Arraial.

Maria Gouveia era profundamente devota de Santo Antônio, e essa devoção teria atraído a imagem do santo até sua propriedade; a imagem aparecia à meia légua de sua morada todas as vezes que “desaparecia” da capelinha denominada Santo Antônio, em meados do século XVIII. Dessa forma, Maria Gouveia estaria declarando aos freqüentadores da capela: “Santo Antônio está apontando o lugar em que quer morar. É lá que vamos construir uma capela para ele”. Conforme Souza, a imagem da matriz atual é a que veio do Arraial velho por *escolha* do santo: “Primeiro, Santo Antônio era de Maria Gouveia e, posteriormente, passou a ser “da” Gouveia. ‘Santo Antônio da Gouveia’” (SOUZA, 2003, p.13). Maria

⁴ Sobre a qual falaremos no último capítulo.

Gouveia dominava todo o comércio e política locais; por isso é considerada responsável pelo desenvolvimento inicial do local.

Outra versão conta que “Santo Antônio mudou de local para indicar aos moradores um sítio mais aprazível, onde poderiam obter água mais facilmente na ‘fonte de Santo Antônio’” (SOUZA, *ibid.* p.14).

Existem algumas controvérsias em torno de Maria Gouveia. Dentre elas, a de seu nome correto, por exemplo: “Segundo algumas fontes documentais o nome da fundadora teria sido Francisca e não Maria, ou ainda-Viúva F”. “(...) O Arraial de Gouveia assim se denominou devido ao nome de uma viúva portuguesa, Francisca Gouveia, que aí tinha suas lavras em 1715. Ou ainda: de uma viúva F. de Gouveia, natural de Portugal, houve nome e princípio o Arraial de Gouveia” (SOUZA, 2003, p.18). Deve-se ainda a essa senhora a introdução de escravos da etnia Cobu.

Fundada por Maria – ou Francisca –, a cidade de Gouveia somente prosperou com a fundação da fábrica de tecidos São Roberto, por volta da década de 1850, cujo fundador, o Barão de São Roberto, era proveniente da região de Viana do Castelo, em Portugal. Diz-se que o Barão construiu casas e doou-as a seus escravos e familiares.

No município, portanto, utilizou-se mão-de-obra escrava. Em 1771, a Real Extração estabeleceu um serviço em Gouveia utilizando 280 escravos, (...) ‘número que se elevou para mais do dobro nos anos de 1790’ (SOUZA, *ibid.*). Há ainda o fato de que a região se destacou através da agricultura e pecuária, serviços estes que também não dispensaram a mão-de-obra escrava.

Em relação à organização socioeconômica da época, Souza informa que, no Censo Provincial de 1831, constam 591 “captivos”, além de uma quantidade considerável de forros, dentro de uma população de 2.014 pessoas (SOUZA, 2003).

Esse autor também esclarece que as elites do distrito diamantino questionavam o monopólio real das lavras diamantinas. Acreditava-se, na

época, que o Regimento Diamantino prejudicava a classe dos proprietários e que, em contrapartida, “privilegiava” os escravos, pois a punição aos senhores era aplicada por meio de seus escravizados, que podiam ser condenados às galés, desfalcando os meios de produção do senhor. Para as elites, a aplicação de tais punições levava os escravos a zombarem das penas e a tentarem prejudicar seus senhores. A leitura do trecho que se segue também é útil para entendermos um pouco da visão que se tinha do escravizado na região (SOUZA, 1993).

Muitos desses escravos zombam de semelhantes penas, pois freqüentes exemplos temos aqui visto, em que eles de propósito fogem, e se metem a trabalhar em lugares proibidos, para serem apanhados sentenciados a dita pena, em ódio aos seus senhores de que procuram vingarem-se nos seus desgostos, ou para evitarem os castigos que têm merecido pelas suas fugidas. Estes castigos, porquanto que consistem em açoites, ferros, e trabalho são os mais próprios para conter semelhante gente e os aterra mais que processos da justiça e o castigo prolongado, e pouco a pouco dos galés, nos quais a maior parte do tempo estão ociosos, debaixo de vários pretextos (RAPM, II, 143 *apud* Souza, 1993, p.52).

Gouveia ainda era vista como um arraial do Mato Dentro nos idos de 1735, época em que integrava a região da Real Extração, e comportava, junto aos lugarejos de “Córregos, Tapera, Rio do Peixe, Morro (do pilar) e Rios Santo Antônio, Itambé e Andrequissé e Distrito de Gouveia, (...) mais de três mil escravos (...) (SOUZA, *ibid.*, 30)”.

A exploração do diamante se deu inicialmente com o estabelecimento de contratos entre a coroa a algum nobre português, os contratadores, mas diante das denúncias de abusos, corrupção e evasão de divisas, a coroa criou a região da Real Extração, com regras severas e diferentes das outras áreas de mineração. Uma das regras principais instituídas na época da Real Extração foi a da proibição da mineração individual, feita

sem permissão prévia dos órgãos competentes⁵.

A memória local registra relatos da existência de pequenos quilombos na região. Souza (2003) indica que havia um nas proximidades da Janela da Pedra e que, na região de Gouveia, havia “comerciantes que mantinham vendas clandestinas apenas para suprir os moradores de quilombos”. (...) “Ao longo do século XVIII houve pequenos quilombos ao redor de Gouveia. Nada como o de Ambrósio, tão célebre. Tratava-se mais de esconderijos provisórios” (SOUZA, 2003, p.31).

O quilombo do Ambrósio era a “capital” da confederação quilombola, denominada quilombo do Campo Grande. O historiador Tarcísio José Martins, na obra *O quilombo do Campo Grande – A História de Minas Gerais roubada do povo*, atribuiu a este quilombo dimensões numéricas, superiores ao quilombo de Palmares. Martins localiza o quilombo em dois sítios distintos: a) até 1746, sob o nome de “Primeira Povoação do Ambrósio”, no território hoje compreendido no município de Cristais, onde foi atacado pela bandeira do capitão-governador Antônio João de Oliveira; b) somente depois de 1746 é que teria se mudado para o território do atual município de Ibiá, onde foi atacado e destruído no ano de 1759 pela expedição do governador-comandante, o capitão Bartolomeu Bueno do Prado. (MARTINS, 1995). O quilombo do Ambrósio situava-se na margem direita do Rio Grande – região sudoeste do estado.

Um exemplo da interação entre quilombolas e alguns membros do município de Gouveia foi citado pelo historiador José Newton Coelho de Menezes e ganhou destaque na análise de Souza:

O alferes Antônio Moniz de Medeiros, sediado no Arraial de Gouveia, mantinha uma venda clandestina em sua casa, ‘onde negros fugidos e garimpeiros, se hão prover de mantimento’. (...) Nunca deixou de haver Quilombos ao pé de sua caza; e com tanta liberdade que até suas escravas hão de dia ao Quilombo conversar com os negros fugidos. (MENEZES *apud* SOUZA, 2003, p. 21).

⁵ O livro contendo as normas da Real Extração, enviado de Portugal para a região diamantina, era coberto por um marroquim verde, no momento da cerimônia comemorativa de sua chegada no então Arraial do Tijuco foi logo apelidado pelo povo de “o livro da capa verde”.

Outro dado sobre o arraial de Gouveia nesse período evidencia o contato entre moradores e quilombolas: “(...) resulta disso, a denúncia de vendas e proprietários favorecendo o comércio clandestino com contrabandistas e quilombolas (SOUZA *ibid.* p.30)”.

Pairava assim a desconfiança sobre alguns moradores de Gouveia quanto a uma transgressão das regras do Distrito Diamantino. Como se sabe, o arraial do Tijuco era submetido à Comarca da Vila do Príncipe, posteriormente cidade do Serro Frio (hoje cidade de Serro). Contudo, para fins de uma fiscalização mais eficaz, a coroa portuguesa estabeleceu o chamado distrito diamantino, que englobava o atual município de Diamantina, Gouveia e outros municípios próximos⁶.

Em relação a Gouveia, pode-se dizer que: “Os arredores do povoado eram um misto de locais de mineração clandestina, criação de gado e plantação de roças e árvores frutíferas e esconderijos de quilombolas, como registram os documentos e memória local (SOUZA, *ibid.*, p. 31)”.

Apesar da interessante pesquisa de Souza mostrar a interação entre membros do arraial de Gouveia e quilombolas, não apresenta outros dados sobre a realidade quilombola na região e não chega a citar algum quilombo em especial, embora se refira à existência de um quilombo na região de Tombadouro, que, na época, correspondia a um quarteirão da cidade de Gouveia, atualmente parte do município vizinho de Datas.

Em Espinho, como dito anteriormente, a população sempre negou ser descendente de quilombolas, evitando o tema.

⁶ Datas, Andrequissé, Presidente Juscelino, Córregos, Rio do Peixe.

CAPÍTULO 01

DESRACIALIZAÇÃO NEGRA DA ESCRAVIDÃO

Preliminarmente pode-se afirmar que o fenômeno da escravidão transcende a condição cor. Como demonstra a historiografia, a escravidão esteve presente na história da humanidade desde a mais remota antiguidade, sendo que os aspectos e características que tornam escravizável uma etnia, grupo de pessoas, mulheres ou homens sempre variaram.

Claude Meillassoux, na obra *Antropologia da Escravidão*, afirma que apesar de não ser uma determinante absoluta, a “estranhidade” é um pressuposto da escravidão, uma recusa a reconhecer qualidades apreciáveis e comuns no estranho. (Meillassoux, 1995, p.26).

Apontando a escravidão na antiguidade, Peter Wade (1997) lembra que a Bíblia foi uma fonte poderosa para o discurso sobre a escravidão. No Antigo Testamento encontram-se relatos, descrições e recomendações sobre a escravidão e o trato com os escravos: “Ao escravo, pão, correção e trabalho” (Eclesiastes 33, 25).

Entre os gregos, os romanos e, posteriormente, entre os bizantinos e os muçulmanos, os escravos adquiriram alguns direitos, como possuir dinheiro e propriedade, assim como herdar e transmitir herança, casar legalmente, comprar a própria liberdade e a de terceiros (desde que possuíssem a quantia necessária) e não raras vezes ocupavam altos cargos administrativos e políticos ou alcançavam destaque no meio cultural (RODRIGUES, 1990, p.86). Sobre esse assunto, há exemplos de escravos do mundo greco-romano responsáveis pela educação formal dos cidadãos.

Segundo Gorender, a escravidão⁷ consiste em alienar um ser de

⁷ Gorender afirma que, entre os romanos, o que se designa como escravidão, na era colonial, tinha os nomes de *Servitus* e *Servus*, e que línguas como português, francês, inglês, italiano e espanhol não possuíam termos correspondentes diretos dos termos

sua autonomia e liberdade de ação. A característica mais essencial do escravo consiste na sua condição de propriedade de outro ser humano. Desta decorrem ainda atributos secundários de tal condição: o da perpetuidade e da hereditariedade; o escravo o é por toda a vida, e sua condição social se transmite aos filhos. No direito romano, a transmissão hereditária da condição escrava dava-se pela linha materna.

Aristóteles considera o escravo como um fator de produção dentre outros. Para ele, qualquer produção necessita de instrumentos. Uns são inanimados; outros, animados, como os seres vivos, dentre os quais, os homens. Assim, o escravo torna-se instrumento vivo; pertenceria ao senhor de forma absoluta, tornar-se-ia uma coisa, um bem. “A noção de propriedade implica a de sujeição a alguém *fora dela*: o escravo está sujeito ao senhor a quem pertence (GORENDER, 1978, p.60)”. Montesquieu assim define a escravidão: “A escravidão dita é o estabelecimento de um direito que torna o homem completamente dependente do outro, que é o senhor absoluto de sua vida e de seus bens (MONTESQUIEU *apud* GORENDER, 1978, p.61)”.

Pode-se concluir que sempre houve percepções sobre as diferenças existentes entre os seres humanos. A maneira como foram culturalmente interpretadas é que se tornaram “racializadoras” das diferenças.

Criou-se a imagem de que “o escravo sempre vinha de longe. Por sua origem estrangeira, os escravos eram definitivamente seres de uma *espécie* diferente, e naturalmente inferiores; tolerados, se reconhecessem seu lugar; expelidos, se manifestassem a menor veleidade de identificação com os *humanos*” (MEILLASSOUX, 1995, p.58-60).

Se a escravidão transcende a cor, resta saber em que momento deu-se a racialização negra da escravidão. A escravidão moderna, como é chamado o processo de escravização predominantemente africana que supriu o recém criado mercado americano, tornou necessária a adoção de

escravo e escravidão. De acordo com Verlinden (*apud* Gorender), o termo *sclavus* surgiu entre os germanos, que o aplicavam aos cativos de origem eslava. *Sclavus* (em alemão *Sklave*) indicava, portanto, o cativo estrangeiro, diferenciando-o do *Servus* de nacionalidade germânica. A partir do século XIII, o termo estendeu-se aos outros países para designar o cativo estrangeiro (1978, p.60).

discursos que legitimassem aquele tipo de apropriação de seres humanos.

O escravismo colonial dos séculos XVI até o século XIX, gestado no seio das relações mercantis pré-capitalistas, trazia em si uma nova configuração: explorar as terras “longínquas e inóspitas” das Américas com mão-de-obra escrava.

O trabalho escravo não era desconhecido no Portugal medieval, que utilizava como escravos os sarracenos, aprisionados durante a guerra da Reconquista Cristã, mas foi principalmente em meados do século XV que Portugal, inserido no processo de expansão marítima e mercantil, intensificou a comercialização de escravos negros para as ilhas mediterrâneas, onde se utilizava essa mão-de-obra em suas plantações de açúcar.

Os portugueses tornaram-se os pioneiros no novo tipo de tráfico da história moderna. Gorender (1978) destaca duas fontes principais do lucro da Coroa com o escravismo negro. A Coroa e os traficantes concessionários obtinham uma fonte de grandes lucros na venda de negros à Espanha e à Itália e aos donos das plantações produtoras de açúcar nas ilhas mediterrâneas. Em segundo lugar, “os portugueses desenvolveram suas próprias plantações escravistas nas ilhas da Madeira e São Tomé, bem como, em menor grau, nos arquipélagos de Açores e Cabo Verde” (GORENDER, 1978, p. 124), onde adquiriram experiência para a fabricação do açúcar e a exploração do trabalho escravo.

Assim, ao chegarem às terras brasileiras, os portugueses já tinham a experiência em utilizar a mão-de-obra de escravos africanos. Aqui, os portugueses depararam-se com uma nova categoria de estranhos, os chamados negros da terra, as populações indígenas cujas comunidades desconheciam o tipo de escravidão tal como praticada no mundo europeu. Em alguns grupos de indígenas, os prisioneiros de guerra, não devorados em festins, eram assimilados pela tribo, inicialmente em condição de inferioridade. A eles estava destinada uma carga maior de trabalho físico.

Foram os cronistas europeus que deram aos prisioneiros das guerras nativas o nome de escravos. Os colonizadores escravizaram índios, mas não introduziram a escravidão no seio da formação tribal,

porém habituou-a ao tráfico de escravos, passando a trocar os prisioneiros de guerra por bens portugueses. Logo, o que a princípio deveria ser apenas incidental adquiriu feição regular. Os portugueses estabeleceram alianças com tribos que se dedicavam sistematicamente à captura de prisioneiros para fornecê-los como escravos aos colonos.

Desse modo, acredita-se que o processo de racialização consiste em uma série de discursos subalternizantes, em mecanismos e dispositivos de poder nos quais estes discursos se apóiam, mas se a escravidão transcende a cor, resta saber em que momento deu-se a racialização negra da escravidão. Como o negro passou a encarnar o outro, escravizável, já que a escravidão, como dito anteriormente, foi fenômeno mundial, que não se baseava unicamente na cor da pele e/ou referência direta a uma única etnia?

O relativo fracasso da escravização dos índios, ao lado do grande êxito da escravidão negra, deveu-se principalmente à eficácia dos argumentos econômicos e religiosos reconhecidos pelas mentalidades coloniais. O discurso econômico enfatizava aspectos funcionais da integração do negro no sistema escravista; no discurso religioso, a legitimação apoiava-se principalmente na atribuição de uma transcendência espiritual da escravidão. Porém, não se afirma que os índios e a escravidão indígena não tenham sofrido um processo de racialização como os negros. Apenas se toma o ponto de vista dos discursos econômicos e religiosos da época que findaram por sobrepor a escravidão negra à indígena em nosso país.

Alguns religiosos reconheciam os índios como seres que viviam próximos ao paraíso, necessitando apenas da catequização para que suas almas pudessem alcançar a perfeição. Nesse cenário, deve-se lembrar o papel desempenhado pela Companhia de Jesus, responsável pela catequização dos nativos.

No Brasil, Padre Antônio Vieira tornou-se partidário da mão-de-obra negra. Os religiosos também defenderam essas posições com argumentos de ordem econômica. Consideraram a possibilidade de uma atitude mais submissa da parte dos negros ao cativo num ambiente estranho, confrontando-a com a capacidade de maior resistência indígena

em território nativo; melhor adaptação do negro para as tarefas árduas, em contraste com uma debilidade indígena e sua conseqüente inaptidão para o trabalho forçado; maior resistência negra às doenças, enquanto as comunidades indígenas sofriam grandes baixas frente às moléstias contraídas dos europeus. Temia-se que os índios morressem de saudade de seu povo. Chiavenato questiona essa imagem, contrapondo-a ao banzo africano e ao grande índice de suicídios e abortos entre os escravos africanos (CHIAVENATO, 1986, pp.110-138).

Murilo de Carvalho afirma que Vieira liderou um jogo de ambigüidade protagonizado então pela Igreja. O autor ressalta que muito da ambigüidade de Vieira, e de outros religiosos, residia no fato de condenarem a brutalidade com que alguns senhores tratavam seus escravos na lida, enquanto nos seus discursos pregavam a obediência negra. Vieira, porém, afirmava que mais importante que a escravidão do corpo era a escravidão da alma, produzida pelo pecado. “Para se libertarem da escravidão do pecado, os escravos deveriam obedecer a seus senhores, desde que estes não os forçassem ao pecado (CARVALHO, 1999, p. 39-40)”.

Da mesma forma, Bartolomé de Las Casas, religioso de célebre atuação na defesa das populações indígenas na América espanhola, incentivava a adoção da escravidão negra nas colônias. Perdigão de Malheiros acrescenta que a escravidão negra não causava o mesmo “horror que causava no século atual” (MALHEIROS, 1976), afirmando ainda que “todos pagam tributo às idéias de seu tempo”.

No argumento religioso, deslocando o discurso da negação da escravidão por outro, o da negação do pecado, Vieira e seus pares conjuravam os negros a servirem a Deus na pessoa de seus senhores. No caso dos escravos, alcançariam a liberdade numa vida para além da material, que dependeria da fé que provassem ter, caso suportassem a vida em cativo.

Outro jesuíta, Jorge Benci, justificava a escravidão negra valendo-se da suposição “de que os negros (etíopes) seriam descendentes de Cam, o filho de Noé que fora amaldiçoado pelo pai por ter zombado de sua nudez, vinculação esta já feita por Santo Agostinho e São Jerônimo.

Para este último, os etíopes (negros) se caracterizariam por estarem profundamente mergulhados em vícios (MURILO DE CARVALHO, 1999, p.41)”. Percebe-se, então, uma das bases de sustentação para o discurso sobre a imoralidade atribuída aos escravos.

Reforçando o argumento mercantilista, Gorender esclarece que, diante das pressões da Igreja, visando reprimir a escravização do indígena nas Américas, Portugal percebeu o quanto o tráfico já existente poderia tornar-se ainda mais lucrativo, uma vez que, para o fornecedor africano, o escravo:

Tinha custo igual a zero e o objetivo do escambo consistia somente na obtenção de valores de uso, sem consideração pelo valor de troca, podiam os traficantes europeus adquirir os escravos por um preço, que, juntando todos os gastos feitos, não representaria senão pequena fração do preço final do mercado americano: pois enquanto o escravo não tinha *valor* (do ponto de vista europeu) na África, o contrário sucedia do outro lado do Atlântico Gorender (1978).

Alguns autores, como Chiavenato, afirmam que a Ordem de Cristo recebia cerca de 5% dos lucros totais (a Coroa recebia 10%), referentes ao tráfico. Esse autor defende a tese de que a preocupação econômica era a principal razão para uma maior tolerância de religiosos ao comércio negreiro (1986, p. 120).

No Brasil, a escravidão adquiriu formas específicas e singulares, a ponto de se falar, na época, de um “sistema brasileiro” muitas vezes citado como modo benigno ou “paternal” de relacionamento entre senhores e escravos. Acredita-se que a memória da escravidão partilhada em Espinho nega essa versão.

O valor do escravo, denominado de peça, podia ser mensurado pelas qualidades intrínsecas das variáveis idade, sexo e robustez⁸. Sua vida dependia de outras variáveis fundamentais, tais como preço de

⁸ O valor da peça africana era muito superior ao valor da peça indígena (Gorender, 1978, p.197).

compra, capacidade de trabalho e rentabilidade da produção escravista do mercado. Apesar de ser considerado uma peça ou instrumento (no sentido aristotélico, o escravo era um instrumento vivo), ele tinha necessidades de descanso e de alimentação, acarretando custos para a sua manutenção. Assim, uma saída para a redução desses custos foi permitir que os próprios escravos cultivassem roças e hortas para sua alimentação (total ou complementar) em dias ou horas de “folga”. Essa atitude também tinha um fim “didático”, pois se acreditava que isso poderia desenvolver no cativo um senso de apego à terra cultivada por ele e gratidão ao senhor bem como evitar que os escravizados se tornassem agressivos trazendo riscos para sua pessoa e à sua família ou fugas para os quilombos.

A análise desse sistema levou Ciro Flamarion Cardoso (1988) a sugerir que havia no Brasil um protocampesinato negro ou uma “brecha camponesa”, pois os escravos poderiam vender o excedente e obter recurso para adquirir suas roupas, sustento e, possivelmente, a liberdade de seus filhos e cônjuges. Essa perspectiva não contempla, contudo, o fato de que, para os negros, essa situação nem sempre representava uma real possibilidade de liberdade, uma vez que estavam trabalhando para seu sustento. Portanto, não tinham “dia livre”, no que se refere ao repouso físico. As atuais pesquisas históricas apontam para uma revisão dessa idéia da brecha camponesa quando entendem que as relações escravistas ainda não foram pensadas levando em consideração o ponto de vista da grande diversidade de relações construídas em um terreno movediço e profundo como o do sistema escravista. Em relação a Minas Gerais, por exemplo, sempre se acreditou que a mineração propiciou um grande número de alforrias de escravizados, fato que teria contribuído para uma circulação maior de forros que nas outras províncias, ponto que será debatido no capítulo 04.

É muito presente no imaginário social brasileiro -ou talvez nas Américas- a idéia de que a escravidão teve uma face negra, desdobrando-se esta em outra afirmativa: a da inferioridade do negro e de seus descendentes.

Essa construção ideológica, representando a cor negra como equivalente da escravidão. É essa associação que aqui se denomina

racialização negra da escravidão; considero que todas as estratégias, simbólicas ou não, de enfrentamento do preconceito evidenciam o processo de desconstrução da racialização da negra escravidão pelo *Povo de Espinho*.

As situações de preconceito vivenciadas pela comunidade revelam o modo como a idéia de raça persiste no senso comum e o modo como, em geral, as afrontas, as piadas, etc. sempre evidenciam uma percepção *racializada* da população e do território de Espinho. Abaixo uma situação paradigmática dessa situação.

“Mãe não carrega esse menino não mãe, vai pegar preto em você”.



Foto Humberto Claudio Dumont

O bebê em questão é um dos garotos desta foto.

A mãe do então bebê assim problematizou a fala da criança sobre seu filho:

-quem ensinou esta menina a falar assim? Ela era muito pequena, só pode ser o pai ou a mãe.

Apesar da fala ser de uma criança, nota-se, como tantas outras transcritas neste trabalho, as tensões étnico-raciais e os insultos decorrentes do preconceito sofrido. Existem outros relatos envolvendo crianças de pouca idade que verbalizam o preconceito e insultam outras crianças, adolescentes e adultos da comunidade de Espinho. Nesses casos, as várias informantes reconhecem e problematizam o fato de que essas crianças reproduzem diálogos e comportamentos apreendidos em

casa. São os adultos que, por intermédio do processo de socialização das novas gerações, auxiliam a manutenção desse estado de coisas.

No cerne do problema, está a percepção da diferença, da alteridade perpassada pela questão da cor e da possibilidade de que o “preto se transmita por contágio”. Cumpre-se informar/lembrar que a frase: “Lá até o cuspe é preto” foi uma das primeiras referências que tive sobre a comunidade, antes mesmo de conhecê-la.

Outra frase, lembrada por D. Anna Luísa da Silva, pareceu-me mais instigante em um primeiro momento, quando essa informante nos diz que a comunidade de Espinho não é *negra de trabalho*:

“Negro é quem serviu no escravidão. A gente é a cor da cor, mas só que o pessoal fala nêgo, mas nós nunca fomo assim. (...) Nêgo de trabaio. Os nêgo que o pessoal dizia é quem serviu no escravidão; da minha família ninguém nunca trabalhô servindo o escravidão, mas pôr causa da cor o povo fala nêgo, mas não é. Nêgo é quem serviu no escravidão”.

A fala da informante sobre não ser negro de trabalho, ser *a cor da cor* desdobra-se, ainda, na reflexão: como o quesito cor é construído sociohistoricamente? Como a comunidade de Espinho reconhece a sua singularidade fenotípica, mas recusa-se a ser identificada como negra “de trabaio”, dissociando, portanto, cor de escravidão, pressuposto na oposição negro de cor/negro de trabalho? Como é possível ao negro ser negro e ter uma “história” própria, um passado livre e não escravo?

Embora os moradores de Espinho padeçam ainda hoje com o preconceito nascido do sistema escravista, a escravidão é algo externo e distante; quando se pergunta sobre o tempo da escravidão, esta é percebida como algo distante, do tempo dos “currais de prender escravos”. As histórias sobre escravidão eram contadas pelos mais velhos aos mais novos sempre com o intuito de afirmarem sua condição diferenciada. No entanto, *ser a cor da cor*, mesmo negando um passado escravo, revela que se opera com categorias dominantes, mesmo que as subvertendo.

Peter Wade (1995) afirma que a dicotomia entre natureza e cultura sempre norteou a discussão sobre a diferença e que não pode ser pensada como uma “verdade biológica”, suporte orgânico, físico e mental - que gestaria hierarquias de níveis de capacidade cultural, intelectual, motora, sexual, etc. de indivíduos das mais variadas colorações de pele ou constituição física.

Wade aponta, como outros autores, para o atual desuso desse conceito, baseando-se no atual argumento biológico de que não existe uma variação racial. Contudo, observa-se que no imaginário social o discurso ideológico da existência de várias raças diferentes ainda persiste.

Raça é, segundo os estudiosos, um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural; é, antes, uma classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais (GUIMARÃES, 1999, p. 09; BERNARDINO, 2004, p. 19). Brah (2006), ao falar especificamente da racialização do gênero, afirma que independentemente das vezes em que o conceito raça é exposto como conceito vazio, continua atuando como um marcador aparentemente inerradicável de diferença social (BRAH, 2006, p. 331).

Pode-se identificar, ao longo da história, a relevância de dois argumentos que mais fortemente contribuíram para a racialização negra da escravidão, ou seja, o sistema escravista colonial que relaciona negros e a escravidão moderna concomitantemente, principalmente no Brasil: o argumento mercantilista e o argumento religioso.

Considerando que, para Derrida, a verdade é em si polissêmica, percebe-se como a idéia de desconstrução torna-se um suporte para compreender a comunidade. Espinho questiona o texto apresentado sobre si por outros discursos, tornando-se necessário elaborar uma estratégia do trabalho textual que cada instante tome emprestado uma velha palavra à filosofia, para, em seguida, retirar-lhe a marca (SANTIAGO, 1976, p.18).

Nesse sentido, percebem-se as estratégias da comunidade em relação ao preconceito como um caso de desconstrução da racialização da escravidão. Toma-se aqui o conceito derrideano de desconstrução, que, em relação à literatura, significa desrecalcar o que foi dissimulado estruturalmente no texto. Isso quer dizer que uma leitura desconstrutora

deve fazer emergir o que está recalcado – ou reduzido – no texto, e valorizá-lo.

Bhabha afirma que Fanon foi um dos primeiros a reconhecer “a importância crucial, para os povos subordinados, de afirmar suas tradições culturais nativas” -ao que eu acrescentaria sua visão de mundo e a própria negação de uma subalternidade imposta por terceiros- “e recuperar suas histórias reprimidas” (BHABHA, 2003, p. 29).

Toda essa discussão sobre a desracialização negra da escravidão somada ao fato de ser negro de cor e não de trabalho e a análise de documentos sobre a compra do imóvel de Espinho. Documentos apresentados no capítulo 04 mostram como os ancestrais da comunidade tornaram-se *senhores e possuidores livres e desembargados*, ou seja, como tiveram sua “liberdade formal antecipada” e se tornaram sujeitos proprietários de terras bem como sujeitos de suas lutas para afirmarem-se naquele território enquanto proprietários de suas terras.

Sabe-se das dificuldades de acesso a terra para os excluídos deste país ao longo da história, com os negros não foi diferente. O sistema das sesmarias que tornava uma única pessoa proprietária de grandes extensões de terra que deveriam ser demarcadas e cultivadas levou, como será discutido no capítulo 04, a uma série de apropriações não legais de pequenos trechos de terra. Um pouco antes da abolição da escravatura, uma grande discussão se fazia no país sobre a possibilidade de uma massa de excluídos obterem acesso a terra. Ao analisar a situação agrária do país e a eminente abolição, decretou-se a Lei de Terras, que, em seu texto, assumia a existência dos posseiros no Brasil. Ainda assim, como se verá, nem todo posseiro efetivou nos termos legais a posse do território ocupado.

Em relação aos negros, quando eram escravos ou forros somente havia as seguintes formas de acesso a terra: a fuga para um quilombo, o cultivo de uma parcela de terra designada pelo senhor para produção de alimentos ou a criação de animais visando ao sustento da família – o que ocasionou a teoria da brecha camponesa –, a doação feita por ex-senhores ou, em alguns casos, pelo Estado, a compra de terras ou a posse de terras devolutas. Ainda assim, os sujeitos negros encontravam-

se à mercê de repressões da sociedade escravista, de grandes latifundiários ou de grupos corporativos.

Dentre essas formas de acesso a terra, a comunidade de Espinho utilizou-se da compra de pequenas parcelas que compõem a totalidade do terreno atual, pagos com sacrifício em prestações ao longo de 37 anos entre os séculos XIX e XX.

As idéias de *descentramento* e do *endireitamento* da história que serão discutidas no capítulo 05 demonstram que a atitude desconstrutora permite ao grupo ser assertivo e lutar por direitos, sem apelar para o discurso do negro ressentido. Desse modo, sua identidade foi considerada como uma identidade narrativa, baseado nos argumentos de Ricoeur (1994/1995), para quem a identidade narrativa apresenta a função essencial de solucionar as principais aporias do problema filosófico tradicional da identidade pessoal, na qual se questiona sobre o critério essencial no reconhecimento de nós próprios ao longo do tempo.

O que nos interessa nessa concepção é o fato de que o reconhecimento de si possa ser norteado pela narrativa e pelo domínio do processo narrativo, pelo que se fala sobre si, pelo modo como se provoca o outro a falar, pela imagem de si que se constrói de forma positiva, como se verá no caso da trucagem no capítulo 05.

A tensão entre Gouveia e o povo do Espinho é constante, concreta, nada velada. A mesma jovem mãe do bebê que poderia transmitir o “preto” afirmou, em 2004, que não dependeria de Gouveia, poderia conseguir manter seu padrão de vida sem a interferência do município. Busca mostrar com essa atitude um deslocamento da condição econômica, de classe social, tão presente também na atitude de insultos e *humilhações* a que estão sujeitos no município. Por outro lado em entrevista, o senhor Mário Maria Gomes, dono de um dos estabelecimentos comerciais mais sólidos de Gouveia, afirmou que a população do Espinho é extremamente respeitada por saber honrar suas dívidas. Fazem compras em seus mercados e pagam conforme combinado e dentro do prazo estipulado. Esse comerciante explicou que, desde o tempo de seu pai, no início do século XX, fazem negócios com membros da comunidade e que, “apesar de serem pessoas simples”, sempre

honram seus compromissos, esse tipo de fala sobre autonomia e independência em relação à sede do município é freqüente.

Os relatos de insultos não se restringem à relação com a sede do município, existe ainda uma comunidade rural muito próxima a Espinho, Pedro Pereira, com a qual vivenciam alguns conflitos. Separadas por apenas 4 km, as relações entre essas duas comunidades, aparentemente cordiais, evidenciam tensões, por exemplo, nos relatos de duas informantes a respeito dos conflitos entre alunos nas Kombis que os levavam para escolas em Gouveia. A comunidade busca participação em um espaço discursivo já integrado a Gouveia e a Pedro Pereira.

A hospitalidade mineira é utilizada como metáfora da hospitalidade da comunidade. Procura-se estabelecer relações pessoais e de cordialidade com os forasteiros; é neste entrecruzamento que se tecem as imagens positivas da comunidade, ao contrário da opinião que parte da sede do município lhes reserva.

De comunidade negra negativada por sua condição étnica a nível local, Espinho se ergue como comunidade negra positivada por seu discurso em torno das relações cordiais com os estranhos. A pesquisadora, um padre que não se encontra mais na cidade, Padre Fernando, e os visitantes são levados a defender a comunidade; depois de estabelecidos os laços, é isso que se espera dessa relação construída com sorrisos, sedução e muita trucagem; ver capítulo 05.

Adianta-se que a trucagem faz parte de um conjunto de estratégias lançadas pela própria comunidade para reverter a visão negativa que a sociedade englobante construiu sobre Espinho. Trata-se de combater o preconceito racial, o estigma de ser negro. Tal preconceito é revelado nas ações da vida cotidiana. Membros da comunidade citam vários exemplos, dentre os quais destaco dois momentos elucidativos ao leitor, transcritos a seguir. O primeiro faz referência a um comentário feito por uma professora em escola pública sobre a “cor” dos alunos:

Deu o horário de merenda e nós foi merendá e era arroz doce, aí ela pegou e virou assim pra nós assim:

-Olha, vocês deu sorte, hoje é arroz doce, eu que já sou mais clara, eu que sou branca eu vou comer o arroz doce eu vou virar coalhada. E vocês, vocês come bastante pra ficar ao menos da minha cor. (...)

Ai ela virou pra D. , que é mais clarinho, aquele ali não vai precisar comer muito não, porque ele já é da cor de lagartixa, agora aquele lá ele ta só queimadinho de praia, não precisa comer muito não.

Eu não esqueço disso, eu vejo ela me dá um ódio tão grande dela! (...)

Toda vez que eu faço arroz doce ou eu queimo o açúcar ou então eu coloco Toddy nele.

A mãe da informante completa informando a indignação que tomou conta de algumas famílias pela humilhação sofrida na escola local, que para a comunidade tem um valor muito grande, pois é a *sua* escola, construída na comunidade, simbolizando seu espaço, local onde esperam ser respeitados já que não se sentem respeitados nas escolas de outras localidades. Esta senhora é professora da rede pública municipal, ou seja, colega de trabalho da professora que teceu os comentários.

Elas chegaram e me contaram. E essa professora tava substituindo uma colega minha, né?

Elas me contaram ai eu falei:

-Amanhã vocês não vão na escola. Ai no dia seguinte eu fui pra escola e não encontrei ela mais, que ela já tinha descido, né? (para Gouveia).

Ai os meninos foram os dois que ela elogiou né, que era mais claro e nós não deixamos descer para a escola não. A parte de cima lá do Espinho nós não deixamos os meninos descer.

Quando foi no dia seguinte ai eu encontrei com ela, aí ela me perguntou por que que as meninas não tavam indo à escola, o que tinha acontecido.

Ai eu falei pra ela tudo o que ela tinha falado com eles, ai ela virou pra mim que tudo que ela tinha feito era por uma brincadeira.

Ai eu falei pra ela que eu não gostei da brincadeira, porque eu mesma estudei fora. As comunidades que eu estudei foi no Espadeiro e Pedro Pereira. A gente foi muito humilhado nessas comunidades, então que a gente tinha ganhado a escola por pouco tempo, né? Que tinha fundado essa escola, que a gente tinha ganhado essa escola, então não queria que pessoa de fora que tinha humilhado a gente fosse pra lá pra

humilhar, que a escola era deles e ela não tinha nada que ir pra lá pra humilhar.

E vim e contei à secretária, aí a secretária já mandou ela sair logo.

A escola da comunidade foi fundada no início do século XX, por Manuel Cinquenta, simpatizante da comunidade, foi a única escola das comunidades rurais durante muitos anos.

Funcionou por muitos anos, mas, segundo as informantes, depois veio uma ordem de que escolas estaduais não podiam ter professores do sexo masculino, só mulheres. “*A dona dele não era professora*”, daí a escola ficou fechada até final da década de sessenta. A escola possui forte significado para a comunidade; além da sua função de educar e ensinar, funciona como espaço socializador, onde se realizam as reuniões comunitárias, onde se reza a missa uma vez ao mês (hábito introduzido por Pe. Fernando, pároco de Gouveia em meados dos anos 90). Por essa razão, a situação acima transcrita foi vivenciada não apenas como uma humilhação, mas também como uma afronta, já que a escola Neco Cinquenta faz parte da história recente da comunidade, e é de fato percebida como uma escola da comunidade pelos habitantes locais.

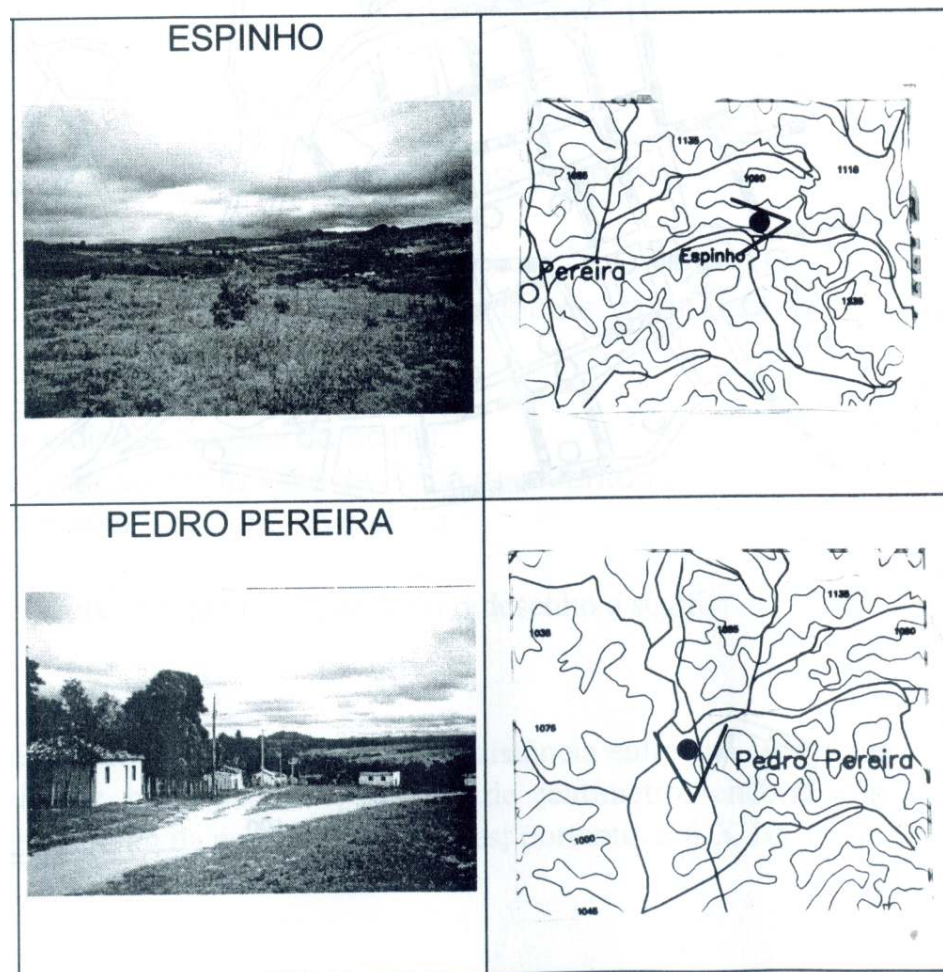
Gilroy (2002) recomenda cuidado com a essencialização para não se voltar a reinscrever ontologias da raça ou reificar as diferenças raciais em um momento, no qual este autor acredita, que a própria idéia de raça está por findar-se moral e politicamente (GILROY, 2002, p.24). Inexiste, segundo esse autor, dentre outras, uma verdade racial. Gilroy sugere também que o significado mais amplo de diáspora está no meio dos confrontos que devemos ter com essas questões, quando então formas geopolíticas e geoculturais de vida, resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos, poderão colocar-se no centro das análises, e não a raça. A experiência da comunidade de Espinho é, em suma, uma luta anti-racista.

Espinho e Pedro Pereira

Pedro Pereira é uma outra região rural de Gouveia distante próxima a cerca de 4 km, a qual, nos discursos da comunidade, sempre é referida como sua oponente.

Apesar da proximidade, Espinho mantém relações cordiais, porém tensas, com uma comunidade vizinha, Pedro Pereira. Alguns dos relatos de insultos envolvem pessoas desta localidade.

Certo dia, quando pessoas da comunidade de Espinho estavam assistindo à missa na localidade de Pedro Pereira, alguns moradores daquela comunidade perceberam certos cochichos, e disseram não ter entendido porque estavam sendo olhados de “forma estranha”. Pouco tempo depois, souberam que o grupo escolar que lhes havia sido prometido estava sendo construído em Pedro Pereira.



Fonte: *Atlas Escolar de Gouveia, 1997.*

Em 2004, quando eu estava em campo, foi muito perceptível o medo que a maioria da população estava sentindo no momento das campanhas eleitorais, pois o então prefeito era tido como “pessoa ética”, que não demonstrava preconceito em relação à comunidade; ao contrário, esse prefeito lhes propiciava acesso aos bens e serviços oferecidos pelo Estado, por ele representado.

Segundo a maioria da população de Espinho, o candidato vitorioso - que assumiu a prefeitura em janeiro e que havia sido prefeito na gestão imediatamente anterior a passada - era sempre alcunhado como “mau”, “ruim”, “tirano”, preconceituoso. Para referir-se a esse senhor, a população sempre acrescentava um adjetivo negativo, muitas vezes com

conotação demonizada. Assim, em setembro de dois mil e quatro, a luta pelo cargo de prefeito assumiu o tom de um discurso da luta do bem contra o mal. Muitas pessoas da comunidade pediam para que se rezasse a fim de “evitar o pior”.

A demonização do então prefeito eleito deve-se, sobretudo, a um conflito que teve lugar justamente no intervalo entre as duas últimas fases da pesquisa, momento em que este também era prefeito. Porém, como será visto posteriormente, esse mesmo indivíduo havia sido eleito prefeito em outro período, quando as pessoas que ocupavam os cargos municipais se manifestavam contra Espinho. É importante informar que, em fevereiro de 2007, muitas pessoas da comunidade já haviam modificado seu discurso sobre ele, enfatizando sua disposição em ajudar a comunidade.

Segundo vários informantes da comunidade, o então prefeito convocou uma reunião *no grupo* (escola) Neco Cinquenta. Várias pessoas compareceram. Na ocasião, ele teria dito que já tinha em mãos uma verba para a construção de um novo grupo escolar, que poderia atender ao ensino fundamental desde a primeira até a oitava série.

O local ainda contaria com quadra poliesportiva e com salas destinadas à realização de cursos para a comunidade. Restava a contrapartida da comunidade, que deveria doar o terreno para a construção do grupo. Esse comunicado trouxe muita alegria para a comunidade, pois a escola existente na localidade, Grupo Escolar Neco Cinquenta, possui apenas duas salas e atendia a turmas no turno matutino. Devido ao baixo índice de natalidade, a comunidade não possui crianças em número suficiente para formar turmas de primeira e de segunda série.

Os informantes sempre afirmam com veemência sua alegria com a construção do grupo. O terreno foi cedido por um morador, já que a área da comunidade já está devidamente registrada, não havendo terrenos públicos. A comunidade, assim, ficou aguardando o início de sua construção. Porém, o tempo passara e não havia sinal da construção. Uma anciã muito respeitada da comunidade chegou a ir até a prefeitura inquirir o prefeito sobre a construção da escola. Segundo ela, o prefeito afirmou que não deviam comentar sobre o assunto, porque havia muita gente

interessada nele, e que ela procurasse uma determinada pessoa, que lhe daria as devidas informações. Coincidentemente, essa anciã encontrou a tal pessoa no mesmo dia, e, quando esta terceira foi interpelada, negou conhecer o assunto e disse que se tratava de atribuição do prefeito.

Contudo, é importante esclarecer que o prefeito atual foi eleito em gestão anterior e que, na ocasião, a comunidade votou em peso nele.

Seguem-se abaixo falas muito esclarecedoras de uma informante sobre duas mortes ocorridas na década de noventa em períodos muito próximos levaram uma senhora moradora de Gouveia e servidora pública municipal a comentar que “a negrada está tudo morrendo de cachaça”.

“(...) É bom estudar mesmo para ter futuro, alguma coisa que lá no Espinho só dá bebida, o povo tá tudo morrendo por causa de cachaça.

A informante contou que um rapaz da comunidade passou mal com dor de cabeça, e que, de acordo com o costume local, sugeriu-se passar álcool no corpo para aliviar as dores. Como não havia álcool, passaram cachaça. O rapaz foi levado à Gouveia no dia seguinte. Como seu corpo cheirava a cachaça, deduziu-se que sua morte fora causada por alcoolismo. Soube-se depois que a causa *mortis* havia sido aneurisma cerebral. Eis o relato nas palavras da informante:

Nestes tempos tinha morrido um senhor muito respeitado lá na comunidade, o nome dele era Bené, o nome dele era Benedito (...) Era da Irmandade do Santíssimo, saía pra todo canto, andava a comunidade toda. Todo mundo gostava dele.

Daí eu falei: Não! O erro é este, pessoal fica doente e traz pra cá, morre e o resultado que vocês dão a eles é que foi cachaça só que ninguém investiga pra saber o que foi não, depois fala que é cachaça.

O outro menino que morreu lá, adoeceu, ficou com dor de cabeça, chegou de noite e a mãe passou álcool.

(...) Lá no supletivo, na frente de todo mundo, ela ficou falando lá no meio de todo mundo, foi a maior humilhação. Tinha os meninos do Camelinho, tinha de Pedro Pereira, um tanto de criança. Tinha um tanto de criança e ela fala isso.”

“Era muita humilhação que nós passamos, graças a Deus que

melhorou...".

O estrago estava feito, a comunidade descobrira que o tão esperado grupo escolar *fora roubado* e construído no Pedro Pereira. Algumas famílias chegaram a mandar os filhos estudar em Gouveia para que, sequer, “pisassem no local”. Uma informante afirmou que nunca viu como ficou o grupo e não faz a mínima questão de ver o prédio depois de construído.

Porém, em tom de desforra, dizem em Espinho que o projeto da escola não foi finalizado, que faltam as salas apropriadas para cursos extraclases. Também em tom de desforra, uma moça afirmou que o “grupo” não iria trazer sorte para a comunidade rival, já que lhes foi retirado indevidamente. Segundo informações que necessitam ser apuradas, os atuais prefeito e secretária de educação descobriram que o “grupo” – apesar de funcionar em P. Pereira – foi registrado como se tivesse sido construído em Espinho. E mais, o proprietário do terreno no qual o grupo foi construído não assinará a documentação para provar a localização exata do grupo. Pessoas em Espinho afirmam que, como resultado, os alunos não poderão ter expedidos documentos que provem a conclusão do curso.

Uma das conseqüências desse conflito foi a de que muitas famílias passaram a desejar morar em Gouveia, para que seus filhos possam cursar a segunda fase do Ensino Fundamental e o Ensino Médio.



Acima, foto da escola construída em Pedro Pereira, imagem registrada através da janela do ônibus escolar da Prefeitura. Set/2004.

O caso da construção da escola, o da utilização da figura do prefeito municipal bem como os exemplos de insulto moral evidenciam que encontramos no discurso da comunidade um tom fortemente politizado. Isso porque há, na comunidade, uma provocação discursiva em causa. Essa provocação está relacionada à construção da escola, posto que a comunidade se sentiu preterida em detrimento de uma outra com a qual mantém uma relação de “tensa cordialidade” em situações formais.

Quando se pergunta sobre esse conflito com a comunidade vizinha, obtém-se como resposta a informação de que se trata de algo recente; todavia, em conversa com uma informante da quarta geração de Espinho, esta diz que “*sempre fomos humilhados pelo pessoal de lá*”. Além desse fato, sabe-se que alguns alunos se sentiam desconfortáveis estudando em escolas de Pedro Pereira.

Algumas jovens que fizeram a complementação de seus estudos em Gouveia contam que o trajeto era permeado por ofensas e insultos morais com base na diferença étnica e na cor. Uma das jovens, bem como

sua irmã e uma prima, tem um estoque de casos e de situações de humilhação sofridas na convivência com colegas de escola e funcionários da prefeitura. Como havia muita confusão entre os estudantes que pegavam a condução, a secretária de educação da época dividiu os alunos em turmas para evitar conflitos e porque o motorista “*andava nervoso demais da conta*” com a tensão constante. Desse modo, cada turma tinha dia predeterminado para ir ao supletivo, ou seja, não mais se encontrariam todos nos mesmos dias e horários; assim tentar-se-ia extinguir os conflitos.

“Todo dia que nós ia pra Gouveia tinha uma coisinha, tinha uma confusão e sempre reunia o resto dos colegas pra xingar nós.”

Questionada sobre o modo como os colegas agiam, a informante riu muito, mas um riso nervoso. Com expressão triste e cabeça baixa, disse: “*_Ai meu Deus...*”.

Crê-se que exista uma disputa discursiva e politizada entre a comunidade e a sede de Gouveia e entre a comunidade e Pedro Pereira, considerando tudo o que foi aqui apresentado. Para reivindicar, a comunidade de Espinho vale-se de suas estratégias simbólicas de enfrentamento do preconceito.

Como dito anteriormente, um funcionário da gestão municipal no período de 2004 cadastrou a comunidade como remanescente. Isso ocorreu quando houve inquirição, pela área federal, sobre a existência de grupos a serem atendidos pelo Conselho de Segurança Alimentar do Estado, como, por exemplo, comunidades quilombolas no município.

Esse cadastramento como comunidade quilombola foi feito sem que a Fundação Palmares, órgão autorizado a determinar oficialmente quem é ou não remanescente, tivesse expedido certidão confirmando a comunidade como remanescente. Note-se que o então funcionário é um “filho do Espinho”. Um dos instrumentos para provar a remanescência da comunidade foi o livro publicado sobre esta.

O mote para a solicitação do título junto à Fundação Palmares não

seria, segundo este informante, calcado na titulação legal das terras, mas na necessidade de receber algum suporte de ONG's, instituições federais, empresas etc. Ou seja, é preciso valer-se de qualquer incentivo que auxilie a comunidade a gerar emprego e renda, com o objetivo de interromper o fluxo migratório, sobretudo o dos homens e dos jovens, fator que já "ameaça" a continuidade de Espinho.

O objetivo da comunidade é desenvolver programas de turismo sustentável, de apoio às artesãs da comunidade, aos produtores agrícolas e a outras atividades que surjam. Assumir-se como quilombola é neste contexto uma atitude pragmática e esse foi o discurso assumido perante a equipe do projeto Rondon, que lá esteve em 2006, cujo pequeno relato sobre a comunidade encontra-se em anexo. Sugere-se ainda que a comunidade apresente uma rápida reflexão sobre suas necessidades, remodelando aos poucos seu discurso frente às suas demandas.

CAPÍTULO 02

Questões Metodológicas

Uma questão instigante deste trabalho reside na relação entre pesquisadora e “objeto” de pesquisa. Essa relação foi percebida como constituinte tanto do objeto de estudo quanto da metodologia de trabalho. Assim, essas duas realidades do trabalho serão pensadas em conjunto, o que se tornará mais claro a seguir.

Há entre mim e a comunidade de Espinho a identidade da cor. E, entre mim e a maioria das pessoas entrevistadas, a identidade de gênero, já que, por ser mulher, geralmente, sou assunto de mulheres. Por outro lado, nas últimas visitas feitas à comunidade, em setembro de dois mil e fevereiro do corrente ano, tenha percebido que os homens estavam mais à vontade com a minha presença.

Essa constatação foi feita no mesmo período de minha elevação à categoria de *anjo*, como se verá a seguir. É importante argumentar, no entanto, que – pela identidade de cor e de gênero – Espinho parece estar inserido em um contexto *familiar*; ao mesmo tempo, esse parece um contexto *distante*, em razão das diferenças de experiências e trajetórias de vida. Inegável, porém, que tenha se estabelecido uma empatia inicial entre mim e a comunidade.

Durante as duas primeiras viagens em 1996, o grupo não aceitava minha participação nas tarefas domésticas e nas atividades agrícolas, principalmente na colheita, por eu ser ‘visita’ e também como uma demonstração de hospitalidade. Assim, apenas observei suas atividades cotidianas. Já em 1998, quando os laços se aprofundavam e eu já era considerada “de casa” no núcleo familiar de Anna Luisa da Silva, pude ajudar em pequenas tarefas, como descascar e picar legumes e frutas. Posteriormente, auxiliiei no preparo de biscoitos, almoços etc. Observei ainda a colheita da cana-de-açúcar e a sua venda ao produtor de aguardente; a colheita, a secagem e o limpar do feijão; benzeduras contra

dores de cabeça; atividades em garimpos semimecanizados e garimpos não-mecanizados; o uso da “roda moinho” na fabricação de farinha e preparo do beiju. Participei também de um “*almoço do noivo*”. Foi possível ainda observar os rituais que se realizam em festas de aniversário. Uma informante “iniciou-me” no reconhecimento de algumas ervas e suas propriedades.

Constantemente eu era “solicitada” para dar opiniões sobre alguns assuntos da vida familiar dos integrantes do grupo e principalmente para esclarecer dúvidas quanto ao funcionamento de instituições políticas e jurídicas de nossa sociedade, ou simplesmente para explicar o significado de palavras, tais como: *impeachment*, *democracia*, *burocracia* etc.

Diferentemente de algumas situações etnográficas descritas por outros autores, cujas dificuldades de interação iniciais em campo com a comunidade estudada eram notórias, essa comunidade procura uma interação com o visitante de forma “assustadoramente” carinhosa e hábil.

Essa situação, vivida naquela época, lembrou-me, por oposição, aquela vivenciada por Geertz, quando ele e a esposa foram recebidos com frieza programada numa aldeia balinesa; somente depois de terem participado e fugido do cenário da proibida briga de galos é que deixaram de ser invisíveis para se tornarem transparentes e “literalmente aceitos” pelo grupo (GEERTZ, 1989, p.280).

Em nosso segundo encontro em julho de 1996, fui recebida com “alegria”, talvez programada, no encontro com os moradores de Espinho. Muitas crianças me esperavam descer do ônibus, que na época fazia o percurso até Gouveia e vice-versa. Fui recebida com cortesia, gentileza, hospitalidade “mineira”; fui visivelmente aceita pelas mulheres do grupo desde a chegada, apesar de ser pessoa que vem de fora. Em nenhum momento, quando eu me identificava como negra, era levada a sério. Não deixavam transparecer que havia entre nós a identidade de cor.

As mulheres em Espinho disputavam para saber quem lavaria minha roupa. Como me recusava, por achar que seria um abuso de minha parte, as senhoras falavam que, se soubessem que eu, posteriormente, tivesse deixado que alguém em Gouveia as lavasse, ficariam muito zangadas comigo; diziam que eu não poderia lhes fazer este tipo de

“desfeita”, recusar sua oferta e permitir que uma pessoa de Gouveia o fizesse. Naquele momento ainda não havia percebido que tal ato em nada lhes desmereceria, pelo contrário, isso era uma mesura de hospitalidade que não soube compreender naquele período.

Eram extremamente carinhosas comigo, queriam saber os pratos que eu gostaria que fossem preparados e procuravam apresentar-me os pratos e frutos desconhecidos. Deram-me quilos de feijão para trazer aos parentes em Brasília, dentre outras coisas, e ofereciam-se para carregar minhas bagagens etc.

Ser seduzido em campo é uma experiência ao mesmo tempo prazerosa e perigosa. Se não identificada a tempo e com clareza (na medida do possível), essa sedução pode nos levar a esquecer que nossos “informantes” são sujeitos nem sempre interessados em revelar todas as facetas de sua intimidade, apesar de sua hospitalidade.

Outra experiência bem distante daquela por mim vivida é a de Evans-Pritchard (1999) e seu contato inicial com os Nuer, considerados por ele muito mais arredios que os hospitaleiros e dóceis azande.

Na seção de agradecimentos de *Os Nuer*, Evans-Pritchard expressa seu respeito por aquele povo corajoso e “amável”. No entanto, na introdução, Evans-Pritchard aponta sua dificuldade em adaptar-se ao jeito de ser do grupo, segundo ele, “arredio”, “difícil” e um tanto hostil. Insistentemente, os nuer recusavam-se a carregar as bagagens do pesquisador. Quando este antropólogo caçava para o seu sustento e o de seus empregados azande, os nuer tomavam os animais caçados e os comiam no mato, respondendo aos seus protestos com a alegação de que se o animal havia sido morto na terra dos nuer, a carne da caça lhes pertencia. Os nuer foram identificados por Evans-Pritchard como excelentes “sabotadores” de informações diante de sua insistência no desvendamento de aspectos relativos à organização social do grupo. Evans-Pritchard cita um diálogo no qual seu informante nega-se a declarar o nome de sua linhagem, inquirindo o pesquisador sobre o motivo pelo qual queria tal tipo de informação e o que este faria com ela, caso lhe fosse revelada.

No final da introdução, o autor reconhece que a docilidade azande

o manteve afastado de sua intimidade, enquanto os nuer forçaram-no a ser um membro participante do grupo, já que fizeram dele um “igual”, pois não o tratavam com deferência nem o consideravam “superior” (EVANS-PRITCHARD, 1999, pp 5-21). Contudo, é forçoso admitir que a despeito das diferentes formas de tratar o pesquisador, ambas as comunidades controlaram e selecionaram os aspectos de sua vivência e sociabilidade que deveriam ser apresentados ao pesquisador.

As experiências etnográficas de Evans-Pritchard com um grupo que o recebeu bem, que cedeu várias informações relevantes e que o tratava como um superior, e as experiências com o outro grupo, arredo e hostil, que se recusava tenazmente a prestar-lhe informações, alertam para o fato de que muitas vezes tanto a amabilidade quanto a falta de cortesia podem ser um recurso para controlar ou até mesmo para manipular dados repassados a um estranho. Se o antropólogo acreditar nessa amabilidade ou hostilidade sem a devida reflexão, correrá o risco de cometer equívocos ou de cair em “armadilhas”.

Na minha experiência em campo, da qual resultou a dissertação de mestrado, não se pode afirmar que a comunidade de Espinho tenha “sabotado” a pesquisadora. Obviamente a comunidade controlou informações a seu respeito, dada a habilidade que as pessoas demonstravam ter para mudar de assunto quando surgia uma pergunta que não queriam responder. Por exemplo, quando foram inquiridos com o intuito de saber se falavam e se cantavam em uma língua diferente durante os velórios e enterros de pessoas da comunidade, mudavam de assunto.

Uma das estratégias do grupo para controlar a resposta era perguntar sobre minha família ou sobre assuntos políticos então em voga, ou até mesmo passados, como o acidente sofrido por Ulisses Guimarães.

Em sua experiência, Evans-Pritchard conclui que, para morar num acampamento nuer, é preciso submeter-se ao costume de “intermináveis” visitas à barraca do visitante. Essa atitude, segundo o autor, impedia que se treinasse um informante adequadamente, além de dificultar seu aprofundamento nos costumes do povo, pois, quando conseguia entabular uma conversa com alguém, outra pessoa interrompia a conversa com

um assunto de interesse pessoal ou com uma troca de gentilezas e brincadeiras.

Em Espinho, também fui alvo de inumeráveis visitas. Muitas pessoas vinham até a casa onde me encontrava para conhecer a “moça de Brasília”, fazer-me perguntas e opinar nos relatos que pessoas da comunidade faziam, fato que tornava difícil um momento de intimidade com um único informante para uma entrevista estruturada.

Somente depois de avaliar os dados das duas primeiras fases de pesquisa, em 1996 e 1998, respectivamente, é que pude perceber que a hospitalidade “mineira”, atualizada na comunidade, fala não apenas de um padrão de comportamento cultural, mas pode ser também pensada como uma linguagem ou identidade narrativa, presente na identidade do grupo.

Trataram-me com gentilezas, muitos doces e agrados, mas controlaram minhas saídas sem a companhia de senhoras. Depois de certo tempo já me era “permitido” caminhar tendo apenas jovens e crianças como acompanhantes. Afirmavam que sua preocupação devia-se a meu desconhecimento do terreno, à possibilidade de ser surpreendida por cobras ou pelas almas dos seus antepassados. Essa última possibilidade sempre era feita em tom de brincadeira.

Assim, apesar de ouvir que “lá as pessoas jogam pedras nos estranhos”, nada neste sentido aconteceu. Algumas pessoas assumiam o fato de que há alguns anos escondiam-se debaixo de camas ou dentro de casa quando ouviam o barulho de automóveis ou viam estranhos se aproximarem. Quando questionados sobre o porquê de tal atitude, respondiam que tinham medo. Mas não especificavam medo de quê ou de quem.

Na segunda fase de pesquisa, ocorrida em julho de 1998, voltei a Espinho acompanhada de amigos que desejavam conhecer a comunidade. Até então eu acreditava que os homens adultos da comunidade evitassem minha presença por ser eu uma mulher estranha e por estar sempre sozinha. Acreditava que, caso se tratasse de alguém do sexo masculino, os homens pudessem aceitá-lo e manter uma conversa.

Contudo, ao chegarmos à comunidade, aconteceu um fato curioso: íamos a uma casa localizada ao lado de um morro; ao sermos

vistos, percebemos que os homens que estavam na casa saíram apressados e esconderam-se no mato. Somente as mulheres permaneceram. Riam muito, dizendo que os homens eram “*bichos do mato*”, ofereceram-nos café e lá ficamos até muito tarde sem que um homem sequer retornasse. Voltei a Brasília. Meus amigos retornaram várias vezes à comunidade, fizeram amizade com diversas mulheres, e isso tornou mais natural o contato entre mim e a comunidade. Trocavam notícias de parte a parte, mas depois perderam o contato. Chegaram a estabelecer até laços de amizade com os homens adolescentes, mas os adultos ainda os evitavam.

Na quarta fase da pesquisa, em dois mil e quatro, os homens pareciam mais à vontade na minha presença. Não fiz entrevistas estruturadas com adultos, mas tive a contribuição de um adulto e de dois jovens na elaboração de alguns diagramas de parentesco da comunidade.

Na maneira especial de serem sociáveis, em contraste com o que se fala deles, encontram diferentes formas de mostrarem suas qualidades aos forasteiros, possivelmente para anular aspectos estigmatizantes a eles atribuídos principalmente pelos habitantes de Gouveia. Um, dentre os muitos boatos que circulam na sede urbana, diz que não se pode ir até Espinho, rir ou caçoar de alguém, porque os moradores “lançam uma praga” capaz de causar dor de cabeça que dura por muitos dias.

É sabido que existe uma forte representação no senso comum acerca da hospitalidade mineira. Os moradores de Espinho fazem questão de lembrar esse fato a todo instante para afirmarem que conseguem ser ainda mais hospitaleiros que as outras pessoas e comunidades do município. Na maneira como tratam os visitantes, percebe-se a tentativa de torná-los “alvos”, pessoas tratadas com carinho e desvelo, a fim de que saiam da comunidade com visão renovada e cativados pela sua extrema hospitalidade. A própria comunidade verbaliza que somente ali se recebe os visitantes “*com verdadeira hospitalidade*”, que somente em Espinho os forasteiros recebem acolhida calorosa. Dizem: “*Aquele povo de Gouveia não sabe tratar das visita.*”

Na segunda fase, em 1998, eu já havia passado de “moça de Brasília”, alguém distante, para um sujeito mais próximo, alguém com

quem já haviam partilhado momentos de descontração. Alguém que, obrigado pelas regras da reciprocidade, teve de levar fotografias de seus familiares. Isso porque na visita anterior as pessoas se queixaram do fato de eu não ter levado nada que se referisse à minha vida familiar. Nesse sentido, a última visita esteve carregada de um simbolismo muito grande porque finalmente meu marido e meus filhos foram a Espinho, e minha mãe esteve comigo em 2004, na ocasião do lançamento do livro “Espinho a Desconstrução da Racialização Negra da Escravidão”.

Assim, vem cumprindo-se o sonho de Bia, que evoca a imagem de eu ser alguém cuja chegada é sempre iminente. Bia afirmou que, em seu sonho, eu estava muito mais velha, diferente, tinha rugas, estava sorrindo e tinha os cabelos muito compridos. Dizia eu a ela: “Oi Bia!”. Perguntei-lhe como interpretava aquele sonho, e ela disse: “*É que você agora faz parte do Espinho. Até o fim de sua vida, você estará ligada, virá sempre nos visitar*”.

Aos poucos, dei-me conta da presença de que várias mulheres acompanhavam-me em todos os momentos vividos com o grupo. Como decorrência, o único procedimento considerado adequado foi a realização das entrevistas de uma forma bem aberta, reconhecendo-se, na veemência de uma entrevista coletiva, a postura afirmativa frente aos preconceitos que cercam a cor negra naquele município. Prossegui atuando da mesma forma nas duas últimas idas ao campo: pode-se informar que, desde a viagem de 2004, adolescentes e homens também fizeram parte desses momentos, juntando-se ao grupo na participação coletiva das respostas.

É nesse nível de sociabilidade que os moradores de Espinho, principalmente as mulheres, cultivam, além da hospitalidade, outra estratégia de reconhecimento, a ludicidade da trucagem: “trucam” entre si e com os de fora.

A expressão “trucar” é usada internamente com o sentido de provocar uma reação desejada na pessoa com quem se interage nas relações sociais cotidianas. No uso da palavra, segundo o “dialeto” do jogo do truco propriamente dito, “trucar” é provocar uma reação no adversário. O objetivo desse jogo de cartas é fazer com que o adversário “corra”, isto

é, desista do jogo, da disputa. Esse objetivo é atingido por meio do “blefe”, que entra em cena no jogo quando um tenta, por meio de gestos, causar a impressão de que tem cartas maiores que as do adversário, impossibilitando-o assim de vencer, mas deixando-lhe a alternativa de também “trucar” mais alto; as simulações são feitas com a utilização da pragmática própria do jogo, tais como expressões faciais, sinais, gestualidade, gritos, xingamentos. Simula-se, pois, a posse de cartas ainda melhores; portanto, não se desiste da partida, mas sim coloca-se em vantagem para ainda vencer o jogo.

O bom truqueiro é aquele que consegue “atravessar o bom sinal” para o parceiro a fim de confundir a dupla adversária: “Eu já vi parceiro jogar a mesa em cima do outro porque ele passou sinal errado”. As análises sobre a trucação e sobre a hospitalidade encontram-se desenvolvidas no capítulo 05.

No dia três de abril de dois mil e quatro, fui até lá para a festa de lançamento do livro publicado sobre a comunidade em Espinho. A recepção da comunidade foi muito calorosa, as pessoas prepararam uma peça teatral na qual se dramatizava a vida em outras comunidades do município e em Espinho, destacando o modo como a vida entre eles era caracterizada pela solidariedade e união, apesar das dificuldades da vida em comum. Além da peça teatral, alguns jovens de um grupo musical apresentaram a seguinte canção:

*“Tô tão feliz porque você está aqui
 Como é bom, seu sorriso me faz sorrir de novo.
 Tô tão feliz porque você está aqui outra vez, te encontrar me faz voar
 mais alto, ninguém jamais me trouxe tanta emoção e hoje já não há mais
 porque fugir, ninguém jamais me deu amor igual ao seu.
 Eu gosto tanto de você!
 Nós temos tanta coisa pra viver e com você sou livre pra sonhar, tudo é
 mais fácil de se entender e do seu lado poder brilhar.
 Tô tão feliz porque você está aqui.
 Eu gosto de você nos rumos do meu pensamento, lembranças do meu
 coração, são sonhos de alguém que quer amar você, eu sei que tô tão
 feliz porque você está aqui...”*

A festividade foi planejada pela Secretaria de Educação em conjunto com a comunidade. No momento das fotos encomendadas pela Prefeitura Municipal, alguém sugeriu que eu tirasse uma foto com a comunidade de Espinho e outra com as professoras do município. Diante do que será discutido nos capítulos seguintes, adianta-se a tensão vivenciada entre Espinho e Gouveia a conseqüente produção de duas fotos, dois momentos distintos entre o eles e o nós.



Fotos cedidas pela Prefeitura Municipal, gestão 2004.

Foto 1- a pesquisadora com membros da comunidade



Foto 2- a pesquisadora com os professores da rede municipal de educação

Uma informante comentou que o livro sobre Espinho estava sendo motivo de chacota em sala de aula e que uma professora interveio dizendo que Espinho merecia parabéns por possuir um livro que contasse um pouco de sua história; fez-se então silêncio na classe, e isso causou muita satisfação aos jovens de Espinho ali presentes.

Duas informantes assim se expressaram:

E.: A professora mesmo, Desirée. Ela leu o livro e gostou muito. Aí os meninos estava chateando:

-Credo, sorte que aqui não tem um livro desse.

Ai a professora disse:

-Olha meus filhos, o Espinho tá de parabéns, ter um livro deles com a história deles.

E calou na hora os meninos.

Você não sabe o valor que tem esse livro, tem muito valor pra nós.

Sua mãe também comenta:

B. : As pessoas passou a enxergar a gente melhor, né? Que a gente era uma coisa qualquer na vida.

Foi melhor pra nós, a gente notou a mudança, mudou muito, muito e eu acho que cada dia que passa, vai melhorando mais, né? Porque muita gente procura esse livro na minha mão pra ler...

A denominação de anjo

Depois desse fato, as pessoas da comunidade passaram a ser referir a mim como anjo. Já havia escutado assim se referirem ao Padre Fernando: *“Ele foi um anjo que ajudou muitas comunidades”*. Frases como *“você é o anjo que o anjo da guarda da comunidade mandou para ajudar nós”* ou ainda *“Muito obrigada pelo livro, você é um anjo que veio para nos ajudar”* começaram a ser proferidas tanto no dia 03 de abril como nas duas últimas fases de pesquisas de campo.

Partindo da reflexão sobre a minha inclusão na categoria de anjo, elaborada pelas informantes, senti-me impelida a refletir sobre o papel do antropólogo em campo, bem como sobre o trabalho resultante da relação que se estabelece entre este e aqueles. A classificação de anjo é mais que o reflexo de uma relação específica, da qual resultaram amizades e um livro; a palavra *“anjo”* pode ser tomada como metáfora que expressa o sentido político da minha presença. Houve certa apropriação dessa presença; para o grupo, eu era uma aliada em seus embates com a sociedade de Gouveia.

Outro ponto a ser destacado é o fato de que alguns membros da comunidade manifestaram a esperança de que eu, como pessoa de *“Brasília”*, poderia lhes auxiliar a tornar mais ágil seu processo de auto-reconhecimento como comunidade quilombola na Fundação Palmares ou que eu poderia auxiliá-los a conseguir algum tipo de financiamento. Uma situação curiosa aconteceu quando surgiu, entre eles, um boato de que eu estaria levando para a comunidade, na ocasião, uma verba de 10 mil reais.

Naquele momento, a comunidade estava prestes a receber sementes do programa federal de segurança alimentar e combate à fome, e um membro da comunidade, que atuava como assessor do então prefeito, avisou-lhes que, ao assumirem a identidade quilombola, poderiam obter financiamentos e outros recursos federais/estaduais que lhes auxiliassem a permanecer na localidade, evitando assim o “êxodo rural” dos homens e jovens de Espinho.

Não é fácil ser *anjo*. Percebi que a comunidade esperava algo em troca de sua hospitalidade. Afinal, há muitos anos alguns de seus membros me hospedam com carinho. O livro foi um marco importante para a sua auto-estima. Podem falar que existe um livro sobre a comunidade, e que nas outras não há. Este foi ainda instrumento para a inserção do grupo na categoria denominada ‘quilombola’ nos documentos do município, e isso lhes garantiu sementes de feijão em 2004. Mas o que se pode inferir é que a comunidade, ou alguns de seus membros com os quais mantenho contato mais próximo, esperam que a pesquisadora seja um agente político ativo a seu favor, por essas razões, acredito estar inserida em uma situação de intensa subjetividade, o que suscitou em mim algumas preocupações éticas sobre a escrita etnográfica: o que falar, o que escrever, o que revelar, o que ocultar em momento tão delicado para uma comunidade que, anteriormente, não se reconhecia como quilombola e que, atualmente, o faz a fim de ter direitos a políticas públicas⁹. Essa reflexividade da comunidade sobre sua condição, seu envolvimento com a dinâmica da hospitalidade e a da truçagem sugeriu-me ser, no caso, uma “peça” desse jogo. Alguém com quem, de certa forma, se poderia negociar a construção de uma imagem de Espinho diversa daquela a mim apresentada, em 1996.

Percebi, então, o quanto os informantes e suas falas inserem-se na escrita do texto. Desse modo, fui obrigada a assumir a posição de que a etnografia é, sem dúvida, um texto escrito por várias mãos, as do etnógrafo e as dos próprios informantes; e a de que, em referência ao

⁹ Para Almeida (2005) o Estado vem abrigando os quilombolas sob políticas públicas genéricas por não estar sendo capaz de garantir o direito étnico à terra e outras política públicas específicas a estes grupos.

antropólogo, também não é um relato distante e isento de emoção.

Tal reflexividade mostrou-se mais evidente quando, em 2004, percebi que a comunidade estava se movendo com o intuito de assumir uma nova posição identitária, isto é, se antes as pessoas não assumiam um possível passado escravizado ou quilombola, se anteriormente diziam-se negros, mas não de “trabaio”, naquele momento passavam a não rejeitar a denominação de quilombolas, de remanescentes, e começavam a falar com mais desenvoltura da condição negra.

Percebo também que a comunidade insere-se no texto que vem sendo escrito sobre ela. Acredito que a trucagem de Espinho, em relação à pesquisadora, seja um movimento que tem por objetivo evidenciar as qualidades positivas do grupo, que lhes são negadas.

Acredito que a relação com a pesquisadora, como afirmado acima, não é apenas mais uma de suas cartas do jogo de linguagem, um de seus instrumentos dentro de um jogo maior que travam com a sede do município, mas uma forma de obtenção de aliados para o enfrentamento do estigma.

Como traduzir os dados etnográficos, como traduzir a experiência de se perceber no centro de um sistema de trocas de informações, hospitalidade, sociabilidade e afeto? É óbvio que durante a escrita desta tese avaliei constantemente qual seria a melhor postura ética a ser adotada no momento da escrita do texto. Qual perspectiva etnográfica serviria aos meus intentos de mostrar a comunidade?

Em algumas páginas acima, afirmei que a comunidade impõe-se no texto escrito sobre ela; é muito difícil descrever essa sensação. A situação é sutil, mas não deixa de ser evidente. Todavia, tal situação não se constitui um incômodo. Compreendi que é legítimo o fato de que os “nativos” se importem sobre o que deles se escreve.

Partilho uma concepção de etnografia semelhante à de Clifford (1998), na qual se entende que a etnografia seja uma ‘escrita’ feita tanto pelo antropólogo quanto pelos informantes. Trata-se, portanto, de “não encará-la apenas como uma construção textual de dada situação, mas de sistema de relações, [que] são pensados simultaneamente como condições e feitos de uma rede de relações vividas por etnógrafos, nativos

e outros personagens (CLIFFORD, 1998, p.10)”.

Bruner (1986) também afirma que nossas etnografias são “co-autoradas”, não simplesmente porque os informantes contribuem com dados para o texto, mas porque etnógrafo e informantes compartilham da mesma narrativa (p.148).

Para Clifford (1998), as monografias contemporâneas baseiam-se cada vez mais na experiência vivida pelo etnógrafo, a ponto de a experiência e a interpretação dos dados receberem ênfases diferentes, acontecendo um deslocamento da segunda pessoa para a primeira. Esse ponto é crítico para Clifford, isso porque se pode transformar a experiência significativa em interpretação pessoal do etnógrafo.

Quanta interpretação e interlocução podem ser encontradas na construção descritiva da relação com o objeto? As identidades de cor e de gênero são suficientes para assegurar a validade desse relato? Creio que não, mas uma postura crítica e reflexiva advindas da percepção de que a comunidade estabeleceu comigo uma relação de trocas e também de expectativas é um caminho para se entender que nossas etnografias não podem contar apenas com a voz do autor.

Para Geneviève Berteloot (2004), a subjetividade do pesquisador já é, em si, um dado da pesquisa, importando assim a postura ética de cada pesquisador como um indicativo do que se relata ou não no ato da escrita do texto.

Berteloot acredita que a etnografia é o lugar do reencontro com a diferença, e que as indagações éticas acompanham essa prática. A prática etnográfica pressupõe questões éticas que se confrontam com a visão de mundo e /ou lugar de fala do pesquisador. Este é também um sujeito “localizado” em determinado terreno, assim como os sujeitos estudados. No momento em que se está em campo, quando se realiza a pesquisa, durante a análise dos dados, na interpretação e no curso do processo da escrita essa questão se evidencia (BERTELOOT, *ibid.*, p. 14).

Para Clifford, deve-se resistir à tentação de transformar toda experiência em interpretação significativa, pois tal postura pode apenas deslocar um tipo de autoridade etnográfica para outra. Interpretação não é uma interlocução; não há necessidade de que o pesquisador esteja na

presença de alguém que fala (CLIFFORD 1988, p. 40).

No Brasil, Durhan e Cardoso (1986), ainda na década de oitenta, fizeram críticas ao excesso de subjetividade nos textos antropológicos. Questionavam a conversão da experiência etnográfica em um cenário para a experiência pessoal do autor bem como o afastamento da descrição da vivência de outros grupos. Acredito que as críticas – contra o excesso de subjetividade nos relatos antropológicos – estejam ancoradas em uma determinada visão de antropologia que está muito preocupada com a apresentação “objetiva dos dados”. É claro que tal preocupação reflete um profundo respeito por esse campo de saber e pela ciência em si. Entretanto, não se pode deixar de pensar que o relato etnográfico está intimamente associado à experiência única de um indivíduo singular, fruto de uma socialização específica diante de indivíduos e de estilos diferentes de se compreender e organizar o mundo.

Na concepção de Berteloot, a prática etnográfica e o trabalho de campo é por excelência, o terreno do reencontro, da diferença; é igualmente espaço de confrontação, “intrusão”, provocação, transformação, mudança e negociação. A presença do antropólogo, muito provavelmente, provoca nas comunidades estudadas determinadas reações. Assim, o trabalho etnográfico se realiza no seio de uma pluralidade de espaços éticos (dos envolvidos no processo de “pesquisador/pesquisado”) de (re) encontro de sistemas múltiplos de representação do mundo (BERTELOOT, 2004, p. 05).

Para essa autora, todo trabalho dependerá, no entanto, do tipo de relação que se estabelece entre essas partes em campo. Dessa maneira, o trabalho de campo é, sem dúvida, resultado de um encontro de subjetividades que se entrelaçam a todo instante.

Berteloot conclui afirmando que, de certa forma, a passagem da experiência vivida para a forma textual é um gesto simbólico de violência, já que é um ato de apropriação e de transformação do que se ouviu. Segundo palavras de um pesquisador do Quebec entrevistado por ela: “*C’est prendre les mots de l’autre*” (BERTELOOT *ibid.*, p. 07).

Com base na análise dos dados sobre a relação estabelecida entre pesquisadora e comunidade, configura-se, de acordo com minha

visão, uma clara reação da comunidade diante da relação entre nós estabelecida. Essa reação é vista como uma profunda atitude reflexiva sobre os papéis que se entrecruzam, se redefinem; e importa salientar o modo como essa redefinição pode proporcionar à comunidade uma visão positiva de si mesma. Há ainda o que julgo mais importante: o modo como a comunidade pode ser vista positivamente no município de Gouveia.

Para Gupta e Ferguson (1997), a prática do trabalho de campo está sempre associada ao gênero etnográfico e ocupa papel central para a disciplina antropológica. Assim, cumpre-se inicialmente responder: o que é “campo”? Além do lugar de destaque que o trabalho de campo dá à pesquisa antropológica teria se tornado uma espécie de mística para o exercício da profissão. Isso reitera a necessidade de se submeter o “campo” ao escrutínio e à reflexão. Para esses autores, a idéia de trabalho de campo cresceu a ponto de se transformar no único elemento constituinte da tradição antropológica, usado para marcar e manter a ordem entre as fronteiras da disciplina.

Para os autores, o “campo” da antropologia e o do “trabalho de campo” são, desse modo, política e epistemologicamente entrelaçados. Pensar criticamente sobre um requer questionar o outro. Para Gupta e Ferguson, esse processo analítico e crítico abre a polêmica sobre o significado da identidade profissional e intelectual dos antropólogos. Este seria um primeiro imperativo para se entender a importância do “campo” nos resultados das pesquisas. O segundo imperativo diria respeito à idéia de “campo” que, na antropologia, segue uma ampla e recente dúvida sobre a adequação dos tradicionais métodos e conceitos antropológicos a mudanças intelectuais do mundo pós-colonial, momento no qual os “objetos” de estudo cada vez emergem com toda sua força de sujeitos.

A etnografia produz, segundo esses autores, dois tipos distintos de escrita. Em um tipo de escrita estão as notas de campo mais próximas da experiência, porque escritas no ambiente da pesquisa sujeitas a subjetividade, tais como as entrevistas e observações espontâneas. No outro tipo, a escrita produzida “na volta a casa” consiste em uma textualidade mais formalizada, teórica – intertextual, de certa forma distanciada – comum aos artigos e monografias (GUPTA e FERGUSON,

1997, p. 12).

Gupta e Ferguson, entretanto, acreditam que as duas escritas não sejam excludentes ou distintas, mas seqüenciais: uma é construída depois de se voltar do campo; há uma sucessão temporal, conseqüentemente, traçando a seqüência natural da posição que completa a jornada espacial em direção à alteridade (GUPTA e FERGUSON *ibid.*). Visão essa que compartilho plenamente.

Se o objetivo da etnografia é obter uma descrição densa, devemos nos recordar do que sugere Geertz; para ele, praticar etnografia não é somente estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário; *“o que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa (GEERTZ, 1989, p 15)”*.

Price (2003) afirma que Geertz resumiu apropriadamente a transformação, em meados dos anos oitenta, “dos povos sobre os quais os antropólogos geralmente escrevem, de súditos coloniais a cidadãos soberanos” (2003, p.297). Para finalizar este capítulo e todas as dúvidas nele esboçadas, anoro-me na análise feita por Price sobre Geertz; ele afirma que essa transformação também trouxe inquietação e perguntas sobre o modo como produzir um “texto decente”, já que se alterou completamente o contexto moral no qual se dá o ato etnográfico.

“Quem”, pergunta Geertz, “deve ser persuadido agora?” “Os africanos ou africanistas?” Price afirma que a etnografia também sofreu rachaduras epistemológicas causadas pelas dúvidas causadas em outras disciplinas acerca da natureza das representações.

Nossa atividade está no centro dos questionamentos éticos, pois lida diretamente com a representação que se constrói de certa realidade bem como com o esforço de lhe emprestar a multivocalidade e o dinamismo presentes nas trocas humanas.

Capítulo 03

Contribuições Teóricas sobre o Conceito de Quilombo



Sebastião “Luis” da Silva e filho, fevereiro de 2007.

Neste capítulo serão considerados alguns autores e textos cujas perspectivas analíticas apresentam abordagens diferenciadas sobre o quilombo no contexto nacional. Em primeiro lugar, será apresentada a perspectiva que se organiza em torno de um conjunto de idéias e de questões presentes na construção do pensamento social brasileiro no século XIX; nela, não raro, o tema *quilombo* é formulado de maneira pouco explícita e pouco particularizada no desdobramento de outras questões centrais, como raça, escravidão e o lugar negativo atribuído ao negro na construção da nação. Sobre o pensamento racial predominante no século XX, Osmundo de Araújo Pinho e Ângela Figueiredo (2002) acreditam que um recorte da realidade reflete a colonialidade do poder. Isso implica o reconhecimento de que, no interior das Ciências Sociais brasileiras,

utilizaram-se categorias e modelos teóricos estrangeiros de cunho racialista que marcaram a sociologia racial proposta por autores nacionais.

Em seguida, será discutida a perspectiva contemporânea, emergente da teoria antropológica que “tematiza” a questão quilombola. Nesta, toma-se o quilombo como objeto central de discussão e dá-se ênfase especial às questões políticas e judiciais pertinentes à condição quilombola, atentando-se para a politização da temática na atualidade; destacam-se, em particular, algumas idéias de Maestri (1984), Silva (1998/1999), Arruti (1997; 2002; 2003; 2006), O’Dwyer (1995; 2002), Almeida (2002; 2005) e Osvaldo Martins (2005) dentre outros.

No desenvolvimento dessa perspectiva, aqui denominada contemporânea, a abordagem histórica desenvolvida por Maestri, no texto intitulado “Em torno do quilombo” (1984), foi tomada como apoio ao fio condutor das discussões sobre a presença da concepção de *quilombo* no pensamento social brasileiro, pois, no referido texto, o autor empreende uma “arqueologia” do “termo/conceito” quilombo, bem como de seus significados teóricos e simbólicos ao longo desse pensamento. Assim, as idéias ali contidas direcionaram parte das discussões aqui feitas com outros autores, tais como Munanga (2001), Silva (1998 e 1999) e Ratts, (2001) dentre outros.

Inicialmente, tendo em vista a análise da presença desse tema no pensamento social brasileiro, serão feitas algumas considerações sobre as definições de “quilombo”, uma vez que a semântica do termo tornou-se um dentre os principais focos de atenção entre os autores que, atualmente, se envolvem com a questão quilombola. (RATTS, 2001, p. 309).

3.1-O quilombo na literatura social

Quilombo, do quimbundo/ umbundo, línguas Bantu, significa *Kílo*, *Kilombu* ou *Kilombo*-união, arraial, acampamento (MUNANGA, 2001). Segundo Ferreira (1996) e Antônio G. da Cunha (1987), tem o sentido de capital, povoação, união. Deus, Fantinel e Nogueira ressaltam o sentido de “grande aldeia” (DEUS, FANTINEL e NOGUEIRA 1998, p. 73).

Munanga (2001, p. 21) e Abdias Nascimento (*apud* Ratts, 2001, p. 313), valendo-se da análise da trajetória histórica de povos tradicionais, acentuam o caráter político dos movimentos quilombolas.

Munanga considera que os quilombos foram comunidades sociopolíticas inspiradas em seus congêneres em Angola e Congos (ex-Zaire e Congo-Brazza), existentes entre os séculos XVI e XVIII, cujo conteúdo “(...) enquanto instituição sociopolítica e militar é resultado de uma longa história envolvendo regiões e povos” da África (MUNANGA, 2001, p. 21). Abdias Nascimento propõe uma análise do quilombo pela ótica de um programa político de atuação pan-africanista. “Quilombo” não significa, nessa perspectiva, escravo fugido, e sim reunião livre, fraterna, solidariedade, convivência, comunhão existencial. (RATTS, 2001, p. 313). Para Nascimento, “quilombismo” é um movimento atual, dinâmico e constitui-se em um projeto de sociedade baseada em valores, princípios e idéias políticas presentes na tradição africana; é uma proposta política dos negros brasileiros a ser implantada no país. (NASCIMENTO, 2002).

Segundo Maestri, as obras escritas durante o período colonial apresentavam nitidamente uma visão das classes dominantes que evidenciavam a necessidade da supressão dos quilombos considerados uma ameaça à paz na colônia. Acrescenta que, até o século XIX, os textos discutiam de forma rápida a questão quilombola. Um exemplo desse tratamento apressado encontra-se na obra de Adolfo Varnhagen, *História Geral do Brasil* (1854-1857), na qual se dedica apenas “três magros parágrafos à confederação dos quilombos de Palmares”. (s.d., p 02). Para Maestri, após a abolição, os quilombos, e Palmares em especial, continuaram ocupando espaço mínimo nas preocupações dos cientistas

sociais nacionais. Em 1905, a obra *A Tróia Negra: erros e lacunas da história de Palmares*, definiu a confederação palmarina como persistência da cultura africana. Defensor do *racismo científico*, Varnhagen saudou a destruição de Palmares.

Para Moura (2004), é importante esclarecer que somente a partir do século XVII o ajuntamento de negros fugidos passou a ser denominado “quilombo”; antes esse tipo de agrupamento era conhecido como mocambo. A mudança de denominação remonta ao Conselho Ultramarino. Maestri agrega esclarecimentos sobre esse sentido colonial do termo ao considerar que era utilizado pelos escravizadores para descrever “fenômeno social objetivo pré-existente”, nascido de igual movimento libertário de trabalhadores escravizados negro-africanos, como um desdobramento das comunidades de americanos escravizados e fugidos (MAESTRI s.d., p. 01). Em 1740, a coroa portuguesa teria definido “quilombo” como qualquer “concentração de escravos fujões”.

Eu El-Rei faço saber aos que este alvará real virem que sendo-me presentes os insultos que, no Brasil cometem escravos fugidos, a que vulgarmente chamam calhambolas, passado a fazer o excesso de se juntarem em quilombos, e sendo preciso acudir com remédios que evitem esta desordem: - hei por bem que a todos os negros que forem achados em quilombos, estando nêles voluntariamente, se lhes ponha com fogo uma marca em uma espádua com a letra -F-, que para este efeito haverá nas câmaras; e se quando for executar esta pena, for achado já com a mesma marca, se lhe cortará uma orelha; tudo por simples mandado do juiz de fora, ou ordinário da terra ou do ouvidor da comarca, sem processo algum e só pela notoriedade do fato, logo que do quilombo fôr trazido, antes de entrar para a cadeia” (Édito real, citado por Aires da Mata Machado Filho, 1928, p. 06).

Quilombos eram, então, considerados grandes concentrações de escravos fugidos. Um quilombo poderia ser formado por vários mocambos, como no caso de Palmares. Os mocambos deles se diferenciavam por serem aldeias com 5 a 10 habitantes, que, assim organizadas, teriam

melhores condições de defesa (SANTOS 1985, p. 10), ao passo que, no século XIX, leis provinciais passaram a considerar “quilombo” a reunião de até dois cativos fugidos. Maestri¹⁰ (1984) registra que os relatos sobre a fuga de escravos estiveram presentes desde o início do processo colonial. Um exemplo é a obra de José Honório Rodrigues, na qual se encontram relatos da fuga de cativos e a formação de quilombos a partir de 1559. Esse estudo reitera a idéia de que negros rebelaram-se contra a escravidão desde seu início em terras brasileiras. René Silva, por sua vez, constatou um “silêncio historiográfico” em relação ao século XIX, fato que sugeriria a raridade de fontes históricas ou o pouco significado do fenômeno para a antiga formação social brasileira. Para ele, esse silêncio denunciava o ponto de vista da sociedade hegemônica brasileira, que observava o quilombo de forma negativa, sendo provável que tenha sido reflexo de duas circunstâncias: inicialmente, seria o reflexo do discurso dominante que percebia o quilombo apenas por seu potencial negativo em relação ao regime, e, posteriormente, como no século XIX e início do XX, como reflexo das preocupações presentes no pensamento social brasileiro em relação à construção da nacionalidade (SILVA, 1998).

Em tese defendida em 1988, René Silva argumenta que, naquele período, meados do século XIX, o pensamento social brasileiro voltava-se para a discussão sobre a origem, a evolução e os destinos da nação brasileira. Assim, a intelectualidade e os setores político-governamentais viram-se obrigados a pensar o Brasil como um projeto civilizatório. Dessa forma, algumas dualidades são encontradas nas interpretações sobre o Brasil. Uma delas refere-se às categorias “sertão” e “litoral”, nas quais é evidenciada a relação atraso/modernidade – eixo central na representação da construção da nação. Nessa representação, eram centrais a figura do homem do interior e a do homem da metrópole.

No desdobramento daquele contexto social, René Silva mostra como certa hierarquia de raças era então articulada a partir de um espaço “geo-simbólico” – identificado como “sertão” – no qual populações “não-brancas” eram observadas de maneira ambígua: ora como reais exemplos

¹⁰ Atualização do artigo “Em torno do quilombo”. História em Cadernos. Revista do Mestrado em História da UFRJ. Nº. 02. Rio de Janeiro, 1984: 9-19.

da nascente nacionalidade, ora como entraves ao progresso. Naquele momento, os contingentes negros eram tidos como numericamente inexpressivos, considerava-se que pouco contribuíram para a formação genética do tipo sertanejo, o “tipo ideal” de membro da nação.

Assim é que, segundo essa tendência, a presença negra encontra-se diluída, sendo negada sua participação na história bem como no composto étnico que forma o sertanejo. O negro torna-se um camponês, invisível do ponto de vista étnico. Desse modo, conclui-se que se a presença negra é invisibilizada, a realidade quilombola torna-se irrelevante, uma vez que pode evocar um passado ou conflitos políticos que questionam o processo de *nation-building*.

Tomando o pensamento social brasileiro com base em outra perspectiva crítica, Maestri faz uma leitura da presença do tema “quilombo” na literatura; para ele, essa leitura ajuda a compreender o modo como o pensamento social brasileiro entendeu o assunto em diversas épocas. Para esse autor, a literatura produzida sobre o quilombo enfatizava a perspectiva econômica e culturalista. A principal contribuição de Maestri consiste em compreender a escravidão e o quilombo não apenas como ameaça à ordem pública ou como risco ao sistema econômico baseado nas relações escravistas ou, ainda, como nicho de uma resistência cultural ou religiosa africana; há uma superação das perspectivas anteriores na ênfase por ele conferida à dimensão política presente nos movimentos dos escravizados.

Devido a sua postura assumidamente marxista, Maestri percebe o quilombo como uma versão da luta de classes no Brasil Colonial e Imperial. Acredita também no fim do quilombo no momento da abolição da escravidão, já que não haveria sentido para sua continuidade e que, como consequência, a luta do ex-cativo se deslocou da defesa da liberdade para a defesa da terra, “*locus* da autonomia do produtor rural livre” (s.d., p. 21). Maestri pensa que, a partir daquele momento, o ex-quilombola começou a diluir-se e associar-se tendencialmente na luta da população afrodescendente, de diversas origens, na defesa e conquista da terra.

Esse seria um dos motivos pelos quais Maestri explica a perda de uma memória da gênese quilombola, confundindo-se com a frágil memória

de comunidades de camponeses libertos que adquiriram a terra por herança, compra, concessão, ocupação, etc.

Ao longo do século XX, o silêncio sobre o tema rompeu-se, e o quilombo assumiu novos conteúdos. Essa mudança parece ter sido gradativa, pois Maestri mostra como o trabalho de Oliveira Viana, em 1920, referia-se ao quilombo como categoria essencial do passado brasileiro, como uma condição deste. O negro aquilombado passou a ser visto como um dos “três inimigos da ordem pública,” ao lado dos selvagens e potentados.

A década de 1930 se notabilizou pelos estudos sociológicos sobre o negro: o quilombo é então visto no conjunto dos estudos afro-brasileiros, momento no qual se deram as primeiras tentativas de definição sociológica do fenômeno.

Nina Rodrigues e Sílvio Romero (1932) são exemplos elucidativos. Nina Rodrigues foi o primeiro pensador brasileiro a citar o negro como problema social do Brasil. Sem dúvida contribuiu para que estudos sobre a questão do negro se tornassem fundamentais a fim de se compreender a formação racial do povo brasileiro, ainda que pesasse sobre o negro uma discursividade negativa.

Em sua obra intitulada *Os africanos no Brasil* (1932) fica clara a metodologia positivista, ancorada em uma visão evolucionista que postulava e acreditava no distanciamento científico entre pesquisador e objeto de estudo e na real diferença de estágio de desenvolvimento social, intelectual e cultural do negro. É justamente neste espaço de discussão que Nina Rodrigues constrói seu discurso fincado no conhecimento médico, no qual o leitor menos atento compreenderia o negro como ser inferiorizado, com tendências a patologias diversas em oposição ao “branco civilizado”. Entretanto, entre essas e outras críticas, o receio de Nina Rodrigues de que os africanos no Brasil desaparecessem sem registro de suas peculiaridades o levou, e a outros estudiosos, a coletar dados sobre tal população no país, o que evidentemente pode ser lido como resgate da contribuição africana para a cultura brasileira.

É interessante notar que, segundo Leite (1991), Nina Rodrigues sugeriu que no Brasil havia dois tipos de territórios negros. Um seria o

oficial e permitido, que se refere às áreas pobres da cidade e do campo; e o outro, conquistado pelos negros, seria o proibido, como Palmares. Salienta-se que Abdias do Nascimento também considera a existência de dois tipos de espaço nos quais o negro transitava: os quilombos legais permitidos ou tolerados pelas elites teriam sido, na concepção deste último, as associações religiosas, recreativas, beneficentes, esportivas, culturais, de auxílio mútuo, terreiros, tendas, afoxés, ao passo que os proibidos ou ilegais evidenciaram a luta pela dignidade, o esforço para resgatar a liberdade por meio da fuga do cativo e para a organização de uma sociedade livre (NASCIMENTO, 2002).

Guimarães (2004) lembra Manuel Querino, outro autor que já havia pensado a questão do africano no Brasil numa perspectiva sociocultural mais ampla. Foi o primeiro afro-brasileiro a publicar livros sobre a história e a cultura afro-brasileira e, segundo Guimarães, ocuparia no Brasil a mesma posição que a W. B. Dubois para os afro-americanos.

Depois de viver uma trajetória de menino órfão na Bahia em finais do século XIX, Querino alistou-se como recruta, aos 17 anos, mas não foi à Guerra do Paraguai por motivos de doença. Por saber ler e escrever, foi mantido em serviços burocráticos no Rio de Janeiro. Retornou a Bahia, onde se inseriu na vida política local, fazendo-se abolicionista e republicano. Tornou-se posteriormente ativista sindical, participou da organização da Liga Operária, e mais tarde se filiou ao Partido Operário. Foi nomeado vereador pelo Presidente da Província da Bahia, sendo depois eleito pelo Partido Operário.

Em meio a esse engajamento político, Querino tornou-se professor de Desenho no ensino público e funcionário público, lotado na Secretaria de Agricultura; e, após fracasso na política, ligou-se ao Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, período no qual escreveu suas principais obras e obteve consagração nacional, segundo Guimarães (2004, p. 10).

A visão de Querino sobre o negro está clara em sua obra *O Colono Preto como Fator da Civilização Brasileira* (1938), na qual defende, entre outros aspectos, que o negro trazido ao país como escravo possuía conhecimentos prévios de metalurgia, de mineração de ferro, de agricultura, de pastoreio, de marinho, de criador etc. Portanto,

constituiu-se em mão-de-obra especializada que, mesmo sujeita à escravidão, reagiu aos tratamentos cruéis que lhes foram impostos.

Assassinatos de senhores e feitores figuram como exemplo da reação dos escravizados. Mas o ponto central da obra é a de que os escravos colonizaram o Brasil, pois não se tratavam de seres bárbaros, mas de povos civilizados “pelos Germens deixados na África pelos missionários muçulmanos” (idem, p. 13).

Querino utiliza o termo colono com o mesmo sentido que Oliven atribui aos imigrantes europeus em estudo sobre colonos no sul do país. “Colono” era inicialmente uma expressão pejorativa, pois associada à falta de ambição e traquejo social; em seguida, foi pouco a pouco se associando, por identificação, à do gaúcho, de maior *status* (LEITE, p. 2000).

Guimarães (idem) explica que, ao utilizar o termo *preto*, Querino, foge da carga pejorativa atribuída à palavra *negro* no século XIX, criando uma relação direta entre os africanos e seus descendentes brasileiros. Querino não se via como africano mas como mestiço e, assim como Nina Rodrigues, também acreditava que paulatinamente os africanos seriam extintos no Brasil. Por essa razão, também escreveu, sobre os africanos, *Costumes Africanos no Brasil*, publicado em 1938 por Arthur Ramos.

Em 1933, Caio Prado publicou a obra *Evolução Política do Brasil*, na qual analisa o passado colonial pela perspectiva do materialismo histórico, mas não compreende o fenômeno senão do ponto de vista econômico. Refere-se de maneira desqualificadora ao citar Dom Cosme, importante chefe quilombola presente na Balaiada. Nessa obra ainda se encontra o discurso de que o elemento “não-branco” seria incapaz de se tornar agente civilizacional (SILVA, 1988, p. 78).

Em 1942, em *A Aculturação negra no Brasil*, Artur Ramos assinalou a presença de quilombos em diversas regiões e épocas do Brasil e definiu-os como fenômenos “africanos” e “contra aculturativos”. Herdeiro da visão culturalista de Nina Rodrigues, Ramos fazia uma interpretação do fenômeno que expressava a negativa da apreensão do caráter escravista e da centralidade da oposição escravizador / escravizado no passado pré-abolição (1888). Neste perspectiva via quilombo como fenômeno cultural

de origem africana e jamais como conflito gerado pela estrutura de relações do sistema escravista.

Ainda assim, Ramos buscava inserir o negro no contexto de formação histórica e cultural do país. Arthur Ramos escreveu suas principais obras em uma época marcada pela busca da “brasilidade”: a diversidade e a unidade da identidade nacional brasileira. Essa era uma preocupação de vários pensadores de seu tempo. A busca da identidade do Brasil e do ser brasileiro foi uma constante em diversos autores da geração de 30 a 50, como: Gilberto Freyre (1933/36) Caio Prado Junior (1933), Sergio Buarque de Holanda (1936) e outros.

Mas, para Maestri, foi o trabalho de Édison Carneiro, *O Quilombo dos Palmares* (1947), uma das primeiras análises louváveis do quilombo, porque apresentou uma visão inovadora sobre o tema, evidenciando um salto qualitativo, do ponto de vista metodológico, em relação aos trabalhos anteriores. Isso se refletia no fato de que esse trabalho não apresentava apenas a caracterização dos quilombos, mas “(...) na negativa do tradicional elogio à sua destruição, em prol da defesa da nação luso-brasileira” (MAESTRI s.d., p. 04). Entretanto, Maestri critica essa obra por apresentar, em sua opinião, a abordagem culturalista, e por não expressar a luta de classes na sociedade escravista. Carneiro seguiu a abordagem de Nina Rodrigues e de Arthur Ramos no seu importante livro, mas negou-se a elogiar a destruição do reduto negro.

Contraopondo essas idéias de Carneiro às de Benjamin Péret expostas na obra intitulada *Que foi o quilombo de Palmares?* (1956), Maestri compreende essa obra como uma espécie de correção da visão da fuga como ato negativo e como uma crítica às explicações de cunho culturalista sobre Palmares. Segundo Péret, Palmares é visto de forma pioneira como uma saga popular. O passado brasileiro seria observado como produto da oposição irreconciliável entre escravizados e escravizadores.

Para Maestri (1984), Péret foi o primeiro a apresentar Palmares como uma República, contribuindo assim para uma nova visão sobre o quilombo; até então, mesmo que outros autores fizessem elogio ao

heroísmo dos palmarinos, mostravam Palmares como ameaça à civilização ocidental.

O engajamento político de Péret, cujas idéias revolucionárias impulsionavam reflexões críticas profundas, levou-o a escrever o livro *Que foi o quilombo de Palmares?* (1956) e também outros artigos referentes à revolta dos marinheiros negros em 1910 e sobre religião afro-brasileira.

Péret apoiou-se na pesquisa empírica descrita por Carneiro no livro *“O Quilombo dos Palmares”* (1947) para realizar “verdadeira revolução copernicana” na interpretação do passado do Brasil (MAESTRI, 2002). Péret preocupou-se, sobretudo com duas questões: o sentido da luta dos cativos e a caracterização da organização palmarina, que abordava segundo o princípio da necessária determinação tendencial da forma de governo pela base material. Corrigiu a concepção de fuga, formulada por Carneiro como *“ato negativo”*; criticou a explicação da origem africana do Estado palmarino; propôs periodização aproximativa da *“evolução”* de Palmares, valendo-se de deduções lógicas e de reflexões metodológicas.

De acordo com a interpretação de Maestri, Péret “pôs o mundo de pernas para o ar”. Negou a possibilidade do desenvolvimento de Palmares no seio da formação escravista, em crítica à proposta stalinista da construção do socialismo em países isolados. Lembrou que, para sobreviver, o quilombo deveria ter arrastado *“todos os negros”* à luta contra a *“escravatura”*. Apesar disso, para Péret, sequer a improvável revolta servil em Pernambuco-Alagoas teria vencido, devido à imensa desigualdade de forças entre Palmares e Portugal-Holanda, pontas de lança da Europa nessas regiões da América. Por outro lado, Péret assinalou que, mesmo vencida, a luta geral contra o escravismo aceleraria *“a emancipação dos escravos”*, e apressaria *“grandemente a abolição da escravatura”*, o principal entrave ao progresso no Brasil.

Essa visão que propunha a oposição inconciliável entre cativos e escravistas e do caráter escravista do passado brasileiro, da destruição da ordem negreira como necessária ao progresso da civilização no Brasil era radicalmente nova.

Outro autor apontado por Maestri, nessa reconstituição do tema no pensamento social nacional, é Clóvis Moura, autor da obra *Rebeliões de Senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas* dentre outras sobre a temática. Essa obra, publicada em 1959, foi vista como tema interessante, mas de pouca relevância para o mercado editorial. Foi considerada revisionista tanto do ponto de vista histórico sobre a escravidão quanto em relação à inserção social do negro.

A pouca relevância para o mercado editorial oculta também um descaso com as idéias de Moura, que foram preteridas pelo cenário acadêmico nacional. Para Mesquita (2003, p. 560), as idéias de Moura foram rejeitadas pelo mundo acadêmico porque sua leitura da história social brasileira era plena de criticidade. O teor da obra citada revela, segundo essa autora, que Moura percebia com acuidade o fato de que a construção da sociedade brasileira cobrou alto custo dos setores subalternos, em especial dos negros, e que tal leitura incomodava certos setores da elite brasileira, inclusive os setores presentes na academia (Idem, pp. 561-562).

Leite e Fernandes (2006) acreditam que Moura aborda o quilombo como forma de organização, presente em todos os lugares onde ocorreu a escravidão. Essa autora lembra que, para Moura, essa é a característica mais significativa da capacidade organizativa dos quilombolas, já que, destruídos dezenas de vezes, reapareceram em novos lugares como verdadeiros focos de defesa contra o inimigo, que estava sempre ao lado. Leite observa que a conclusão de Moura, segundo a qual o quilombo teria sido um “fato normal” na sociedade escravista é decorrente dessa reflexão (idem, p. 11). Maestri enfatiza igualmente essa conclusão que Moura observa o quilombo como “fenômeno geral e constante” que podia assumir a forma insurrecional ou defensiva.

A obra de Moura, observada ao lado da obra de Péret, evidencia, para Maestri, posturas que revolucionaram as antigas visões sobre quilombo, uma vez que os autores pensavam-no não somente como um local de resistência cultural, mas, sobretudo, como uma subversão das bases do regime de trabalho que se estenderam em todas as formas de manifestação da vida social.

Por outro lado, Maestri aponta uma minimização na obra de Moura em relação à resistência “individual” e orgânica dos cativos à escravidão-fuga, justicamento etc., Para Maestri, Moura enfatizou, por sua vez, as revoltas coletivas nas quais o cativo teria lutado por “objetivos próprios” (MAESTRI, s.d., p. 06).

Maestri e Mesquita concordam em um ponto, o de que a pouca acolhida a *Rebeliões de Senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas* deve-se ao fato de que, mesmo intelectuais pertencentes aos quadros do Partido Comunista, resistiram à sua tese (MAESTRI s/d.; MESQUITA, 2003). Mesquita insiste que talvez tal ocorrência esteja associada a seus desajustes com o stalinismo pregado pelo PCB; sua ligação com o partido nunca foi a de aceitação das teorias divulgadas pela Internacional Comunista. (MESQUITA, 2003, p.561).

Para Mesquita, Moura não se preocupou em construir uma carreira acadêmica e sim em contribuir com uma interpretação “no mínimo autêntica da realidade brasileira, e acima de tudo em bases dinâmico-rebeldes, isto é, uma postura crítica e uma proposta radical de mudança da sociedade” (GARCIA *apud* MESQUITA, 2003, p. 563).

Apoiando-se nas concepções de Garcia sobre a diferença entre o “intelectual de partido” e o “intelectual simpatizante”, Mesquita afirma que Moura seguramente se enquadraria na categoria de “simpatizante”, pois não seguia “à risca” os ditames do partido. Advém dessa suposta condição sua marginalização no interior deste. Acrescenta que, para além dessa consideração, ainda havia a ideologia particular de Moura, qual seja, a de não colocar-se à venda (a serviço do capital) e de assumir liberdade de expressão mais ampla e desvinculada, sem preocupar-se em agradar a este ou aquele setor. Assim, colocava-se também na contramão da academia.

No entanto, considera-se que a maior contribuição das perspectivas de Péret e Moura (1956 e 1959) foram dadas quando atribuíram ao quilombo um caráter de movimento social, mostrando a participação política do fenômeno e dos negros nos principais movimentos políticos do passado e nas principais revoltas coletivas. Essa afirmação sobre o caráter político das atividades dos escravizados se opõe à idéia

cultivada pelo pensamento social da época sobre a dificuldade ou a impossibilidade de conciliação entre cativos e escravistas. Essa maneira de compreender o tema, porém, permaneceu marginalizada pela academia até a década de 1970.

Surgiu, nessa década de 70, a proposta da visão da subjetividade do escravizado no contexto colonial. Os dois maiores expoentes dessa abordagem foram Jacob Gorender e Ciro Flamarion Cardoso (1978 e 1979). Há divergências em suas posições. A compreensão do ser escravizado como “bem de capital” está presente no trabalho de Gorender, mas não no de Flamarion Cardoso. Flamarion Cardoso, contudo, defendeu a dominância, no Brasil, do modo de produção escravista colonial, sem desconsiderar o caráter subjetivo do escravizado. Até então, somente o papel dos produtores e senhores de terras estavam presentes nas mais elaboradas interpretações que consideravam os membros da classe dominante como os únicos atores desse processo de construção nacional.

As idéias dos pensadores acima citados diverge das interpretações predominantes até então, por exemplo, as que apontavam como demiurgos sociais o senhor-de-engenho, na leitura de Gilberto Freyre, de 1933, e o empresário capitalista do café, do oeste paulista.

Essa última interpretação, da Escola Paulista de Sociologia de 1950-60, propunha o despotismo da escravidão, uma forma de capitalismo incompleto, e a impotência histórica do trabalhador escravizado.

Em *O Escravismo Colonial* (1978), Gorender, ao penetrar as aparências fenomenais e revelar sua estrutura essencial, seus elementos e conexões internos e o movimento de suas contradições, supera a apresentação cronológica de cunho historicista do passado do Brasil para definir de forma categorial – sistemática – sua estrutura escravista colonial. Pela primeira vez empreendia-se de forma sistemática a interpretação do passado pré-Abolição a partir de suas contradições fundamentais: a oposição entre o trabalhador escravizado e o escravizador.

Gorender propõe que a escravidão colonial tenha determinado essencialmente todas as sociedades americanas onde assumiu papel dominante, como no Brasil. Fundamenta a afirmação do caso brasileiro utilizando o argumento de que é esse o país onde a produção escravista

colonial alcançou o mais acabado desenvolvimento: longevidade, espaço geográfico, variedade de produtos, número de cativos importados, influência na formação social etc.

Ao empreender a análise crítica da literatura teórica e da historiografia sobre o Brasil escravista, por meio de rigorosa aplicação do método marxista, Gorender associa criativamente os níveis histórico, lógico e metodológico de análise.

Segundo Maestri, o contexto social, porém, havia se transformado, e assim as interpretações sobre escravidão e temas correlatos, como o quilombo, puderam ser observados sob nova ótica. O caminho fora aberto anteriormente pelas perspectivas de Carneiro, de Péret e de Moura.

3.2-Discussão contemporânea sobre o quilombo

Para Ratts, no período compreendido entre os anos de 1970 e 1980 o conceito de quilombo é “(...) recolocado no contexto da ‘abertura política’, de revisões da história nacional e regional, de ‘descoberta’ das comunidades negras rurais e de constituição do movimento negro contemporâneo”, quando intelectuais negros apresentam uma noção de quilombo que é correlata das formulações empreendidas no âmbito do movimento negro; esses intelectuais visavam aplicá-las à suas reflexões (RATTS, 2001, p 312).

Para Osvaldo Martins, em tese defendida em 2005, foi justamente entre os anos 1970 e 1980 uma série de trabalhos acadêmicos empregou o termo ‘comunidades negras rurais’ ou ainda ‘terras de preto’ ou ‘território/territorialidade negra’. Embora tome como base a obra de Ratts, Martins esclarece que o termo havia sido empregado desde a “década de

1950 por pesquisadores da Universidade Federal do Ceará para identificar agrupamentos naquele estado”. O autor destaca que a realidade dos agrupamentos negros rurais foi estudada na década de 1980 por pesquisadores da USP que seguiam a mesma linha de pensamento daqueles empreendidos em 1940/1950, nos quais a noção de bairro rural norteou a análise dessas comunidades dentro do projeto ‘comunidades negras rurais’.

Esse autor aponta tais textos como um conjunto de trabalhos¹¹ nos quais a “relação de alteridade com os brancos é construída a partir de estereótipos, estigmas, discriminação e preconceitos de cor que sobre esses agrupamentos são reproduzidos pelo fato de serem negros e pobres” (MARTINS, 2005, p.11). Ressaltou também que apenas em um dos trabalhos se considerava a resistência do grupo estudado às expropriações de suas terras¹²: “A posse e a propriedade da terra são apresentadas por tais autores como elementos de diferenciação dos agrupamentos por eles estudados”.

Martins reflete ainda sobre o trabalho de Vogt e Fry (1996), no qual foram abordadas a propriedade da terra e a da linguagem (língua secreta de Cafundó) como símbolos de uma resistência cultural. Segundo o pesquisador (idem), “esses autores, embora tenham empregado a noção de ‘comunidade negra’, deram menos relevância à construção da diferenciação cultural feita pela própria comunidade como ‘negra’ do que sua fusão na cultura e na identidade nacional”.

O autor aponta outras análises que, segundo ele, evidenciam abordagens político-ideológicas – como seria o caso do estudo de Soares (1981) sobre a comunidade de Bom Jesus (Maranhão) – que são consideradas fundamentais para sua análise dos processos de formação do grupo, constituição do seu território e resistência frente às investidas expropriadoras dos “barões” sobre as terras dos “pretos”. Martins faz considerações sobre uma pesquisa realizada, na qual se observa que o grupo se constrói em meio às contradições, interesses e estratégias

¹¹ Cf. (BAIOCHI, 1983; QUEIROZ, 1983 e MONTEIRO, 1985)

¹² Cf. RATTS, Alecsandro José Prudêncio. O mundo é grande e a nação também: Identidade e mobilidade em territórios negros. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS-USP, 2000.

divergentes de seus integrantes (IBIDEM). Outra referência feita por Martins é o caso estudado por Assunção, (1988) em que esse último analisou as estratégias sociais e econômicas de sobrevivência e a identidade como representação social entre os negros do Riacho, Rio Grande do Norte, e suas lutas pela terra, suas alianças políticas, seu sistema interno de liderança e poder, donde se concluiu que, no contexto do estudo de Assunção, viver na terra significaria, para essa comunidade, existir e resistir como unidade social e política, dentre outros aspectos.

A discussão sobre a adoção das categorias quilombo, terras de preto e comunidades rurais negras atendem e atenderam a momentos e contextos específicos das pesquisas acadêmicas que lidam e lidaram com a presença do negro no meio rural. Essas categorias serão analisadas posteriormente.

Martins (2005) considera que, para Leite (1996 e 2000), as análises sobre terra e territorialidade são percebidas como dimensões para se refletir sobre a cidadania do negro no Brasil: a terra, considerada como base física e geográfica, não é apenas local de residência e meio de produção e sim “crucial para a continuidade do grupo, do destino dado ao modo coletivo de vida” “(...) mas não é “condição exclusiva para a existência do grupo” (LEITE, 2000, p. 344-345)”.

Para Leite (2000), assim como para Ratts (2001), a idéia de quilombo ressurgiu nos anos 70 do século XX, fazendo referência à legislação e aos atos jurídicos que historicamente impossibilitaram os africanos e seus descendentes de terem acesso à condição de proprietários plenos.

Então, é possível entender que a discussão acerca da propriedade agrária interpõe-se como elemento a partir do qual se abre um leque de reivindicações e de auto-representações em torno da classificação de uma comunidade como quilombo. Um tema preocupante para os estudiosos de comunidades negras rurais, após a promulgação do Art. 68 da Constituição Federal/1988, estava associado ao questionamento da legitimidade de se caracterizar tais comunidades como quilombos, bem como ao do papel que esta classificação teria nesse cenário de disputas

agrárias.

Mais do que uma concessão dos aparelhos do Estado, a elaboração do artigo 68 foi resultado de uma série de debates e de lutas políticas do Movimento Negro e de parlamentares ligados a esse movimento. No entanto, Arruti, ao analisar a inclusão desse artigo no texto final da Constituição Federal, informa que nem mesmo as lideranças do movimento, assim como os legisladores, tinham noção das repercussões e dos efeitos práticos que o artigo tomou após a promulgação da CF/88, dentre os quais a ressemantização e a modernização do termo, que possibilitou o surgimento de novos sujeitos políticos e também reorientou as lutas pela posse das terras ocupadas. (ARRUTI, 2006, p. 67-70).

Oswaldo Martins (2005) salienta que, mesmo antes da promulgação da Constituição Federal/1988, já estava em marcha um processo de resignificação do conceito de quilombo “no âmbito das organizações do movimento negro” (2005, p. 22).

Para Price (2000), os afro-brasileiros cumpriram, em 1988, um papel especial dentro dos conflitos por terra no Brasil. Tanto os membros de comunidades negras rurais quanto os pertencentes ao movimento negro organizado contribuíram para a atualização do conceito de quilombo. Leite (2006), apoiada em perspectivas históricas e em estudos contemporâneos, afirma que a definição de quilombo surge na atualidade como parte da reflexão sobre o Centenário da Abolição no Brasil, resultante das reivindicações de organizações de movimentos negros e de setores progressistas levadas à Assembléia Constituinte de 1988. Essa antropóloga faz uma interessante interpretação da ressemantização dada à palavra quilombo, considerado desde então como tradução de princípios de igualdade e cidadania negados aos afrodescendentes, em correspondência direta aos respectivos dispositivos legais da CFB/88:

1-Quilombo como direito a terra, significando suporte de residência e de sustentabilidade, há muito almejado, nas diversas unidades de agregação de famílias e de núcleos populacionais compostos majoritariamente, mas não exclusivamente, por afrodescendentes: Constituição Federal do Brasil/1988, Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), trecho que trata dos remanescentes

das comunidades de quilombos.

2-Quilombo como conjunto de ações de políticas públicas e de ampliação da cidadania, entendidas em suas várias dimensões: CFB/88; título I, Direitos e Garantias Fundamentais; título II, cap. II, dos direitos sociais.

3-Quilombo como um conjunto de ações de proteção às manifestações culturais específicas: CFB/88, Artigos 214 e 215, sobre patrimônio cultural brasileiro.

Para Leite (2006), atualmente o quilombo vem sendo associado à luta contra o racismo e às políticas de reconhecimento da população afro-brasileira, propostas pelos movimentos negros com amplo apoio de diversos setores da sociedade brasileira comprometidos com os Direitos Humanos (Idem: 10).

Na teoria antropológica, o tema se destaca e toma força no decorrer da década de oitenta, após a inclusão do Artigo 68 da Constituição Brasileira, quando então o termo quilombo passa a ter atualizações, a chamada ressemantização, colaborando para a construção de novas abordagens e interpretações sobre o passado da nação (ARRUTI, 1997, 2006; O'DWYER, 2002). No texto do Artigo 68, assegura-se a titularidade das terras ocupadas por remanescentes de quilombos.

Após ampla discussão, produtores rurais negros passam a ser analisados como remanescentes. Até então, as comunidades negras rurais eram estudadas como parte do campesinato, e o destaque ao fator étnico variava de acordo com o autor (RATTS 2001: 314). Contudo, para muitos pesquisadores das ciências sociais, como para os aplicadores do direito, fez-se necessário discutir o significado de “quilombo” e do termo *remanescentes* a fim de se estabelecer quais comunidades teriam acesso à titulação do direito territorial.

Nesse sentido, Arruti (2006) acredita que a discussão reflete a superposição de três paradigmas: a definição sobre o termo *remanescente* e suas aplicações práticas, as terras de uso comum e a etnicidade. Para esse autor, tais paradigmas referem-se à polêmica da classificação como *remanescentes*. Segundo Arruti, o uso da expressão *remanescente* está menos relacionado a uma estratégia argumentativa do que a um *habitus*

semântico que, por sua vez, introduz o tema dos quilombos contemporâneos.

A análise do segundo paradigma, terras de uso comum, nos interessa mais de perto, visto que se assemelha à situação empírica em estudo, vale lembrar, a territorialidade das comunidades negras rurais; apesar de o tema estar submetido a uma “série de variações locais que ganham denominações específicas, segundo diferentes formas de auto-representação e autonomação dos segmentos camponeses, tais como Terras de Santo, Terras de Índio, Terras de Parentes, Terras de Irmandade, Terras de Heranças e, finalmente, Terras de Preto” (ARRUTI, *idem*, p. 87).

Logo, seguindo essa linha de pensamento, independentemente da forma de organização, gênese e autonomação das terras de uso comum, há uma característica básica, qual seja, a associação aos “antigos quilombos”, mesmo que se faça referência à categoria denominada remanescentes de quilombos. Assim, Arruti afirma que, somente após 1995, as “Terras de Preto” são reapropriadas no interior da problemática imposta pelo artigo 68.

Diante da politização dos temas relacionados ao negro no período compreendido entre as décadas de 1970 a 1990, as demandas sociais das comunidades negras rurais vieram à tona ganharam espaço no plano legislativo e também surgiram como uma nova forma de organização diante das dificuldades apresentadas pelas organizações camponesas para manter um sindicalismo combativo no plano nacional. (*Idem*, 65-82).

Esse foi o momento em que, segundo, Arruti (2006), percebeu-se um deslize semântico, posto que comunidades negras se apropriaram do texto do artigo 68. Arruti afirma que as primeiras análises sobre terras de uso comum (a partir da década de 1980) estão no trabalho de Almeida feito com comunidades negras rurais no Maranhão, e que são anteriores ao uso da classificação de remanescentes.

Arruti (2003, 2006) acrescenta que, apenas após as discussões decorrentes da promulgação da Constituição Federal e do Artigo 68, a parcela negra que compõe o campesinato passou a ser objeto de uma discussão diferenciada. Conferiu-se então, a essa parcela, uma

particularidade “(...) seja diante da história, da militância ou das políticas públicas”. Se em outro momento o debate em torno de uma reforma agrária ampla e democrática parecia dar conta de todos os dilemas sofridos por camponeses negros, atualmente as demandas dessas populações são voltadas para sua particularidade étnica, o terceiro paradigma.

Antropólogos, por meio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), contribuíram para a revisão crítica da categoria “remanescente de quilombos”, indicando a necessidade de se incorporar “(...) o ponto de vista dos grupos sociais que aspiram à vigência do direito atribuído pela Constituição Federal.” (O'DWYER 2002, p. 18). Um marco desse posicionamento foi a publicação, em 1995, do Caderno da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), *Terra de Quilombos*, que discute, dentre outras questões, a aplicação daquele dispositivo constitucional.

Leite e Fernandes (2006) acreditam que o momento atual caracteriza-se por uma profunda revisão de princípios ligados aos temas afro-brasileiros, dentre eles, o quilombo. Nesse contexto, a antropologia tem sido chamada a refletir sobre o tema e a interagir com processos que fundem teoria, políticas do Estado e movimentos sociais. Para os autores, o grande desafio proposto a essa ciência é “o de se integrar à hermenêutica do social e cultural que emerge destes campos reivindicatórios” (2006, p.07).

Osvaldo Martins (2005) assevera que, para se empreender uma abordagem antropológica dos quilombos a partir do processo de ressemantização, cabe apresentar crítica a dois tipos de abordagens sobre os quilombos, uma crítica às teorias do isolamento e outra às abordagens elaboradas “sob o véu da ideologia escravocrata que viam os africanos como tábula rasa ou mercadoria”. Em relação a essa perspectiva, pode-se antecipar que, no trabalho que ora realizamos, assume-se que os escravizados construíram modos de vida, cultura, religiosidade e subjetividade a partir das condições encontradas no cativeiro, ressignificando a memória de África, sociedade, religião, cultura e tudo o mais que puderam trazer consigo, e particularmente dentro de si mesmos, nos navios negreiros.

De modo semelhante, para Reis e Gomes (1996), quilombos podem ser vistos como sociedades afro-brasileiras para as quais teriam confluído visões de mundo e outras experiências subjetivas e de organização, negociação etc., entre contingentes de escravizados vindos de diversas e diferentes regiões da África.

A crítica a que se refere Martins (2005) dirige-se à idéia sobre o isolamento dos quilombos, sobretudo, aquela que afirmou que os quilombos constituíam espécies de Estados Negros transplantados da África para o Brasil, como se encontra, por exemplo, na perspectiva culturalista de Édison Carneiro (1944), ou na teoria do isolamento utilizada por historiadores, antropólogos e juristas até meados dos anos 1960, baseada na idéia de quilombo como a propagada pelo Conselho Ultramarino de 1740, segundo a qual “toda a habitação de escravos fugidos que passem de cinco (...)” seriam consideradas um quilombo. Essa perspectiva de quilombo sofreu também a crítica de Almeida (1996, 2000) por ser um modelo “congelado no tempo”.

Price aponta, mesmo deixando claro que respeita o contexto brasileiro, que os quilombos brasileiros, em sua maioria, não possuem uma história de separação da sociedade englobante. No entanto, sugere que as políticas estatais surinamesas deveriam olhar para esse seu vizinho ao sul, a fim de que sejam implementadas políticas públicas que assegurem direitos aos índios e aos quilombolas de lá. Outra crítica¹³ relevante feita por esse autor aos estudos sobre quilombos na atualidade refere-se à “pesquisa pouco cuidadosa que a eles se incorpora em nome da militância política” (IDEM, pp. 262-263).

Conclui-se, com base nessa afirmação, que sua visão de quilombo é aquela do quilombo histórico, organização social fundada na fuga de escravizados para além do sistema escravista, baseada em um ideal de isolamento da sociedade englobante e que, de alguma forma, privilegia certo exotismo e resquício de um passado que se perpetua no presente.

Complementando a idéia desses autores, deve-se lembrar que

¹³ Neste artigo publicado na Revista Afro - Ásia, nº23. 2000, Price faz várias críticas a obras sobre o tema, lançadas nas décadas de 1980, 1990. Ver bibliografia.

muitos trabalhos dão fartas indicações, assim como o trabalho de Martins (2005), de que o quilombo entendido como grupo étnico não condiz, exclusivamente, com fuga, e tampouco com isolamento. Assim, as propostas de Almeida e de Martins, segundo as quais a maioria dos quilombos procurou proximidade com as praças de mercado, se opõem àquela formulada por Price, a de que o quilombo resulta exclusivamente da fuga e do isolamento.

Atualmente muitos trabalhos apresentam inúmeras indicações acerca do modo como se davam as intrincadas relações de comércio, troca, etc., entre quilombolas e membros da sociedade englobante.

No Brasil, a ampliação da discussão sobre a ressemantização do termo e do conceito de quilombo se deu entre vários interlocutores e ocorreu porque algumas das comunidades estudadas por antropólogos não teriam como comprovar uma *etnogênese* baseada em um passado marcado pela fuga e por relativo isolamento, tal como o conceito mais preliminar de quilombo, ancorado no modelo de Palmares. Muitas comunidades de negros camponeses originaram-se do agrupamento em terras de herança, pela instalação em terras devolutas, ou – como em Espinho¹⁴ – em terras compradas por um indivíduo ou grupos de indivíduos livres ainda no período escravista.

Surgiu então a necessidade de se questionar um conceito de quilombo que era muito restritivo, em que a referência estava ancorada em uma imagem do passado, uma vez que sujeitos reais estavam vivenciando conflitos tangíveis no presente. Esse parece ter sido o caso de inúmeras comunidades, como a comunidade de Frechal, no Maranhão; de Sacutiaba e de Riacho de Sacutiaba, no oeste baiano; de Abacatal, no Pará, dentre tantas outras espalhadas no território nacional.

As comunidades negras rurais geralmente praticam atividades agropecuárias de pequeno e médio porte. Em sua maioria não possuem títulos de propriedade das terras ocupadas e, mesmo quando o têm, como no caso de Espinho, não estão isentas de se confrontarem com os grandes interesses de latifundiários e empresas.

¹⁴ Apóio-me em fontes documentais, que serão discutidas no próximo capítulo.

Constatada a insuficiência conceitual e prática do termo “quilombo” como designativo genérico das comunidades negras rurais, conforme percebe Gusmão (1995), o debate em torno da aplicabilidade do Artigo 68 incluiu as chamadas *terras de preto*, que estariam fadadas a ser excluídas desse processo, caso se adotasse uma interpretação restritiva de quilombo, que enfatizasse aspectos históricos e o fator fuga como agentes de organização de um quilombo.

O termo *terras de preto* é uma expressão nativa, segundo O’Dwyer (2002). Historicamente reconhecidas como terras doadas, entregues ou adquiridas, com ou sem formalização jurídica, a grupos de escravos por seus ex-senhores em razão de algum motivo específico, por exemplo, serviços prestados, temor à vida após a morte, abandono da terra considerada improdutiva (mas que, para o negro, teria outro valor)¹⁵. No caso empírico em análise, o grupo não denomina seu território como terra de preto talvez pelas implicações estigmatizantes implicadas em sua relação com o município; como vimos na introdução, em Gouveia, *terras de preto* é uma denominação pejorativa. Em Espinho, a autodenominação como quilombola é ainda recente, e a comunidade parece acostumar-se aos poucos com essa nova forma de identificação.

Em razão da polissemia da palavra *quilombo*, da família lingüística bantu, significando povoação, união, etc., as terras ocupadas por descendentes de negros originários de uma comunidade – independentemente de sua formação histórica – constituem uma unidade ou pólo de resistência cultural – política, produtiva, memorizada e ideologizada por tais grupos – que pode ser definido como quilombo, mas um quilombo que tem de ser investigado de acordo com o que representa na atualidade.

A noção de quilombo, assim ressemantizada e atualizada, reflete momentos nos quais os negros tiveram acesso diferenciado a terra, em um país cuja estrutura agrária é elitista e desigual. Além da identidade histórica, que pode ser assumida e acionada na forma da lei após a última Constituição Federal, a identidade quilombola é também uma identidade

¹⁵ Ver Gusmão, 1995; Almeida, 1998 e 2002.

presente, pois é necessário que esses sujeitos histórico-políticos que a reivindicam existam no presente e que atendam à condição básica de ocuparem uma terra, que, por direito, deverá ser em seu nome titulada. Assim, qualquer invocação do passado “(...) deve corresponder a uma forma atual de existência capaz de se realizar a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado” (O'DWYER 2002, p.14).

É imperativo destacar que essa discussão não se restringiu aos setores jurídicos e acadêmicos; as comunidades diretamente envolvidas passaram a se mobilizar politicamente, visando à aplicabilidade do “Artigo 68” a fim de garantirem sua permanência ou acesso a terra. Resultaram, dessa mobilização, casos particulares de comunidades que, por exemplo, passaram a apropriar-se da discussão e acionaram uma identidade quilombola com objetivos práticos bem definidos. Dentre essas, algumas viviam em conflito permanente ou mesmo expulsas de antigos territórios, ou reassentadas, como o caso das comunidades que viviam na área da atual base espacial de Alcântara, no Maranhão.

Com a abertura dessa possibilidade, por meio do dispositivo constitucional, muitas comunidades envolvidas em conflitos territoriais modificaram as estratégias de uma luta que era, antes, considerada “pura e simplesmente” uma luta camponesa pela terra. Ocorre, na atualidade, uma “redefinição desta, agora na condição de remanescentes” (SILVA, 1999, p. 142).

René Silva (1998; 1999) afirma que é esse o caso da comunidade do Rio das Rãs, e creio que o mesmo se passa no caso da comunidade de Espinho. Há alguns anos, a atitude da comunidade do Rio das Rãs consistia em negar um passado quilombola, assim como ocorria em Espinho. Em 2004, no entanto, Espinho organizou-se em uma associação comunitária, visando à solicitação do reconhecimento como remanescente pela Fundação Palmares. A diferença entre o caso apresentado neste estudo e o outro, apresentado por René Silva, é o fato de a comunidade de Espinho não estar envolvida em conflitos territoriais. No caso de Espinho, o interesse em afirmar-se como quilombola está associado à oportunidade de atrair recursos que contribuam para manter os homens e jovens (de

ambos os sexos) na comunidade¹⁶.

Deve-se levar em conta que a inclusão do texto do Artigo 68 na Constituição é fruto de uma mobilização que, se não contou com a participação de todos os quilombolas, dispôs essencialmente da ação dos movimentos negros urbano e rural, conforme explicitado anteriormente, os quais reconheciam as especificidades das comunidades negras.

Assim, a identidade quilombola adquire sentido cada vez mais político, e percebe-se que dá substância aos conflitos, cada vez mais intensos, em relação às discussões em torno do reconhecimento da identidade quilombola e da condição de remanescentes; tornam-se também, cada vez mais, assunto público em matérias de jornais impressos, digitais e em reportagens de TV.

A Fundação Cultural Palmares, na qualidade de órgão governamental responsável pela emissão da certidão que atesta a identidade quilombola de uma comunidade, adota o princípio da auto-adscrição como quesito a ser respeitado na identificação dessas comunidades. Isso ocorre devido à adoção, no país, dos princípios internacionais sobre a auto-afirmação identitária dos povos¹⁷. Assim, cumpre-se admitir que o texto do Artigo 68 propiciou uma (re) discussão sobre identidade, que pode agora ser acionada e assumida na forma da lei.

Price, um observador estrangeiro, com base na sua experiência etnográfica entre quilombolas do Suriname, em seu texto *Reinventando a História dos Quilombos – Rasuras e Confabulações*, também agrega algumas considerações sobre a aplicabilidade do artigo 68:

Esta última lei mexeu em um ninho de cobras que tem, na última década, interferido no trabalho de antropólogos, historiadores, advogados, agrônomos e de organizações ecológicas e de direitos humanos, assim como de diversas outras que têm trabalhado com membros de comunidades, tentando assegurar-lhes o direito a terra. Pois, apesar da

¹⁶ Segundo Almeida os quilombolas foram inclusos nas políticas públicas do Estado como a Bolsa Família, por exemplo, dada a ineficácia deste em garantir direitos diferenciados para os mesmos.

¹⁷ Como é o caso da convenção de número 169 da OIT.

existência de centenas de comunidades quilombolas durante o período da escravidão (incluindo, é claro, o grande quilombo dos Palmares, século XVII), o Brasil de hoje não abriga os tipos de sociedades quilombolas – com evidente continuidade histórica das comunidades rebeldes do tempo da escravidão, e com profunda consciência histórica e organização política semi-independente – que ainda florescem em outras partes das Américas (Jamaica, Suriname, Guiana Francesa e Colômbia) (PRICE, 2000, p. 247).

O quilombo analisado como fenômeno social significa uma possibilidade de construir um tipo de sociabilidade alternativa e também uma possibilidade de exercício da subjetividade individual ou coletiva, diversa da estrutura hierárquica do sistema escravista constantemente reinventada pelas elites. Ele se torna outra forma de participação política na sociedade. Se, por um lado, entende-se a postura de um antropólogo como Richard Price, que questiona a aplicabilidade do artigo para toda e qualquer comunidade negra rural que não tenha em seu passado um histórico de fugas para um quilombo isolado, por outro lado, sabe-se que há uma diversidade de origens de quilombos em relação a uma pluralidade de contextos sócio-históricos e políticos; são grupos que possuem como característica comum o fato de que todos tiveram uma larga vivência de separação étnica bem como de outros conflitos.

Um caminho que este projeto pretende apontar é o de que o quilombo, ou movimento social quilombola, possa ser pensado como um espaço de construção de subjetividades, de sociabilidades alternativas e de relações de poder, e que seja visto, como proposto por Dias, como um movimento popular tradicional. O quilombo deverá ser visto como constituinte de momentos na história do país em que se podem apontar esforços coletivos de indivíduos – ou de grupos subordinados – na busca de objetivos; há necessidade de reinscrever esses indivíduos (ou grupos) como sujeitos diferenciados na forma de fazer política, à maneira dos novos movimentos sociais. (DIAS, 2001, pp. 91-92).

O movimento quilombola deve, pois, se integrar em um estudo que incorpore a nova prática discursiva dos novos movimentos sociais, de

modo a não ficar imobilizado em razão do passado, a exemplo do que propõe Dias, uma vez que tal imobilização reduziria a importância de sua participação na modelagem política da sociedade brasileira. É oportuno, portanto, observar o modo como o quilombo utiliza seu potencial de articulação política frente às instituições, tanto no passado quanto na contemporaneidade.

Esse estado de coisas é justamente o indicador da superação do enfoque segundo o qual os quilombos constituiriam um espaço “guetizado”, isolado, posto que se confirma historicamente a impossibilidade de um quilombo prover sua subsistência sem travar relações com o mundo à sua volta.

O quilombo significa algo mais que a sua definição em termos de lei. Não deve ser observado como espaço guetizado, mas de contato; controlado ou limitado talvez, porém foram esses contatos tecidos nas margens que definiram as fronteiras físicas, simbólicas, culturais e humanas dos lugares habitados por negros nas regiões rurais deste país.

Almeida (2003) acredita que o quilombo “(...) existe onde há autonomia, onde há uma produção autônoma que não passa pelo grande proprietário ou pelo senhor de escravos como mediador efetivo, embora simbolicamente tal mediação possa ser estrategicamente mantida numa reapropriação do mito do ‘bom senhor’, tal como se detecta hoje em certas condições de aforamento (ALMEIDA, 2003, p. 61)”. Quilombo não seria, segundo ele, um espaço utópico e despolitizado.

Como consequência das discussões em torno do Artigo 68 da Constituição Federal/1988, surgiram muitos questionamentos de setores contrários aos interesses quilombolas, cuja leitura do valor mercantil da terra difere, em geral, do sentido que lhe é atribuído pelos quilombolas. De acordo com Almeida (2005), “a expressão econômica” de milhões de hectares não pode ser menosprezada por aqueles que percebem a terra como moeda. A terra titulada como quilombola não poderá ser negociada; decorre dessa condição o fato de ser considerada um entrave em relação a determinados interesses econômicos / fundiários, especialmente “(...)se observarmos sua incidência nas regiões de colonização mais antiga onde as terras são mais valorizadas do que naquelas de ocupação recente”

(ALMEIDA, *ibid.*).

Leite (2006), interpretando Bandeira (1988), recorda que os usos e usufrutos da terra são aspectos que identificam o sujeito de direito, e que uma das especificidades das comunidades negras é o fato de que o acesso a terra dependerá da condição de cada um como um membro do grupo; e é somente nesse sentido que a terra ganha um lugar de destaque na territorialidade negra (2006, pp. 10-11).

Leite (*idem*) também considera que a terra seja um fator crucial para a continuidade do grupo e do destino dado ao modo coletivo de vida dessas populações, mas que não constitui o único elemento para sua identificação. A autora prossegue afirmando que a territorialidade, porém, foi produzida historicamente em uma condição de alteridade instituída por um modelo específico de segregação, sendo, portanto, relacional, contextual e dinâmica.

A complexidade da realidade quilombola ainda extrapola discussões atuais sobre o tema, tais como: o que foi; o que é um quilombo? Por certo, uma apropriação territorial a qual se dá um nome; um lugar repartido coletivamente, ao mesmo tempo em que identidades, sonhos, reflexões e discursos são compartilhados nem sempre de forma harmônica, mas sempre intensa, porque real.

CAPÍTULO 04

A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO NEGRO PROPRIETÁRIO DE TERRAS

Neste capítulo serão analisados, em dois tipos de recortes, os processos que levaram os sujeitos negros de Espinho a tornarem-se “senhores e possuidores” das terras que ocupam do atual imóvel rural de Espinho¹⁸: um que privilegia a construção da propriedade no tempo e a outra no espaço. A dimensão tempo refere-se aos períodos e datas em que se deram diferentes transações comerciais e outros fatos pertinentes à formação do atual Espinho: relações de compra venda, herança e legislações agrárias, algumas destas propostas ainda no período colonial/imperial e em períodos posteriores; na dimensão espaço serão discutidas relações entre diferentes agentes sociais principalmente entre parentes e vizinhos, processos de aquisição de parcelas em terras contínuas e descontínuas na região de Veludo e na região do Sítio de Espinho. Será mostrada igualmente, a relevância do auto-reconhecimento da condição de proprietário privado de terras legalmente adquiridas na afirmação do grupo como negros livres.

A apresentação que se segue foi construída principalmente a partir de dados da memória local, juntamente com a análise de alguns documentos, em especial a lista nominativa do Censo Provincial de 1831¹⁹, o primeiro censo do Brasil.

É importante ressaltar que mesmo tratando-se aqui de negros livres, se fará referências a outros períodos históricos relativos à escravidão e, justamente, nesse jogo de contraposição, pode-se constatar

¹⁸ A expressão Espinho atual refere-se ao total das terras da comunidade, fruto da aquisição mediante compra de parcelas de terra, ao longo dos séculos XIX e XX. Sítio de Espinho refere-se ao sítio pertencente a família Ferreira Gomes, citado na Lista Nominativa do Censo de 1831 da Freguesia de Gouveia.

¹⁹ A leitura desta lista foi fundamental para a escrita deste capítulo. Far-se-á referência a ela em diversos momentos no decorrer deste capítulo e dos seguintes.

a relevância do reconhecimento, por parte do grupo, da autonomia agrária garantida até o presente momento. Desse modo, também estaremos lidando com um conjunto de textos que remetem à escravidão e à sociabilidade entre cativos, libertos e livres na sociedade da época. Recebem destaque especial, textos que falam mais diretamente da realidade mineira, seja da província mineira como um todo, seja da região diamantina na qual Gouveia estava inserida no passado.

Alguns dos antigos donos do Sítio de Espinho, como Lourenço Ferreira Gomes, preto Mina forro era proprietário do Sítio de Espinho em 1831, e os antepassados dos membros da comunidade de Espinho atual serão observados como personagens principais do processo de construção do sujeito negro proprietário de terras. Foi através de suas atitudes e trajetórias de vida que a comunidade tornou-se proprietária de uma parcela de terras, por meios legais, ainda no século XIX, ao longo dos anos de 1888 e 1899. Especificamente, Manuel Luiz Silva, "o tio" ²⁰, e Estevam Luís da Silva dos quais daremos mais informações no desenvolvimento do capítulo. Como serão feitas constantes referências a estas personagens, apontaremos brevemente, algumas informações de caráter mais pessoal a fim de melhor situar o leitor no contexto de relações interpessoais e sociais.

Lourenço Ferreira Gomes, preto Mina Forro, proprietário do Sítio de Espinho em 1831, casado com a crioula forra Joana Gomes e pai de 3 filhas. Trabalhava como lavrador em seu sítio.

Anna Ferreira Gomes, natural de Gouveia, herdeira de Lourenço Ferreira Gomes, responsável pela venda do terreno do sítio do Espinho, em 1875, Casada com Lino "que trabalhava de mineiro".

Manuel Luis da Silva, "o tio", proprietário do Sítio de Espinho entre o final do século XIX e início do século XX. Casado com Joaquina Alves Maia, pai de pelo menos três filhos. Diz-se que talvez tenha sido

²⁰ Ver diagrama de parentesco nº. 02 da família Luis da Silva.

feitor. Era pequeno lavrador e comercializava o produto de suas roças.

Carolina Luisa da Silva, Mãe Quirina, irmã de Manuel Luis da Silva, tinha três filhos e é mãe de Estevam.

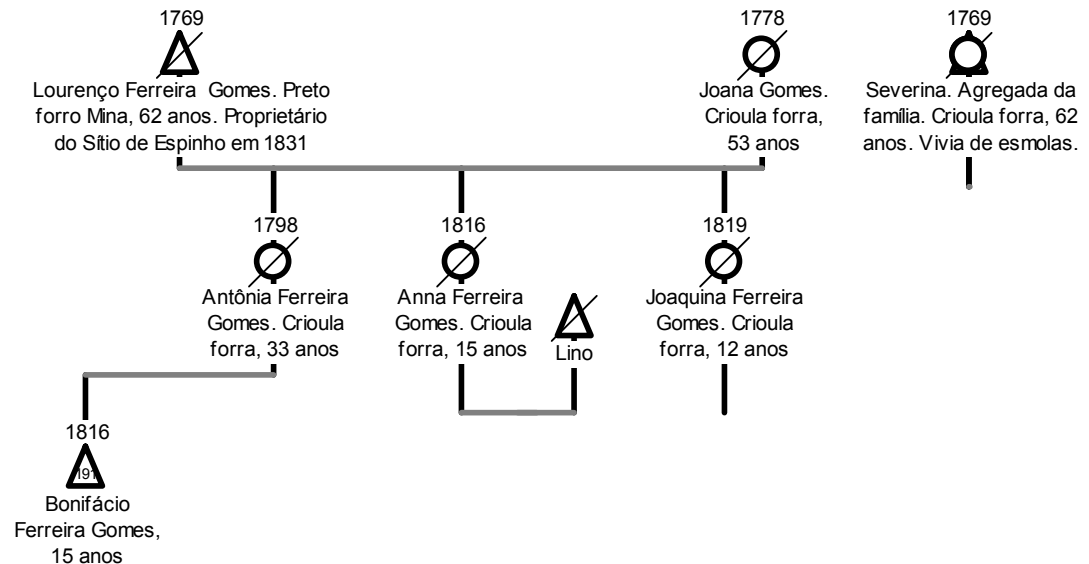
Estevam Luís da Silva, nascido vinte e quatro anos antes da Lei do Ventre Livre comprou algumas parcelas de terra que formam o território do Espinho atual. No começo de sua vida trabalhava em troca de comida, até que passa a ser tropeiro e ocasionalmente fiscava no garimpo. Casou-se após os cinquenta anos, tem três filhos, enfrenta e vence uma questão judicial envolvendo suas terras em 1938.

E, por fim, **Anna Luisa da Silva**, neta de Estevam Luis da Silva principal guardiã da memória local. É através de suas lembranças que se tem acesso ao passado da comunidade. Viúva, mãe de filhos, tem hoje setenta e um anos. Foi parteira na comunidade e é conhecedora de ervas e outros saberes.

Através da leitura do Censo Provincial de 1831 e de documentos em posse dos atuais membros da comunidade de Espinho, foi possível reconstituir que o Sítio de Espinho já era habitado por negros livres nessa data. Souza (2006) afirma que no local havia a presença de negros, desde 1790, mas não apresenta informações de como a família Gomes teve acesso à terra: se através de doações, se as terras eram devolutas, ou se através de arrendamentos ou compra.

Em 1875, uma das filhas de Lourenço Ferreira Gomes, Anna Ferreira Gomes, vende o terreno que, sucessivamente, passa por vários donos até pertencer a Manuel Luís da Silva "o tio", cuja filha Serafina, vende-o ao seu primo Estevam Luís da Silva, em 1925. A propriedade legal de Espinho atual permanece entre os descendentes deste último.

Diagrama 01²¹ - Membros da família Ferreira Gomes- Citados como moradores do “seu sítio” chamado o Espinho na lista nominativa do Censo Provincial de 1831.



Desse modo, se remontamos a 1790, e à data de venda de Espinho, em 1875, pela herdeira de Lourenço Ferreira Gomes, e depois às aquisições da família Luís da Silva, pode-se constatar que, mesmo antes de qualquer legislação sobre a libertação do negro escravizado²², Espinho já era um lugar onde os negros eram livres e proprietários, assim como aconteceu com muitos outros negros na região.

Em 1871, a Lei nº2040, conhecida como a lei do Ventre Livre, de

²¹ No diagrama o símbolo do triângulo significa pessoa do sexo masculino e o círculo do sexo feminino. O traço sobre o símbolo significa pessoa já falecida. Para os filhos adotou-se uma linha horizontal seguida de pequena linha vertical indicando a quantidade e nome dos filhos do casal, bem como sua idade quando este dado estava disponível. Neste caso, foram dispostas as datas de nascimento de cada membro deste diagrama conforme listagem do Censo 1831, a fim de ressaltar o fato de que estes sujeitos eram livres antes mesmo da promulgação da Lei do Ventre Livre ou da Lei dos Sexagenários.

²² Considera-se aqui que o fato de que as leis do Ventre Livre e dos Sexagenários aboliem categorias de escravizados antes de 1888.

28/09/1871 informa:

Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daqueles filhos menores e sobre a libertação anual de escravos.

Proposta pelo gabinete conservador do Visconde do Rio Branco, declarava livres os filhos de mulher escrava a partir daquela data. Porém, os mesmos deveriam ficar sob custódia do senhor a quem deveriam pagar pelo sustento. Toda criança negra era livre, mas deveria trabalhar por igual tempo ao que o senhor de escravos as tivesse sustentado. Pela lei, por exemplo, a criança filha de escrava que vivesse as expensas do senhor até os nove anos de idade, deveria trabalhar então até os 18 anos, quando teria início a efetivação de sua liberdade. Poucos escravizados foram beneficiados totalmente por essa lei, pois 17 anos depois foi abolida a escravidão.

Em 1885, a Lei nº3270 conhecida como Lei Saraiva-Cotegipe ou dos Sexagenários, elaborada pelos liberais libertava os escravizados acima dos 60 anos mediante compensação dos gastos sob encargo dos proprietários. O projeto da lei foi amplamente rechaçado pelos senhores de escravos no ano anterior, que queriam que no texto da lei a idade fosse aumentada para os 65 anos de idade. Foi uma lei considerada de pouco efeito prático, pois libertava escravizados em idade muito avançada.

O aumento do número de negros livres anterior à libertação institucional da escravidão na sociedade em geral e em Minas Gerais, em particular, tem sido objeto de fortes controvérsias entre os autores. Nas conseqüências e desdobramentos dessas controvérsias, as argumentações levantadas em defesa dos respectivos pontos de vista, alargam nossa compreensão sobre a diversidade de situações sóciopolíticas que favoreceram ou impediram o aumento do número de libertos.

Em relação a Minas Gerais, acreditava-se que a circulação maior de alforriados provocada pelo fluxo de bens de capital trazido pela mineração, associado à instabilidade deste setor, propiciou um grande número de alforrias gratuitas de escravizados o que teria contribuído para uma circulação maior de forros nessa província²³.

Baseando-se em Gorender e Caio Prado, Boschi (1986) argumenta que não se poderia falar que em Minas Gerais que a escravidão diferiu completamente de outras províncias brasileiras, na medida em que a base do sistema é única - o escravismo. Um aspecto ressaltado por Boschi como identificador do sistema geral é que a estrutura social que então se delineou definiu-se não apenas pelos elementos humanos, escravizados e senhores, mas também por um sólido estamento burocrático ali sediado.

Em relação ao contexto escravista na região mineira no século XVIII, Boschi salienta que a análise da sociedade mineira:

Só se torna clara a partir do estudo do tipo de dominação estabelecido pelos brancos na exploração aurífera e diamantífera, isto é, só se explica à luz do sistema econômico que lhe dá forma, no qual a ordem social baseia-se no escravismo que, em última análise, definirá a divisão social do trabalho, o tipo de apropriação e o sistema de dominação (BOSCHI, 1986, p. 141).

Acredita-se que o mesmo possa ser pensado para o século XIX, ocasião na qual, a despeito do grande número de forros, as relações

²³ É importante notar que, justamente, por causa da mineração, a agropecuária e o comércio desenvolveram-se rapidamente como atividades secundárias, fruto da exigência de se prover a região de gêneros de primeira necessidade. Souza (1993, 2003) esclarece que os párcos e os setores da Real Extração incentivavam o cultivo de alimentos e a pecuária, a fim de se reduzir a fome que grassava na região diamantina e de se garantir a subsistência da população local. Existe muita controvérsia entre autores sobre este ponto. O objetivo aqui é mostrar a participação do negro ativamente na efetivação de sua liberdade.

sócio-econômicas ainda se baseavam na mão de obra-escrava.

O que se pode afirmar, é que houve, sim, um número considerável de libertos e que os autores consideram que o número de forros é um fato que pode ser observado como uma característica ambígua do próprio regime, ou seja, mesmo em um ambiente social dinâmico como as minas, as elites acenavam com a liberdade de alguns a fim de dominar melhor os que permaneciam em cativo, conseguindo assim sua obediência e cumplicidade (PAIVA, 2001, SOUZA MELLO, 1999).

Por volta do século XVIII, Minas Gerais viveu um período de desequilíbrio sócio-econômico causado pela transitoriedade própria da empresa mineradora. Alguns fatores fomentaram esse desequilíbrio: uma quantidade considerável de homens empobrecidos pelas dívidas gerou uma “massa de desclassificados” (Souza, 1986), aos quais vieram se somar alguns negros libertos devido às condições de pobreza a que vários senhores chegaram com a transitoriedade do sistema minerador.

Luna (1986) contesta que tenha havido em Minas Gerais um número de libertos muito maior que em outras províncias. Luna afirma que as oportunidades para o cativo fazer fortuna somente “se ofereceram no início da mineração, se favoreceram indivíduos mais atilados, tal fato não constituiu expressão numérica” (LUNA, idem). Chiavenato, referindo-se a esta situação, diz: “Nas minas, especialmente buscando ouro, os negros roubaram bastante. Roubavam pedras preciosas e ouro em pó. Essa riqueza, porém, quase sempre era usada para a compra de alimentos²⁴ e

²⁴ Luna chama a atenção ainda para a singular característica do escravismo mineiro. Em sua opinião era “um sistema de cativo mais drástico talvez que o regime vigente no resto do país”. E que, em contrapartida, logo gerou a reação negra contra a escravidão, que se manifestava na difusão dos quilombos em todas as partes de Minas Gerais (Luna, 1968, pp. 98-100). Opinião semelhante encontra-se em Souza Mello (1986 e 1999). Esta autora acredita que para além do que foi discutido, o alto número de coações, isto é, de alforrias pagas pelos próprios negros é prova da crueldade do sistema que, se por um lado, acenava com a possibilidade de liberdade, por outro mantinha uma infra-estrutura subalterna para o liberto, opinião também compartilhada por Paiva (2001). No artigo “O gosto e a necessidade - em torno da cozinha mineira do século XVIII”, 1998, Meneses faz alusão à fraca dieta alimentar das senzalas da Comarca do Serro Frio. “Fato (intestinos dos animais abatidos) para os escravos e sabão” aparecem numa lista de despesas de senhora abastada da região. “(...) Tem os alimentos que dá o mato”, fala comum das autoridades portuguesas na região. (idem, p.25).

não para a alforria, como julgaram apressadamente alguns historiadores (CHIAVENATO, 1986, p. 146)”.

Estudos como o de Paiva (1994; 2001) relativizam o papel das alforrias gratuitas e afirmam a participação do negro na obtenção de sua liberdade. Se houve um número de libertos considerável na região, isto não ocorreu por decisão do senhor, pois outro mecanismo de libertação foi muito comum, sobretudo no século XVIII, a chamada quartação²⁵ ou coartação através da qual um escravizado poderia alcançar a liberdade mediante pagamentos à prestação de um valor previamente estipulado ao seu senhor, que então lhe entregaria a carta de corte, cessando assim a relação de escravidão.

Com base nas análises em inventários e testamentos, Paiva percebe o dinamismo da sociedade colonial ancorada naquela região. Contextualiza como os documentos evidenciam a mobilidade física e até social de diversos seres que de uma forma ou de outra se desligam da escravidão, muitos adquirindo prestígio social, dentro das limitações e espaços destinados aos “homens de cor”.

O preço estipulado para a carta de corte baseava-se em tantas ‘oitavas de ouro’ quantas fossem necessárias para que o indivíduo pagasse seu preço e/ou uma indenização ao seu senhor pela cessação dos préstimos. Não raros foram os casos em que o escravizado conseguiu libertar-se desta maneira e, seguindo o costume da época, em alguns casos, deixava ao seu ex-senhor um outro escravo treinado em seu antigo ofício para substituí-lo. Esta informação indica que o crescente número de negros livres na província não significou uma deterioração do sistema escravista, pois, como Luna já afirmava em 1968, o tráfico interno de escravos para a região sempre foi significativo. Porém, é importante frisar

²⁵ Paiva expõe que o processo de coartação não estava regulamentado pela legislação em vigor, “mas tratava-se de prática e de direitos costumeiros”. (pp.168-169). E que, além disso, já era praticado na Colônia antes da corrida em direção à região mineradora (p.213). Apesar de ter alcançado maior popularidade naquela região. Confirmando o que foi dito acima, “tal sucesso não se deveu a crise econômica alguma, mas ao dinamismo da economia e da sociedade como um todo.” Tarcísio Martins (1995) informa que a quartação dividia-se em quatro pagamentos.

que estas formas de libertação vivenciadas no seio da sociedade são anteriores às legislações referentes ao ventre livre, sexagenários e abolição.

Já no século dezenove, quando as leis referentes à proibição do tráfico de escravos, em escala nacional, somavam-se umas às outras, recrudescer a procura por escravos. É sabido que as proibições ao tráfico, desde 1831, não foram capazes de coibi-lo senão por volta da década de 50, quando a Lei Eusébio Queiroz estabeleceu medidas mais incisivas e repressivas. Proibido desde a década de 1830, “passou a ser uma atividade clandestina e até aumentou de volume.” (RODRIGUES, 1990, p. 92).

Havia, sobretudo, o medo de reescravização por parte dos libertos. A historiografia nos relata que eram persuadidos a servir o Estado de diversas maneiras: formando milícias, perseguindo e destruindo quilombolas e quilombos, “pegando a foice” (Vasconcellos apud Souza, 1986, p.78-84). Casos de raptos, revendas em localidades distantes, as “querelas” (idem), obrigando os escravos forros a procurarem quilombos e mocambos²⁶ em regiões afastadas para se protegerem. Paiva (2001) relata ainda que muitos senhores descumpriam o acordo referente à coartação, mantendo os serviços do escravizado.

Tarcísio Martins (1995) informa, no entanto, que o grande número de “pretos livres” em Minas Gerais refere-se ao alto índice de fugas de escravizados das fazendas ou lavras. Este autor da Obra Quilombo do Campo Grande, a História de Minas Roubada do Povo, reconhece o alto índice de coartações na província, mas alega que o número de escravizados fugidos sempre superou o número de libertos através dos meios legais e da prática da coartação. Independente da forma de libertação legal ou não, não se pode negar que a população liberta ao final do século XVIII era quase do mesmo volume que a escrava.

Através do estudo de Paiva e de Souza Mello (1994, 1999), percebe-se que a presença do liberto era importante economicamente no

²⁶ Como se sabe, quilombos e mocambos não se constituíram apenas de escravos fugidos; mas também de índios, mestiços, caboclos, “cabras”, etc.

século XVIII, século no qual Espinho já seria habitado por negros livres. As autoridades da época afirmavam que sem o trabalho dos libertos, os reais quintos (impostos cobrados pela Coroa) sofreriam notável avaria (PAIVA, 1999, p. 01). O discurso oficial que afirmava a importância econômica dos libertos se chocava com a prática social na qual os libertos eram apenas tolerados, uma vez que sua ascensão econômica causava desconforto às camadas mais ricas de uma sociedade hierarquizada e baseada na mão de obra escravizada.

Ao considerar a sociedade escravista, Ianni, igualmente se debruça sobre a questão da existência de um grande contingente de negros libertos na ordem escravocrata e assim se pronuncia:

O negro livre é um indivíduo que possui oportunidades de redefinir-se socialmente, pois se encontram abertas para ele algumas vias de acesso a ocupações ou atividades de que podem compartilhar também brancos, ou nas quais ele poderá mais facilmente insinuar-se sobre eles” (1962, p. 254).

Embora fique evidente as diferenças entre os diagnósticos sobre a prevalência de números maiores ou menores de libertos em Minas Gerais no período histórico aqui tratado, é incontestável que muitos negros se anteciparam às leis coloniais de libertação.

Pode-se constatar uma variedade de formas de acesso à liberdade naquela época: seja, através das fugas e formação de quilombos e mocambos, como frisado por Martins (1995), seja através das alforrias gratuitas ou incondicionais ou ainda pelas coações, auto compra, oferecimento de outro escravo para cumprir suas funções, como ressaltado por Paiva, (2001) e Souza Mello (1999), dentre outros. O que se pode afirmar é que ainda há muito que se investigar sobre as relações entre os sujeitos escravizadores e escravizados a fim de melhor se compreender a idéia aqui proposta, de liberdade antecipada que se configura como diferentes formas de luta de sujeitos submetidos à escravidão a fim de se alcançar a liberdade antes mesmo que a legislação

a concedesse.

Aliando-se o exposto acima à questão dos “reais quintos” e às alforrias sob o encargo dos escravizados, reconhece-se um dinamismo intrínseco à escravidão e na construção de variadas formas de luta pela liberdade que envolveram: negociações, ambivalência, fugas, violências simbólicas e físicas. Este cenário indica a necessidade de uma leitura diferenciada deste fenômeno social- a escravidão- neste país. Há muito ainda para se verificar e compreender sobre o dinamismo político e social envolvendo os escravizados na trama social deste período.

Famílias Negras em Espinho: os pretos forros Ferreira Gomes e os “negros de cor” Luís da Silva

Na memória²⁷ dos atuais ocupantes - a família Luis da Silva - a comunidade existiu desde “sempre”, seus “velhos” lá haviam nascido e o mais importante: não haviam sido escravos, detinham o título legal das terras e que estas haviam sido demarcadas pelo FUNRURAL(Associação do Trabalhador Rural)-MINAS²⁸, em meados da década de 1950, e que as terras ocupadas até esta data eram “voluntárias”, isto é, devolutas. Negava-se igualmente a condição de remanescente de quilombolas. Mas ao longo desses anos de pesquisa (desde 1996), somente a partir de 2004 membros da comunidade se sentiram à vontade para mostrar-me antigos documentos que evidenciam acesso a terra, mediante compra, desde o século XIX.

Embora atualmente Espinho seja apontado externamente como “resto de quilombo”, ao se analisar os dados do Censo Provincial de 1831²⁹, percebe-se que a localidade de Espinho já era conhecida e nela habitava uma família de pretos forros: os Ferreira Gomes, registrados no sétimo quarteirão da Freguesia de Gouveia, “fogo número 02”:

Lourenço Ferreira Gomes, preto forro Mina, de idade de 62 anos, casado, vive de sua roça. Sua mulher Joana Gomes, crioula forra, idade 53 anos. Filhos dos ditos: Antônia, crioula, idade de 33 anos; Bonifácio filho desta,

²⁷ Toma-se memória aqui como “uma presença que nos habita através das lembranças e recordações coladas no corpo” (LINS, 2001). Percebe-se a memória enquanto uma categoria de explicação discursiva, na qual os indivíduos coletiva ou separadamente, (re) constroem os acontecimentos e momentos mais importantes de suas vidas. Crê-se que a memória seja seletiva e que por sua vez essa seleção seja feita em momentos cruciais da identificação dos seres e grupos. Lins afirma que a memória é feita de fragmentos dispersos às vezes sem nexos, absurdos; (...) elaborada pelo jogo da lembrança e do esquecimento, a memória é fugitiva (p.09). Acredita-se assim que a memória seja um processo complexo que articula lembranças e esquecimentos, do consciente e do inconsciente, tanto a parte aceita e assumida do passado como sua parte denegada ou velada (LINS, 2001, p. 13).

²⁸ A FUNRURAL foi extinta em 1975.

²⁹ Os censos de 1831/32 foram organizados na forma de listas nominativas de habitantes, onde se descrevia o nome, sexo, condição social: livre ou escravizado, idade em anos e em alguns casos ocupação e local de moradia.

idade 15 anos; Joaquina da dita, idade 12 anos; genro do dito, Lino, de idade 22 anos, casado que vive de mineiro; sua mulher Anna Ferreira Gomes, crioula forra de idade 15 anos; Agregada Severina, crioula forra de idade 62 anos, vive de esmolos. Naturais da Gouveia, moradores do seu sítio chamado o Espinho.

D. Anna, neta de Estevam Luís da Silva, legatária das terras e da memória de Espinho disse que nunca tinha ouvido falar dessas pessoas. Para ela, Espinho existe “desde sempre”, sabe que seu avô e os irmãos deste eram nascidos e criados na região de Espinho: “era nascido e criado aqui”. Aponta até o local da casa onde moravam antes de Estevam adquirir as terras e construir a casa onde D. Anna nasceu, criou-se e ainda vive ali com sua família extensa até os dias de hoje. D. Anna também sabe que outras pessoas viviam na região de Espinho, mas não sabe de onde vieram sua bisavó e o irmão desta.

Em outro trabalho, citado constantemente nesta tese, Souza (2003) lista os proprietários de terras no distrito de Gouveia, em 1856, época na qual se regulamentava a Lei de Terras de 1850, mas não encontramos o registro do nome de Lourenço Ferreira Gomes ou de um de seus descendentes acima descritos como proprietários do Sítio chamado Espinho. Pode-se questionar se os Ferreira Gomes encontravam-se na situação de sitiantes dentro de uma propriedade maior cujo nome não era Espinho. Reitera-se que não foi possível reconstituir como os primeiros habitantes chegaram a estabelecer-se na localidade, porém, também é certo adiantar que em relação aos topônimos do distrito de Gouveia da época, que havia muitos sítios dentro de propriedades maiores listados no Censo de 1831/1832, mas somente um sítio denominado Espinho sem que se refira a uma grande fazenda na qual o sítio de Espinho estivesse incluído. Voltaremos a essa questão mais adiante

Tabela 03- Topônimos e quarteirões da Freguesia de Gouveia em 1831

Código_do Quarteirão	Descrição_quarteirão	Topônimos
1	Arraial da Gouveia	Quarteirão Central; moram neles os comerciantes e o Alferes José Velho Cabral, e Francisco de Ávila Cabral, fiscal do distrito e minerador.
2	Arraial da Gouveia	Quarteirão Central parece que na rua do Cruzeiro, moram os Lelis, Dona Mariana Perpétua Marcelina e o padre Manuel Ribeiro de Oliveira
3	Arraial da Gouveia	Parte mais rarefeita entorno do Rosário.
4	Pé do Morro/estradas para o Arrayal do Tejuco	Pé do morro/sítio Horta ou Datas/ João Vaz/Faz. Capão/Corgo Danta/ Chacra Xiqueiro/Faz. Sta Bárbara/
5	Cachimbo	Parte Central
6	Cachimbo limite com Indrequicé, Milho Verde e São Gonçalo.	Faz. Cachoeira/Batieiro/Pombal Rio Cachoeira abaixo/
7	Cachoeira Abaixo pela Parte Sul/ divisa com o Indrequicé	Fazenda do Capão/Espinho/Espadeiro/Bom Sucesso/Fazenda da Ponte de João Pinto/Caffoco/Abaixo do Arraial Velho/Sítio das Almas
8	Limita com o Indrequicé pelo Ribeirão Gopiara de São Patrício	Mandassaia/Cazaca/Faz. Agua Limpa/Muquém/Tigre/Ribeirão da Areia/
9	Limita com o Paraúna, divide com o Sertão/Contagem do Galheiro	Contagem do Galheiro/Sítio chamado Quilombola/Barra do Rio Paraúna/Mandassaia/Fazenda Cedro/Sepultura/Paiol
10	Partilha com o Sertão	Palmital/Faz. Os Gomes/Tombador/Palmital/Tamanduá/Ribeirão da Areia
11	Serra com o Sertão e Rio Pardo/Tijuco /Rio Pardo	Quebra cangalha/Barra do rio Grande/Picada/Rio Pardo Pequeno/Bocaina/Faz do Cuiabá/Lagoa//Chapadinha
12	1 Divisa com o 10º e o 4º quarteirões	Beira do Rio Grande/Paciência/Beira do Rio do Chiqueiro/Monjolos

13	Divisa com 10/12/07quarteirões	Subúrbio do Arraial de Gouveia/Beira do Rio do Chiqueiro// Sítio dos Monjolos/Lapinha/Arraial Velho/Paciência
----	-----------------------------------	---

Fonte: Fundação João Pinheiro- Belo Horizonte, gentileza de José Moreira de Souza-

Foi possível reconstituir grande parte da cadeia sucessória de apropriação³⁰ do Sítio de Espinho. Muitos dos documentos de compra e venda deste terreno ainda estão sob os cuidados de D. Anna Luísa da Silva. Em um destes documentos, Anna Ferreira Gomes, filha de Lourenço citado como preto forro Mina, vende as terras herdadas em 1875. Muitas questões podem surgir daí. Uma delas é que provavelmente à época do Censo, de 1831, a família Ferreira Gomes não era a proprietária legal das terras. Em se tratando de “pretos forros” não sabemos como tiveram acesso a terra, mas calculo que inicialmente a cultivassem na condição de posseiros, donos “ilegais”, mesmo que tenham pago por ela.

Nos textos de compra e venda da época, os Ferreira Gomes aparecem como sujeitos portadores das condições exigidas a fim de se ter acesso á condição de senhor das terras: pessoa livre e terra desembargada de dívidas, hipotecas, etc. O documento de venda original das terras do Sítio de Espinho, efetuada por Anna Ferreira Gomes e marido, contém um trecho no qual estes se dizem “livres e desembargados”, isto é, são pessoas livres e não há impostos atrasados incidindo sobre suas terras, e declaram-se herdeiros das terras em questão. No documento é citada ainda uma partilha passada em Diamantina, sede do município naquela época. Ou seja, por algum motivo

³⁰ Motta, 2005, utiliza o termo “cadeias sucessórias de apropriação”, expressão privilegiada neste trabalho no lugar de cadeia dominial porque acredito que caracteriza com melhor precisão a transmissão sucessiva da propriedade sem a exigência da comprovação cartorial que caracteriza a cadeia dominial, como indicam os dados empíricos, somente na década de 1930 Estevam Luís da Silva vai ao cartório de Diamantina registrar as terras compradas ao longo de 37 anos.

as terras não foram registradas na paróquia de Gouveia como recomendava o decreto de 1854.

Segue a transcrição do documento³¹ de venda de Espinho dos Ferreira Gomes para Maria Alexandrina Lima, em 1875.

Digo eu abaixo assinado, José Pereira da Silva e Anna Ferreira Gomes que entre demais terrenos que possuímos livres e desembargados³² (?) herança de parte de terras (?) no lugar denominado Espinho ao qual a quantia já possuímos e herança de seus finados sogros e pais³³(?) Ferreira Gomes e Isabel Borges M. de Moraes cuja partilha há passado em(...) Em Diamantina à senhora Alexandrina Maria de Lima que faço e que (...) recebi da compradora essa(?) desta e demos todo o direito hoje que na dita parte tenhamos como (...) ficar(?) de hoje em diante temos e fazemos esta(...) e lhe demos quitação da quantia, do título acatado a todo tempo no que possuímos livres e desembargados e pela (...) de (?) Azevedo Coimbra, Juiz. Assinado aos quinze dias do mês de junho de 1875. Assinamos José Oliveira da Silva, arrego³⁴ de Anna Ferreira Gomes como certifico e arrego de (...) como certifico e arrego de(?).

Felizardo Azevedo de Coimbra

No documento³⁵ o nome do marido de Anna Ferreira Gomes, José Pereira da Silva, não confere com o nome do homem citado como seu

³¹ Este documento em posse da Senhora Anna Luísa da Silva foi apresentado e protocolado no Cartório Joviano Aguiar na cidade de Diamantina, sob o número (? 9), na folha 43 do lote 02, 27 de junho de 1936 e registrado no nº 277 no livro 713 nas folhas de 342, pelo senhor Estevam Luis da Silva.

³² O sinal de interrogação aqui designará palavra ilegível nos documentos transcritos. Serão utilizadas reticências para grupos de palavras ilegíveis.

³³ O nome está ilegível.

³⁴ Arrego ou rogo significa que alguém assina o documento por aquele que não sabe ler e escrever.

³⁵ Documento apresentado e protocolado no Cartório Joviano Aguiar, Diamantina nº ? 9, na folha 43 do lote 2, 27/06/1936. E registrado no nº277, no livro 713, nas folhas 342. Diamantina, 27/06/1936.

esposo na lista nominativa descrita no Censo Provincial de 1831. Nesta lista, nomeia-se o marido de Anna como “Lino de idade de 22 anos que vive de mineiro”.

Note-se que no documento de compra e venda, o mesmo ocorre com o nome da mãe de Anna, que na lista era citada como a crioula forra Joana Gomes e no documento aparece o nome de Isabel. Talvez, Isabel Borges M. de Moraes³⁶ fosse segunda esposa/companheira de seu pai e o mesmo ocorra com o seu marido, já que na lista nominativa do censo afirma-se que Anna teria 15, anos em 1831, quando seria casada com Lino. Após 44 anos, Anna Ferreira Gomes talvez pudesse ter se casado novamente. Existe a possibilidade que Lino fosse um apelido do marido.

Não sabemos a condição étnica da senhora Alexandrina Maria de Lima, nem as relações que poderia ter anteriormente com a família Ferreira Gomes, ou se a compra do terreno foi motivada por relações interpessoais, sociais, ou por interesses comerciais com os Ferreira Gomes.

Em seguida há um documento no qual se depreende que seja testamento da Sr^a. Alexandrina Maria de Lima onde esta doa as terras de Espinho a Januário Lopes da Cruz.

Os dois textos abaixo transcritos reconstituem o processo de aquisição da parcela de terreno, depois que esta foi vendida pelos Ferreira Gomes à Sr^a. Alexandrina.

Digo eu Alexandrina Maria de Lima que sou uma senhora (...) desta parte que temos que compramos ao senhor José Vieira³⁷ e sua mulher Anna Ferreira Gomes. (...) Marido já falecido, livre (?) e como mostro pela segurança que (...) livre, já há uma livre, isto e o que mais houver ao Senhor Januário Lopes da Cruz, ficando este obrigado ao meu enterro, obrigado a quatro missas, duas pela minha alma e duas pela alma do

³⁶ Ver diagrama nº. 01da Família Ferreira Gomes.

³⁷ Aqui o sobrenome do marido de Anna Ferreira Gomes foi registrado como **Vieira** e não Pereira da Silva. Creio que se trata da mesma pessoa, devendo ter havido erro por parte daquele que redigiu o texto do testamento.

meu marido. Declaro também que tenho uma palavra entregue a meu (?) de duas vacas paridas que ficaria um bezerro destes para A. do Espírito Santo.

José Benedito Lopes,

Espinho, dezoito de dezembro de 1876,

Como este fidedíssimo amigo de Alexandrina Maria de Lima.

José Benedito Saraiva

Manuel (?)

Francisco Benedito Saraiva. Livro 7º, descrito as folhas de cinco de março no Cartório do Arraial de Dattas aos dois dias do mês de janeiro de 1877.

Escrivão de Paz e Polícia Moura.

Januário Lopes da Cruz foi citado como proprietário de terras em 1856, sob o nº. 80 nos registros paroquiais do Arquivo Público Mineiro, folha 45. Tratava-se então de pequeno ou médio proprietário na região de Gouveia quando herda o Sítio de Espinho da senhora Alexandrina.

Posteriormente, Januário Lopes da Cruz doa as terras para Pedro Alves Ferreira, no entanto, não existe no documento a data da doação nem o motivo pelo qual foi feita para uma pessoa a quem o doador chama no texto do documento de irmão³⁸.

Pertence o título acima e todo o distrito que lhe me concede ao irmão Pedro Alves Ferreira e eu Januário da Cruz por não saber ler nem escrever peço ao senhor João Martins de Oliveira que o faça por mim.

Gouveia, 29 (...).

É justamente aqui que se quebra a reconstrução da cadeia sucessória de propriedade do “Sítio” de Espinho, depois disso só se tem acesso ao documento onde herdeiros de Manuel Luiz da Silva, vendem ao

³⁸ Os documentos de venda de Espinho à Senhora Maria Alexandrina de Lima; seu testamento doando as terras a Januário Lopes da Cruz e por último a doação que este fez do terreno para Pedro Alves Ferreira constam todos em um conjunto de papel ao maço. Reaproveitaram as folhas e os espaços livres para ir sobrepondo novas informações sobre a propriedade daquele imóvel

primo Estevam: “uma parte de terras de cultura e campo de criar no lugar denominado Espinho”. Não foi possível reconstituir o processo pelo qual Manuel Luís da Silva, “o tio”, torna-se proprietário do “lugar denominado Espinho”. Existem informações esparsas obtidas pela memória que parecem evidenciar que este antepassado dos ocupantes atuais habitava em região próxima ao Sítio de Espinho.

Pode-se esquematizar então a cadeia dominial do Sítio de Espinho desde 1831, pela seguinte seqüência no tempo:

1790- Não há registros documentais da presença de negros no local, mas o sociólogo José Moréia de Souza infere, por seu conhecimento da região, que o Sítio de Espinho era habitado por negros nesta época.

1831-Lourenço Ferreira Gomes e herdeiros.

1875-Maria Alexandrina de Lima.

1876-Januário Lopes da Cruz.

?-Pedro Alves Ferreira.

?-Manuel Luís da Silva e herdeiros.

1925- Estevam Luís da Silva.

A família Luis da Silva.

Partindo da memória da neta do Senhor Estevam, Anna Luísa da Silva, localiza-se a presença desta outra família negra: os Luís da Silva, na mesma região de Espinho, provavelmente após a segunda metade do século XIX.

Como vimos anteriormente o período entre os anos de 1876 e 1925 se constitui em um lapso de tempo no qual os irmãos Carolina e Manuel Luis da Silva, "o tio", antepassados dos atuais membros da comunidade devem ter chegado à localidade em data desconhecida e ali, Manuel Luís da Silva torna-se proprietário do Sítio de Espinho. Os dados contidos na memória local não vão além, pois os mais velhos não diziam de onde tinham vindo. Contudo, há apenas um relato sobre uma cobra de chifres, do qual se infere que os filhos de Carolina lá habitavam desde a infância. Neste relato, os filhos de Carolina eram crianças e ficavam em casa enquanto ela iria trabalhar, mas também não se sabe onde esta trabalhava, se era preta forra, em fase de coartação etc.

Carolina trancava os filhos todos os dias ao amanhecer e lhes dizia que não deveriam abrir a porta para ninguém. Certo dia logo após a saída da mãe, as crianças ouviram um barulho estranho e o cantar de um galo. Alguma coisa balançava a porta fazendo barulhos estranhos. As crianças assustadas correram para a porta e perguntaram se a mãe estava de volta e tentava abrir a porta. Como não tiveram resposta olharam pelo buraco da fechadura e viram uma cobra imensa com chifres e com "crista de galo" empurrando com sua cabeça a porta. As crianças gritaram muito e começaram a rezar. Depois disso a cobra se afastou. No final do dia, quando Carolina retorna à casa e ouve o relato dos filhos, diz que foram salvos por Nosso Senhor e que aquela cobra era uma das mais perigosas que existem, pois imitam o canto do galo e forçam a porta para tentar entrar nas casas.

A informante acrescenta outros comentários que evidenciam que na memória local os ancestrais não falavam diretamente de possíveis relações com "o escravidão".

O pessoal mais velho não sei, porque eles não explicava nada pra gente não, nada, nada...

Sei que os três (os filhos de Carolina) era nascido e criado aqui, mas o Manuel Luís e a Carolina eu não sei se era daqui não. Vamos começar do princípio que eu sei: então a primeira casa que ele foi nascido, era de capim, tinha as mangueiras, eu posso te mostrar o lugar então.

Naqueles tempos muita gente era da mata. Tinha o povo da mata que não dizia de onde era família deles.

Questionada onde se localiza a mata, a informante responde que não sabe ao certo. Que a mata eram os lugares distantes, como Carangola, Congonhas do Norte.

Outro informante, a respeito da origem da comunidade, diz que *“(...) não, ninguém sabia nada. Minha mãe não sabia nada. O que a Anna sabe minha mãe não sabe. Que a Anna ouviu aquilo quando era menina, ainda”*. Assim, as informações prestadas por Anna Luísa da Silva são valiosas para este trabalho, como as de uma pessoa que manteve consigo, não se sabe por qual processo, momentos e fatos da história da comunidade, contadas somente por ela e não por outras pessoas de sua geração. Este é um aspecto que pode ser aprofundado por outro pesquisador ou em pesquisa futura.

Dona Anna afirmou recentemente que “os antigos” nunca falaram se haviam sido escravos. “Não sei se meu avô tinha sido escravo, ele nunca falava desses assuntos”, ou ainda:

“Os velhos se sentavam para conversar sozinhos e ai de quem colocasse a cara na porta da cozinha... Só quando eles chamava, ai a gente tinha de sentar caladinho para ouvir as histórias.”

Ainda assim, depreende-se da narrativa sobre o cacho de bananas, a ser exposta no capítulo seguinte, que Espinho igualmente era

um lugar de convergência de negros de origem escrava.

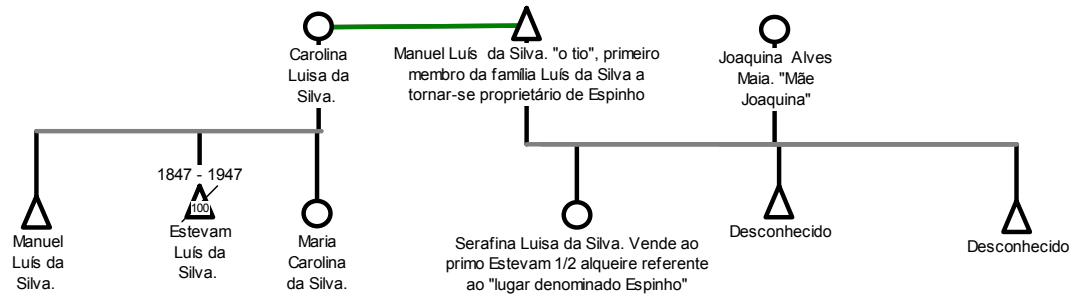
A memória social sobre a escravidão é sempre referida como algo externo, remoto. D. Anna conta que Estevam, seu avô, quando trabalhava com tropas passava às vezes pelo “curral de prende escravos”. O “curral de prender escravos” ficava próximo à cidade de Congonhas (Congonhas do Norte). E o mesmo ocorre em relação à memória da senzala que era um lugar espacialmente distante, embora houvessem senhores e escravizados em localidades muito próximas.

“a entrada era muito larga, dava pra passar dois cavaleiros montados no cavalo, eles prendia assim com umas coisas de ferro, parecia algema(..) eles ficavam lá”.

Hebe Castro Mattoso empreendeu pesquisa em 1997 sobre gênero, família e etnicidade, quando consultou depoimentos de descendentes de libertos no Brasil no período de 1888-1940 e constata que as primeiras gerações de descendentes de escravizados, em geral, negam uma ascendência escrava em suas famílias.

Diagrama 02³⁹ - Primeiros membros da família Luís Silva a habitar a região de Espinho: famílias dos irmãos Carolina e Manuel Luis

³⁹ O Senhor Estevam Luis da Silva foi tomado como ‘ego’ desta pesquisa e também no diagrama, por esta razão está em destaque a data de seu nascimento e falecimento, também com a intenção de reforçar a duração de uma longa vida de luta por tornar-se um proprietário negro.



Segundo os informantes, a atual comunidade de Espinho teve origem com dois irmãos, Carolina e Manuel Luis, sua esposa e respectivos filhos.

Manuel Luís Silva, irmão de Carolina, aqui denominado "o tio", é uma personagem muito importante. Apesar da escassez de dados sobre ele, infere-se que este foi "dono" do terreno de Espinho em determinado período de tempo entre os séculos XIX e XX. Não foi encontrado nenhum documento com seu nome, como proprietário de terras, somente se encontrou referência ao seu nome enquanto proprietário, no documento de venda do terreno por sua herdeira, a filha Serafina, a Estevam Luis da Silva em 1925.

Manuel Luís, "o tio", é o primeiro membro da família Luís da Silva a tornar-se proprietário do Sítio de Espinho, trabalhava na roça e dele se diz que era um homem "muito mau", "talvez feitor de escravos". De sua esposa, não consegui referências mais detalhadas além do nome Joaquina Alves Maia, "Mãe Joaquina" e da filha Serafina Luísa da Silva. Pelo relato sobre Serafina, (no próximo capítulo) infere-se que havia outros filhos de sexo masculino, dos quais não se recuperou os nomes.

Sobre Manuel Luis Silva (o tio) um descendente direto do sobrinho homônimo disse:

"Ele tem as características daquele (...) é (...) Filho de escravo com senhor de engenho e que era capataz; então, as características dele era daquele que mandava lá nos negros e mesmo que não tenha vivido essa

época de escravos e quem sabe até ele viveu e aquilo, veio trazendo aquilo”.

Nas pesquisas empreendidas por mim nos registros de batismo, casamento e óbitos na Arquidiocese de Diamantina, nas cidades de Gouveia e Diamantina não encontrei nenhum registro sobre este senhor, sobre sua esposa ou sobre sua irmã. Cumpre-se, porém, informar que alguns livros de registros foram perdidos e extraviados.

Ao examinar as listas do Censo Provincial de 1831, encontrei no registro do fogo número 10 do sétimo quarteirão da Freguesia de Gouveia, a indicação de que um Manuel, crioulo forro, idade de (ilegível), casado e sua mulher Joaquina, crioula forra idade de 42 anos vivem de suas roças e moram na Ponte de José Pinto, junto com João, crioulo forro de idade de 30 anos, solteiro. Não há referências à naturalidade destes sujeitos como se encontra em alguns casos desta mesma listagem. Na listagem dos quarteirões de Gouveia da época, Ponte de José Pinto era uma fazenda. Supõe-se que os denominados crioulos forros lá viviam com a permissão ou conhecimento de outrem.

A região do Sítio de Espinho é a mesma da Ponte José Pinto, onde moravam os crioulos forros Manuel e Joaquina - o sétimo quarteirão da Freguesia que “divide com o sexto e vai seguindo pelo Rio Cachoeira e pela parte de (?) faz divisa com o quarteirão do Indriquicé ao que se segue”.

Ao falar sobre o dono da única roda de farinha da região antes de seu avô construir a sua própria roda, a informante diz:

Então o moço que morava do outro lado era o dono da roda. Esse Benedito que morava onde que o Tio Manuel Luís morava, depois esse Benedito vendeu o pedaço de terra pro Manuel Egídio⁴⁰ (Luís?), né?

⁴⁰ Muitas vezes, D. Anna cita um senhor, Manuel Egídio, como se fosse a pessoa Manuel Luís. Há um Manuel Egidio Dubois que assina como testemunha na venda de um dos terrenos cuja documentação está em posse da família Luís da Silva.

Em outro momento, a informante fala sobre a vacância de um lugar habitado por Manuel Luís Silva:

(...) Esse Raimundo Pinto morava lá onde é que é que o Manuel Luís morava, e esse Manuel Luís morreu e lá ficou sem ninguém morar, então o Raimundo Pinto ficou sendo o dono de lá, né?”

Nesta fala, D. Anna cita uma pessoa que tem o mesmo nome dos proprietários da Fazenda da Ponte de José Pinto⁴¹, onde morava Manuel, crioulo forro, citado no Censo de 1831. Isto reforça minha proposição de que se trata do ancestral dos Luís Silva. Há ainda hoje uma localidade próxima a Espinho chamada Inácio Pinto a qual muitas pessoas chamam de Espinho debaixo.

Creio que os crioulos forros citados como moradores do fogo 10 do sétimo quarteirão da Freguesia de Gouveia sejam dois dos ancestrais da família Luís Silva, irmão e cunhada de Carolina. Embora não sejam declarados filhos do casal neste Censo, sabemos que Manuel Luís e Joaquina eram os pais de Serafina, sua herdeira que vendeu ao primo o terreno de Espinho em 1925.

D. Anna, ao relatar a vida de seu avô, Estevam, conta que este antes de “prosperar” buscava mantimentos na casa do tio Manuel Luís.

então ele foi na casa do tio dele do outro lado do córrego pegar mandioca(...)”.

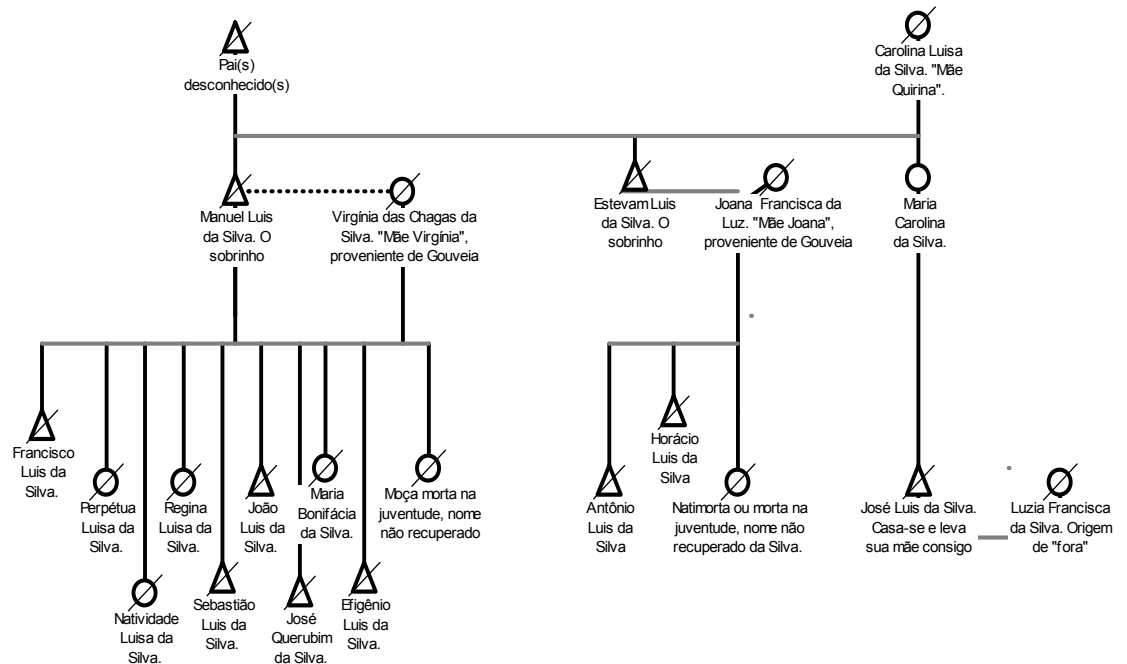
“Deus ajudou que já começou que foi prosperando umas plantazinha e que não precisou ir buscar mais mantimentos na casa do tio dele (Manuel Luís). Daí plantou mandioca, muda de cana, Deus ajudou que ele foi possuindo alguma coisa, né?”

⁴¹ Ver tabela com os quarteirões da Freguesia de Gouveia no período nas páginas 97 e 98.

Souza (1999) e Cortês (1988) afirmam que muitos dos escravos alforriados por alforria gratuita, ou seja, alforriados sem ônus para o próprio escravo, aconteciam em geral depois dos quarenta anos. Neste ponto é importante salientar ainda que “a maioria dos libertos e libertas não havia ganhado a manumissão, como diziam seus moribundos senhores, mas haviam conquistado essa nova condição”(PAIVA, 1994, p. 04).

Carolina, a irmã de Manuel Luis, também conhecida como “Mãe Quirina”, vivia na localidade acompanhada de três filhos: O primogênito Manuel Luis da Silva (homônimo do tio), Estevam Luis da Silva e Maria Carolina Luísa da Silva.

Diagrama 03 - Primeira e segunda gerações de descendentes de Carolina Luisa da Silva.



A mãe de uma informante, tida como a senhora mais “antiga” da comunidade e que se casou com um dos filhos de Estevam, disse que conheceu “Mãe Quirina” já “bem velha”, com os cabelos “branquinhos”, que ela nunca parava de trabalhar, saía bem cedo com o enxadão para capinar e plantar em algum lugar; até que um dia, Estevam, seu filho, foi buscá-la na roça porque já estava muito idosa. Segundo a informante, ela voltou à casa, reclamando muito. Entrou em seu quarto de onde nunca mais saiu. As pessoas da família lhe levavam comida, bebida e todo o necessário até sua morte.

A filha desta, Maria Carolina, teve apenas um filho e mudou-se para outro local junto com seu filho após o casamento deste.

Se sobre Manuel Luís “o tio”, temos algumas informações referentes à composição de sua família nuclear, não existem na memória local, referências ao(s) pai(s) dos filhos de Carolina - “Mãe Quirina”. Não

foi encontrado registro de escrava, agregada, forra ou pessoa livre com o nome de Carolina, como alguns trechos da lista que disponho estão ilegíveis não se pode afirmar com certeza se Carolina era ou não moradora de Gouveia na época ou se veio de outro lugar. O parentesco com Manuel Luís, "o tio", também poderia ser simbólico e não consangüíneo, poderiam ter se conhecido em cativo ou ainda ter vivenciado outro tipo de relação, mas no momento reconstruir qual o tipo de relação seria apenas um exercício especulativo.

Percebeu-se que as informantes questionam o fato de Carolina ser "mãe sozinha". Muitas questionam como seria possível esconder, e por que, o nome do pai de seus filhos, já que nenhum deles jamais mencionou o nome dos pais para seus descendentes diretos. Uma senhora sugeriu a seguinte explicação: "Eu acho que ela conseguiu se libertar e de algum jeito os filhos também, mas não o marido". Esta frase é de uma riqueza muito grande, pois ao se questionar a situação civil de Mãe Quirina, se torna evidente trechos da memória local sobre a escravidão quase sempre negada.

Mattoso (1997) encontra situação semelhante em uma pesquisa feita sobre memória do cativo onde a grande maioria dos entrevistados-descendentes de libertos- não sabia determinar o nome dos pais de seus ascendentes somente o nome das mães.

Queiroz et alli em estudo sobre a chefia familiar feminina, também baseada nos dados 1831/1832, informa que na Província de Minas Gerais, 16,80% das famílias eram chefiadas por crioulas, e 26,85 por mulheres brancas. É interessante notar que os autores percebem que o formato das listas nominativas do Censo de 1831 impossibilita a observação mais acurada das famílias escravas.

Uma das razões do número de chefias femininas nos lares seria a migração masculina para área das lavouras. Contudo, deve-se ficar atento no que diz respeito às famílias chefiadas por "crioulas", uma vez que a condição de liberta poderia indicar que o(s) pai(s) de seu(s) filho(s) continuasse(m) em cativo.

Outro dado que nos interessa, pois, lança luz sobre a família de Carolina, refere-se ao fato de que a pesquisa de Queiroz et alli revelou que

o maior grupo de mulheres, segundo o estado civil, é o de solteiras, perfazendo um total de 51%, seguido pelas viúvas com total de 41%, e finalmente, as casadas com apenas 8%.

Já em Gorender (1978) e Paiva, (2001), verifica-se que nos contingentes de pretos e pardos livres há predominância significativa das mulheres. Acredita-se, assim como Gorender apregoa, que as possibilidades de alforria entre as mulheres escravizadas eram superiores às dos homens escravizados, através do concubinato ou casamento com homens livres, além é claro, da possibilidade de coartação.

No caso específico de Gouveia, percebem-se, após a leitura dos dados do Censo de 1831, que na região as uniões legalizadas ou consensuais se davam em geral dentro dos mesmos grupos étnicos, havia uma preferência endogâmica nos estratos étnicos. Os pardos em geral uniam-se somente aos pardos. Negros de origem africana geralmente se casavam com negras africanas e, crioulos com outros de seu grupo étnico. Existiram uniões inter étnicas, em menor número neste período.

José Moreira de Souza (2003), autor do primeiro livro sobre a história do município, expõe a existência de escravos casados com mulheres forras no distrito de Gouveia, e escravos proprietários de escravos, a partir da análise de documentos da época, tais como testamentos⁴², sabe-se que isto foi fenômeno em todo o país.

Outra personagem relevante na construção do sujeito negro proprietário é Estevam Luis da Silva filho de Carolina. Estevam comprou sozinho a maior parte dos terrenos que compõem hoje o território da comunidade de Espinho atual⁴³.

Até o momento não encontrei pessoa que saiba reconstituir relatos da vida de Manuel Luis, irmão de Estevam, com a mesma clareza e

⁴² Ver Souza, José Moreira de. *Gouveia e seus Mitos*. Ed. do autor: Gouveia. 2003. Em especial trechos do testamento de Bernardo Fonseca Lobo, descobridor oficial dos diamantes na região de Diamantina.

⁴³ Nos documentos transcritos há apenas um que mostra que a compra da parcela de terra em conjunto: Manuel Luis e Estevam Luís da Silva compraram por 35\$000,00 Réis uma parcela de terreno na região de Veludo. A memória não recuperou se Manuel Luis, seu irmão comprou outros terrenos sozinho.

riqueza de detalhes como feita por D. Anna, neta primogênita de Estevam. Esta afirma que Manuel Luís⁴⁴ era o filho mais velho de Carolina, e por esta razão, ele é quem ficava com o dinheiro ganho no trabalho. Os irmãos trabalhavam como tropeiros pelo sertão, inicialmente a serviço de terceiros, e posteriormente vendendo os produtos plantados no território adquirido mediante compra. Ocasionalmente faiscavam no garimpo. Mas no início na juventude Estevam trabalhava por comida em uma fazenda em Palmital, hoje região de Datas, município vizinho.

⁴⁴ A documentação transcrita confirma os relatos de D. Anna Luisa da Silva.

Diagrama 04- 1ª geração de descendentes de Manuel Luís da Silva, “o sobrinho”.

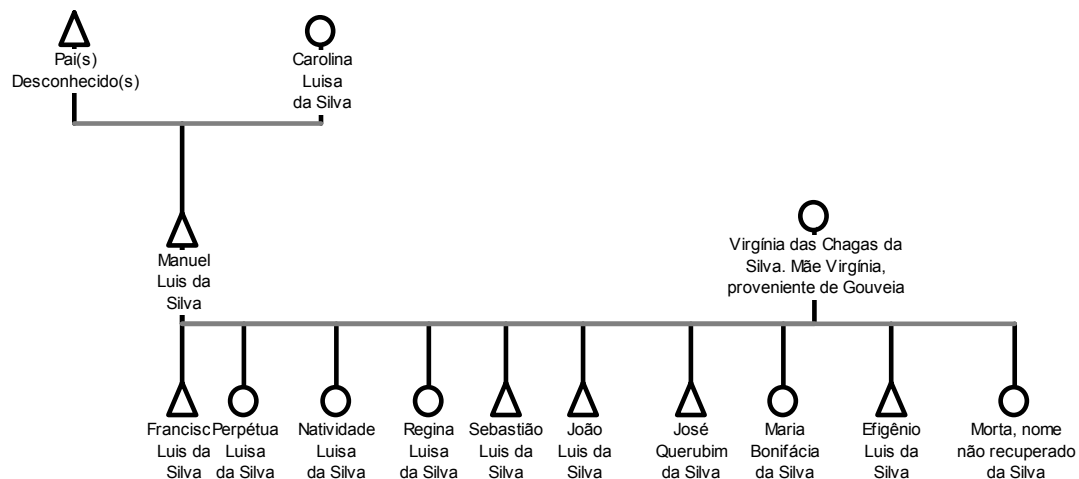


TABELA 04 - Filhos de Manuel Luís “o sobrinho” e seus respectivos cônjuges

1-Francisco Luis da Silva	Querubina Flor- Proveniente da “Fazenda”
2-Perpétua Luisa da Silva	José Pedro Pinto
3-Natividade Luisa da Silva	Solteira
4-Regina Luisa da Silva	Joaquim Neves Pinto
5-Sebastião Luis da Silva	Solteiro, morreu de sarampo
6-João Luis da Silva	Ana Batista- origem Palmital Cachimbo
7-José Querubim da Silva	Jurdelina Pereira da Cruz
8-Maria Bonifácia da Silva	Solteira
9-Efigênio Luis da Silva	(Maria?) Lourdes Ferreira- origem Cachimbo
10-Natimorta ou morta ainda menina/jovem, nome não recuperado.	_____

A numerosa segunda geração de Manuel Luis da Silva “o sobrinho” aparece abaixo e nos diagramas das páginas seguintes:

Diagrama 05: Filhos de Francisco, netos de Manuel Luis Sobrinho

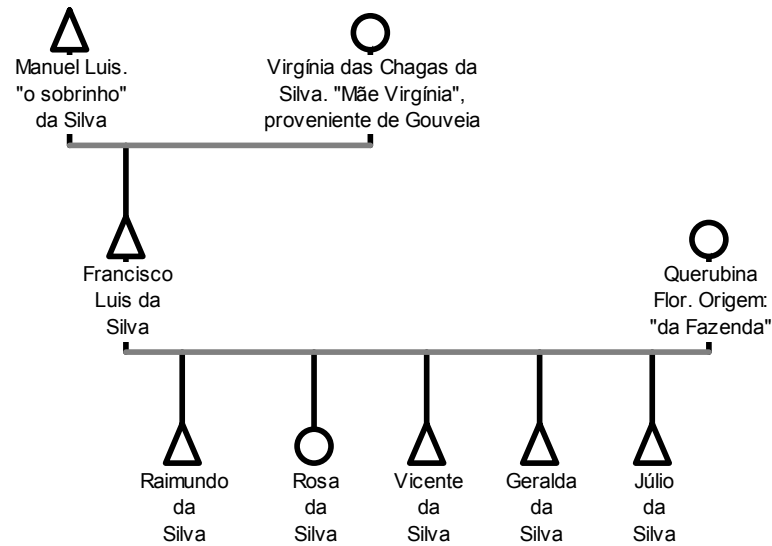


Diagrama 06 - Filhos de Pérpetua Luisa da Silva, netos de Manuel Luís, o “sobrinho”.

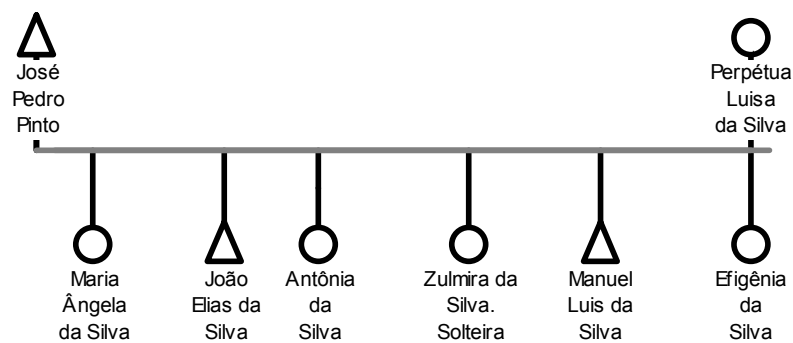


Diagrama 07 – Filhos de Regina Luisa da Silva, netos de Manuel Luis o “sobrinho”.

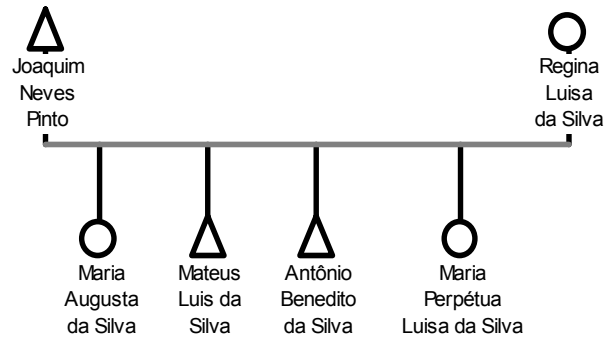
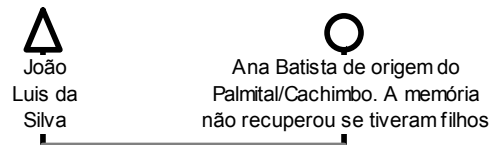


Diagrama 08 - Matrimônio de João Luis da Silva filho de Manuel

Luis



Estevam Luis da Silva, tomado como uma das principais personagens no processo de construção do sujeito negro proprietário, viveu, segundo seus descendentes, até dias antes de completar os cem anos, tendo falecido provavelmente em 1947 (ou 1948, reconsidera D. Anna). Considerando-se que esta informação corresponda à realidade Estevam deve ter nascido entre 1847 e 1848 - cerca de vinte e quatro anos antes da promulgação da Lei do Ventre Livre. Sua liberdade antecipada é um ponto central na conquista de sua propriedade. Fez sua trajetória de vida passando de tropeiro a proprietário. Embora afirme que tenha nascido livre, era negro e pobre, sabia ler e escrever⁴⁵.

No artigo *Negociantes e Tropeiros em um Território de Contrastes - O Setor Comercial de Minas Gerais no Século XIX*, Godoy, Rodarte e Paiva, afirmam que o setor de faiscação de ouro e diamantes era a forma de sobrevivência mais acessível aos ex-escravos do setor, crê-se, porém que outros ex-escravos de outros setores, arriscavam-se na empreitada. Há um relato sobre Estevam ter encontrado uma pedra de diamante muito grande, isso referenda a idéia de que na região de Diamantina, muitos exerciam a mineração como uma atividade paralela a outras.

No mesmo artigo Godoy, Rodarte e Paiva, mais uma vez recorrendo às listas nominativas do censo 1831/1832, afirmam que o setor comercial era o que menos empregava em Minas Gerais e apresentam a escassez do meio circulante, a larga vigência do escambo e a ubiqüidade da produção de gêneros básicos de subsistência como fatores que explicam este fato. Havia algo em torno de 50 habitantes para cada comerciante (GODOY, RODARTE; PAIVA, p. 07).

A atividade comercial nas cidades era a que possuía maior número de livres e menor número de escravos, entretanto o comércio de tropa era o setor comercial que mais se utilizava de mão de obra

⁴⁵ Tive acesso a cadernetas de um dos filhos de Estevam Luis da Silva no qual este senhor fazia uma espécie de livro caixa das tropas e de suas dívidas pessoais, além de relatar alguns eventos ocorridos na comunidade. Este fato é interessante porque temos a informação de que o número de analfabetos em Gouveia no período era elevado. Souza, 2003. Observem-se as declarações dos "arrogos", nos documentos de compra e venda apresentados neste capítulo.

escravizada e de mestiços livres. Nas tropas estes respondiam por trabalhos cotidianos de condução e trato de animais, carregamento e descarregamento das mercadorias nos ranchos e outras atividades que requeriam dispêndio de esforço físico. Em geral, no desempenho destas atividades ombreavam trabalhadores livres e mão de obra escravizada. Caso os irmãos Luís da Silva já fossem livres, como tudo o indica, no período no qual Estevam trabalhou em uma fazenda da região de Palmital em troca de couve com angu de farinha, mantiveram contato direto com pessoas escravizadas.

Os autores esclarecem que em geral os tropeiros eram solteiros, suas atividades eram de alta itinerância e insalubridade, constantes deslocamentos faziam com que o número de solteiros fosse bem maior. Isso poderia confirmar o porquê de Estevam ter se casado oficialmente após os 50 anos⁴⁶. O registro de seu matrimônio consta no Livro de Registros de Matrimônios do ano de 1901, tendo sido realizado na Matriz de Gouveia. D. Anna afirma que seu pai, o primogênito do casal, nasceu em 1902.

Souza (1993) expõe que havia uma estratificação étnica na região diamantífera, baseada no controle do “real interesse”, em relação a exploração do ouro e diamante. Para Souza as relações espaciais no período são determinadas pela estratificação étnica e regidas pela ambigüidade uma vez que o empreendimento mercantil, ao instituir a colonização, deveria definir a diferença entre branco possuidor, e outros despossuídos, mas a mesma colonização se complexifica ao indicar um lugar subalterno para os brancos despossuídos.

Este autor continua problematizando a questão, relevante para a nossa análise, de que a simples posse da terra não garantia mecanicamente a condição de possuidor, mesmo com todas as cartas de sesmaria e morgadios com extensão de léguas. Para este autor, o branco subalterno é a chave da incógnita. Já que as Minas atraíram toda sorte de pessoas das mais diferentes condições, a pura estratificação estamental

⁴⁶ Tomo como referência a informação de Dona Anna Luisa da Silva que seu avô havia nascido em 1847.

se subverte. (SOUZA, 1993, p. 45).

Acredita-se que se o branco subalterno possa ser a chave da incógnita, o preto livre, aquilombado ou forro, seja um complicador da equação. Tanto a leitura dos dados do censo de 1831, quanto a leitura de Gouveia e seus Mitos nos mostram que a região de Gouveia no século XIX, era formada em sua maioria por pardos, mulatos, cabras e pretos forros, além dos escravizados. A população branca é estatisticamente inferior como ocorria em outros locais do país no mesmo período.

Lendo-se as listas do Censo de 1831 para a Freguesia de Gouveia, notou-se que há um número considerável de pardos, pretos forros, crioulos e cabras como proprietários de terras. Como a lista disponível apresenta algumas folhas ilegíveis foi impossível proceder cálculos estatísticos mais formais, contudo pôde-se inferir da análise das páginas com dados legíveis, que havia uma quantidade considerável de não brancos como pequenos proprietários de terras, sobretudo na categoria dos pardos⁴⁷.

Somado a estes fatores, Souza (1993) também expõe toda uma série de situações sociais sobrepostas e conflitantes na região de Diamantina do século XIX. Por exemplo, os brancos pobres, com pouco volume de escravos ou são obrigados a viver de sua profissão e tem terrenos que não chegam a ser medidos em léguas, têm medidas inferiores a alqueires. Em geral estes pequenos e médios proprietários não sabem ler ou escrever. Os documentos transcritos evidenciando a cadeia sucessória do terreno do Espinho atual bem mostram esta realidade nos “arrogos”.

Assim, é que se deduz que a situação do negro esteja nas margens dessa realidade social tão conflitante. Presume-se que sua situação seja em alguns casos, igual ou em sua maioria inferior a dos brancos pobres, já que a situação étnico-racial é um agravante.

⁴⁷ Faria esclarece que primeiramente o termo pardo era utilizado para designar a terceira geração de africanos: 1-africano; 2-crioulos; 3-pardos. Somente em meados do século XIX, pardo passa ser utilizado com sentido de cor (FARIA 1998, p. 307). Souza afirma que o termo cabra referia-se a miscigenação do branco ou negro com indígena. (1993, 2003).

Os dados do Censo de 1831 para a Freguesia de Gouveia parecem ainda confirmar dados levantados por Paiva (2001), de que em sua maioria, os forros das Minas, fossem africanos, crioulos ou mestiços permaneceram nas vilas e arraiais onde moravam, trabalhavam e estabeleceram relacionamentos de variada espécie com outros forros, escravos e livres e que, em geral levavam uma vida pacata. Não intentavam promover profundas alterações no mundo escravista a despeito do temor das elites.

Tratava-se de libertos vivendo em uma sociedade escravocrata, onde era preciso enfrentar o estigma de sua condição anterior. Possuir escravos, por exemplo, era um sinal de “adaptação” à lógica do sistema vigente, uma estratégia para afirmar-se socialmente.

Reconhece-se o fato de que muitos negros, pardos, crioulos, cabras, etc. uma vez libertos, conseguiram ascender economicamente tal como exposto por Oliveira (1988), Souza (1993), Paiva (1999; 2001) e Silveira (2001) entre outros, mas deve-se considerar também que a ascensão econômica não significava uma ascensão social como aquela possível ao branco pobre da época. Todos os autores citados demonstram como os negros libertos lutaram para se adequar à norma vigente da sociedade livre e a despeito disso, toda a dificuldade e preconceito que encontraram para tal.

O terreno do “lugar denominado Espinho” referido aqui como Sítio de Espinho é adquirido por Estevam Luís da Silva em 1º de agosto de 1925.

Abaixo trecho do documento de compra do “lugar” de Espinho por Estevam:

Dizemos nós abaixo assinado José Alves Diamantino e minha mulher Serafina Luiza da Silva, que somos senhores e possuidores livres e desembargados de ônus ou hipoteca de uma parte de terras de cultura e campo de criar no lugar denominado Espinho, deste Arraial de Gouveia, digo distrito de Gouveia, município de Diamantina, estado de Minas Gerais, cuja parte em comum com outros herdeiros comporta ½ alqueire da planta e adquirimos por herança de nossos finados sogros e pais Manuel Luiz da Silva e Joaquina Alves Maia e como nesta data

resolvemos vender, vendemos e de fato foi vendida. Temos ao senhor Estevam Luiz da Silva pelo preço e quantia de Cem mil réis que recebemos em dinheiro corrente em mãos de nosso comprador a quem cedemos e transferimos todo direito de ação, posse juz e domínio que tínhamos na referida parada, podendo gozar com ócio o que de hoje em diante fica sendo. E para seu documento mandamos passar este que assinamos com as testemunhas Elizardo de Azevedo Coimbra e Augusto Candido de Almeida,

Gouvêa, 1º de agosto de 1925.

José Alves Diamantino

Serafina Luísa da Silva

Testemunhas

Elizardo de Azevedo Coimbra

Augusto Candido de Almeida.

É interessante registrar também que José Alves e Serafina são personagens de duas narrativas mítico-históricas da comunidade: o mito do cacho de bananas e a história de Serafina⁴⁸.

Do primeiro, diz-se que era conhecido como Zé Rufado e que chegou não se sabe de onde, à comunidade. Cortou um cacho de bananas no quintal de Estevam e procurou um lugar para se esconder. Dormiu de cansaço e quando acordou as bananas já haviam amadurecido. Casou-se posteriormente com Serafina, segundo uma informante, devido a um arranjo de seu irmão, já que a moça apanhava muito do pai. Serafina era filha de Manuel Luís, aqui alcunhado de “o tio”, já que o sobrinho, filho de Carolina, também recebeu o mesmo nome.

Talvez o nome José Alves Diamantino seja um indicativo da proveniência de José Alves, uma vez que alguns escravos, quando não adotavam o sobrenome de seus senhores, adotavam o nome do lugar onde nasceram, onde viveram por mais tempo, etc.

Mas o fato é que tanto ele, quanto Serafina, mesmo em 1925,

⁴⁸ Ambos no próximo capítulo.

declararam-se “senhores e possuidores livres e desembargados”⁴⁹. Logicamente que a linguagem jurídica pode sugerir outras interpretações, no entanto, para o caso de negros constantemente submetidos ao preconceito, em nosso país, ser “senhor e possuidor, livre e desembargado” pode representar ainda mais: eram proprietários, senhores de seu terreno, herdeiros de “seus finados sogros e pais”. Desse modo, percebe-se que a comunidade tornou-se proprietária das terras, aos poucos, com o esforço de seus integrantes. D. Anna, neta de Seu Estevam, não sabe afirmar como o irmão de Estevam, Manuel Luís “o sobrinho” contribuiu para estas aquisições, já que era o filho primogênito e era quem recebia pelo trabalho dos dois, quando tinham alguma empreitada em tropas, quando jovens e solteiros.

Então eles dois foi crescendo, já deu pra trabalhar, então ele (o avô Estevam) foi trabalhar numa fazenda aqui chamada Palmital (...); e o trato era como diz então, era couve com angu de farinha.

Em outro momento, D. Anna conta que seu avô estava fraco de tanta fome, mesmo trabalhando, e que seu primeiro patrão colocava o trato de couve com angu de farinha primeiro no chão e depois dentro de um cocho e a comida estragou e Estevam então resolve ir para casa e procurar uma tropa na qual trabalhar.

“E todo dia a comida deles era couve com angu de farinha (..) então deu

⁴⁹ Motta, em estudo sobre um conflito agrário ocorrido no município de Paraíba do Sul, Rio de Janeiro, envolvendo um grande fazendeiro e um posseiro, na segunda metade do século XIX, acredita que definir *senhor e possuidor*, significa compreender que, para os fazendeiros, tal denominação “implicava a capacidade de exercer o domínio sobre as suas terras e sobre os homens que ali cultivavam (escravos, moradores e arrendatários). Implicava ser reconhecido pelos seus vizinhos como um confrontante. E relacionava-se também à possibilidade de expandir suas terras para além de suas fronteiras originais, ocupando terras devolutas ou apossando-se de áreas antes ocupadas por outrem”. Mota, 1996, pp-37. Em outro estudo Motta (2005) explica que ao final do século XIX, havia dois tipos de possuidores: os que requeriam oficialmente um terreno junto aos órgãos competentes e o posseiro que já ocupa o terreno e é obrigado a regulamentar sua situação com o Estado após a regulamentação da Lei de Terras em 1854.

uma tempestade de saraiva e derrubou as folha de couve tudo no chão, então eles apanhou as folhas de couve e botou tudo num cocho e encheu d'água... E esse negócio virou uma catinga que couve fede muito né, e aí e meu avô pelejando pra ele dá eles. Ai um dia meu avô falo ô patrão eu vou chega lá em casa hoje. E ele chegou em casa e falou:

-Ô mamãe, eu não vou trabalhar no Palmital mais, que eu não to agüentando, a fraqueza tá demais. Tem um moço em Datas que vai levar (esqueci o nome dele...) tá levando uma turma ai pra mata, eu podia ir com ele?

E ela falou:

_Ô meu filho eu não te mando, mas se você quiser ir...

Ah! Mamãe eu preciso pagar esse terreno, meu irmão não ajuda.

E eles falava ajustar, então o moço ajustou esses trabalhadores e eles foram pra mata.

E, lá ele foi ganhando estes trocadinho, ele falava tanto mais a gente não lembra o preço.

Tinha uma mexida de uma tal pataca(...) Tinha uns tais vintém. Esses eu cheguei até ver, era uma prata assim de bronze. Tinha de 1 vintém, 5 vintém, 10 vintém (...)

Bom, aí foi recebendo esse dinheiro e mandando pra mãe dele ir pagando o terreno e aí Deus ajudou, ela acabou de pagar e escreveu pra ele que ela tinha terminado de pagar o terreno.

Ele responde: _ ta bem, mamãe, então agora eu vou ganhar um dinheirinho mais pra nós poder ir cuidar da lavoura (...).

E ela pelejou com ele para arregaçar a barra da calça que tinha muita lama e mandou botar o pé num toco e ele não agüentava, de tanta fraqueza.

E foi com esse dinheiro que ele ganhou na mata que ele comprou este terreno aqui debaixo ("...").

No relato acima, somos informados que Estevam Luis Silva trabalhava em uma fazenda e recebia comida em troca do trabalho, posteriormente somos informados que Estevam começa a trabalhar em tropas.

Dona Anna afirma que Estevam comprou os terrenos sem a ajuda do irmão e por isso estes ficaram em seu nome e o avô permitia que seu irmão mais velho morasse em Espinho com seus familiares.

Porém, vê-se no documento sobre o primeiro terreno comprado na região de Veludo, área rural próxima ao Sítio de Espinho atual, que a venda é feita a Manuel Luis da Silva e seu irmão, Estevam Luis da Silva. Que tipo de negociações, tensões e outras circunstâncias familiares se interpuseram entre os irmãos, é difícil de reconstituir nos dias de hoje, já que a neta do Sr. Estevam enfatiza constantemente que as compras foram feitas apenas por seu avô. Na comunidade atual, encontramos descendentes de ambos os irmãos. Pelos diagramas de parentesco percebe-se que Manuel Luis deixou uma descendência maior.

Quando efetuou a primeira compra de terreno em seu nome, Estevam também o compra em Veludo, próxima ao sítio de Espinho.

Através de outros documentos sob a guarda de D. Anna Luisa da Silva foi possível reconstituir o acesso da família Luis da Silva a parcelas de terrenos na região de Veludo. Os dois terrenos foram vendidos aos Luís Silva por pessoas do mesmo sobrenome, o que leva a crer que eram herdeiros de um terreno maior. Até hoje existe uma fazenda chamada Fazenda Veludo de Cima naquela região, além de uma localidade rural como Espinho atual e outras, chamado de Veludo.

Na área de Veludo são localizadas duas parcelas de terra adquiridas mediante compra: a primeira adquirida pelos irmãos Manuel Luis da Silva, "sobrinho" e Estevam Luis da Silva e a outra adquirida apenas por Estevam Luis da Silva.

Em relação à primeira parcela de terra comprada em Veludo não se reconstituiu uma cadeia sucessória propriedade como em relação ao Sítio de Espinho, mas foi possível encontrar quem eram os antigos proprietários da parcela compradas por Estevam.

Trechos de todos documentos revelam que a compra foi feita nos moldes exigidos por lei. Os documentos referentes aos terrenos da região de Veludo foram "lavrados" em cartório em Datas, município vizinho à Gouveia, mas na época região de Gouveia. A primeira parcela de terra, compradas por Manuel Luís da Silva e seu irmão Estevam Luis da Silva, foi adquirida em 1888, em compra feita ao senhor Fernando da Rocha Brandão e esposa, pelo valor de trinta e cinco mil réis, e compreendia terras na região de Veludo.

Nos documentos consta que os títulos das terras envolvidas na ação de compra e venda encontram-se “junto” (expressão utilizada na época com o mesmo significado de anexo), porém não se encontrou este documento “junto” que deve ter se perdido. Seu texto diz assim:

Digo eu e minha mulher que entre os bens que possuímos livres e desembargados e bem assim as terras constantes do título junto que vendemos ao Senhor Manuel Luís da Silva e ao irmão Estevam Luís da Silva pelo preço acima declarado de trinta e cinco mil Réis cuja quantia recebemos e para sua segurança agora das mesmas terras que consta do título mandamos passar pelo escrivão de paz do distrito de Datas, Augusto Sandro de Moura.

E rogo de minha mulher se assina Luis Ivo José da Silva Palhares.
Testemunhas em Dattas, 19/10/188850

Arrogo do Senhor Fernando da Rocha Brandão e sua mulher senhora Joaquina Norberta

Barros Brandão

Ivo José da Silva Palhares

Virgínia dos Santos Rodrigues

Manuel Egydio Dubois.

Sobre o terreno comprado em 1899 por Estevam na mesma região, sabe-se pelos documentos, que foi vendido pelo casal Carlos da Rocha Brandão e Maria Timótea Brandão pelo valor de trinta mil réis. Ao que parece, os antigos proprietários das duas parcelas pertenciam à mesma família, dado o mesmo sobrenome e por terem vendido terrenos na mesma região. Possivelmente, fossem herdeiros de um terreno maior, como foi dito acima. Também aqui, encontram-se proprietários que necessitam que alguém assine por eles, o “arrogo” de terceiros por não saberem ler ou escrever.

⁵⁰ Registro Especial do documento apresentado e protocolado Sob o nº312 as folhas 40 Cartório Joviano de Aguiar, segundo escrivão de Ofício em Diamantina, 03/06/ 1936 por Estevam Luis da Silva.

Eis o texto do documento referente a compra da segunda parcela⁵¹ de terra na mesma região (Veludo) comprada por Estevam:

Dizemos nós abaixo assinado, que entre os bens que possuímos livres e desembargados de qualquer ônus e bem assim uma parte de terras de cultura, campos de criar no lugar denominado Veludo a já por parte de terras houvermos por compra feita a Jocelino Alonso da Silva a quem pagamos em moeda corrente. Vendemos e vendida a temos a referida parte de terras de campos de criar sem constrangimento algum de nossa vontade ao Senhor Estevam Luís da Silva pelo preço de 30 mil Réis que recebemos. Ao passar deste podendo de hoje em diante o mesmo sem gozar de todo direito e juz e domínio que tínhamos na referida parte de terras obrigando-nos a fazer-lhe a venda, o valor da troca e tempo e assinamos em escritura pública o que nos for exigido. E para seu documento mandamos passar o presente título que vai assinado por nós

⁵¹ Em relação à segunda parcela comprada por Estevam, está em posse de seus herdeiros dois outros documentos nos quais se reconstitui nomes de antigos proprietários.

Digo eu Jocelino Alonso da Silva abaixo assinado que tenho os bens que possuo livres e desembargados e assim uma parte de terras de campos de criar no lugar denominado Veludo, cuja parte obtive por herança de minha finada mãe Bibiana Alonso da Silva cuja parte vendo e com efeito vendida tenho ao senhor Jacinto Lopes da Cruz; pelo preço e quantia de 15 mil Réis, cuja quantia eu recebi a fazer no corrente apenas que o mesmo(...), que a título com as de aluguel e aquelas e grato com o título obrigando-me a fazer esta venda boa. Declaro que por eu não saber ler nem escrever pedi a Bernardo Santos Brandão que por mim passasse em presença de(...) assino, arrego e assinamos. Paraúna, dezenove de maio de 1891. Arrego de Jocelino Alonso da Silva assina Bernardo Santos Brandão, Tadeu Augusto da Cruz

Luiz de Carvalho Oliveira. Este documento foi apresentado e protocolado no Cartório Joviano de Aguiar, escrivão do segundo ofício e oficial do registro especial diamantino, sob o n° 310, as folhas 43 lotes 2 a em 29/06/1936 e registrado sob o n 278 no livro 7 b as folhas 2421 e 243, Diamantina em 28/06/1936. Há ainda outro documento de texto curto no qual se lê:

Declaro eu abaixo assinado que passa pertencer deste título direto (?) que uma parte por ter (...) senhor Carlos da Rocha Brandão no preço de trinta mil Réis cuja quantia recebo em dinheiro corrente.

Datas, quatro de março de 1893.

Jacinto Lopes da Cruz e sua mulher Jurdhitina L(Lopes?) da Silva. Arrego de Jacinto Lopes da Cruz

e por duas testemunhas. Dattas, vinte de agosto de 1899⁵². Carlos da Rocha Brandão, Maria Timótea Brandão. Arrego de Maria Timótea Brandão do Espírito Santo, por não saber ler nem escrever, Guilherme Luiz do Nascimento. Testemunha Joaquim dos Santos Carvalhaes.

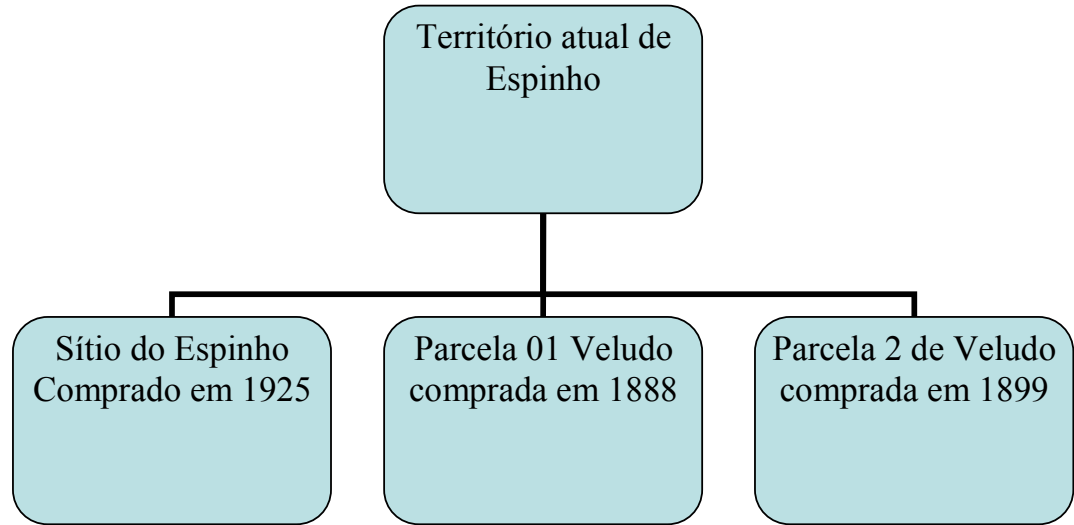
Dona Anna informou que os donos do Veludo atual são os “Brandão”, sobrenome encontrado nas duas vendas a antepassados do povo do Espinho. D. Anna informa igualmente que seu avô, Estevam, tinha terras na localidade, mas emprestou parte do terreno de Veludo para uns parentes morarem, mas estes “deram um jeito de se apossar dos terrenos” e que seu avô “não teve como fazer”. Contudo, ao se analisar o tamanho do imóvel rural de Espinho na atualidade, 33,8 hectares (cerca de 6,983 alqueires)⁵³ somados ao ½ alqueire do Sítio de Espinho, comprado em 1925, por Estevam, dos herdeiros de seu tio, é evidente que os terrenos comprados em Veludo, entre as datas de 1888 e 1899 ajudaram a compor a dimensão de Espinho atual⁵⁴ A parcela a qual D. Anna faz referência deve ser uma pequena parte.

⁵² Documento apresentado e protocolado sob o n312, folhas 40, n e lote 26 no Cartório Joviano de Aguiar, *escrivão do segundo ofício e oficial do registro especial diamantino Diamantina* 03/06/1936.

⁵³ O Ministério do Desenvolvimento Agrário informa que um alqueire mineiro equivale a 4,84 hectares; ou ainda 100 X 100 braças ou 220 X 220 metros.

⁵⁴ Não há como se pode observar nos documentos de compra e venda das parcelas de terra em Veludo, especificações sobre o tamanho do terreno.

Gráfico 01: representação da composição da área de Espinho atual:



Poderíamos esquematizar as aquisições do terrenos da região de Veludo da seguinte forma:

Parcela 01:

1888- Os irmãos Manuel e Estevam Luís da Silva compram terreno do casal Fernando da Rocha Brandão e esposa, uma parcela de terra na região de Veludo (não foram encontrados documentos que evidenciem uma cadeia sucessória).

Parcela 02:

1891- Jocelino Alonso da Silva herda de sua mãe Bibiana Alonso da Silva, e vende uma parcela na mesma região a Jacinto Lopes da Cruz (possível parente de Januário Lopes da Cruz, herdeiro do Sítio de Espinho em 1876).

1893- Jacinto Lopes da Cruz vende ao senhor Carlos da Rocha Brandão o terreno em questão.

1899- Carlos da Rocha Brandão e esposa vendem o terreno a Estevam Luís da Silva.

Nas listas nominativas do Censo Provincial de 1831 e nos registros de terras em 1856, em cumprimento da Lei de Terras, percebeu-se que muitos moradores da Freguesia declaram viver de culturas e criações em sítios. Alguns topônimos se repetem. Assim, temos vários fogos de pessoas que afirmam viver e trabalhar no seu sítio na fazenda do Cedro há vários sítios na região de Monjolos ou outros tantos na Fazenda de Cuiabá, ou ainda, na fazenda do Arraial Velho, na fazenda de José Pinto e outras localidades. Na mesma lista a única referência ao Sítio de Espinho é o que pertence à família Ferreira Gomes, não foi encontrado registro de que o Sítio de Espinho fizesse parte de uma fazenda maior, sugere-se aqui que os pretos que lá habitavam eram algo mais que simples posseiros.

Observando-se as dimensões do Espinho atual, classificado pelo

INCRA como minifúndio e a trajetória ao longo do tempo para que Estevam adquirisse o terreno, compreende-se melhor a afirmação de Souza sobre a região de Diamantina a qual Gouveia pertenceu até 1953: “abrindo o estrato de pretos forros (...) a maioria ou é pequeno proprietário, ou se dedica a algum ramo das artes manuais, ou se encontra em penúria. Muitos vivem de “agências” como “jornaleiros” (SOUZA, 1993, p.44).

Se em algum momento, as terras do Sítio de Espinho foram vendidas a pessoas não negras como à Maria Alexandrina, e depois doadas em testamentos a Januário Lopes da Cruz⁵⁵ é interessante notar que o território volta para outros negros, mesmo que não se tenha podido reconstituir o acesso de Manuel Luís, pai de Serafina, ao terreno. Somado aos terrenos comprados na região de Veludo, forma-se então o território do povo do Espinho dos dias de hoje.

Toda esta extensa transcrição de relatos, de textos documentais referentes a transações de compra e venda de terras, e outros dados aqui apresentados, devem ser analisados à luz da história agrária do país para que se compreenda a particularidade do caso de Espinho, isto é, sua permanência no tempo e no espaço, cujo território é reconhecido e que sofreu apenas um caso de invasão envolvendo uma pequena parcela de terra, em 1938, como se verá a seguir.

Em junho de 1933, o senhor Estevam reuniu vários documentos que revelam uma cadeia sucessória de duas regiões rurais contíguas na área de Gouveia: Sítio de Espinho e Veludo e os protocolou no cartório Joviano Aguiar em Diamantina. Todos no mês de junho do ano em questão, porém em datas diferentes.

Ninguém soube explicar o porquê dessa atitude, mas, pode-se inferir que buscava provar ser o proprietário das terras compradas anos antes e das quais mantinha consigo os “escritos de compra, mas não as escrituras lavradas em cartório. Atentando-se para esse fato, à luz da Constituição de 1934 que legislava sobre usucapião, possivelmente este senhor buscasse assegurar a propriedade da área ocupada, uma vez que possuía os documentos que evidenciavam seu acesso à terra mediante

⁵⁵ Na lista nominativa em questão Jacinto Lopes da Cruz, provável parente de Januário é classificado como pardo.

compra.

Outra possibilidade, é que buscasse legalizar sua situação e evitar ações de esbulho, invasões e contestação de sua propriedade legal sobre o território, o que realmente acontece, em 1938, dois anos após a apresentação dos documentos no cartório na sede do município da época, Diamantina. A Constituição de 1934 foi a primeira Constituição Federal a falar sobre a função social da terra e usucapião. Observem-se os trechos a seguir:

Capítulo II Dos Direitos e Garantias Fundamentais:

Art. 17-É garantido o direito de propriedade, que não poderá ser exercido contra o interesse social ou coletivo, na forma que a lei determinar. A desapropriação por necessidade ou utilidade pública far-se-á nos termos da lei, mediante prévia e justa indenização. Em caso de perigo iminente, como guerra ou comoção intestina, poderão as autoridades competentes usar da propriedade particular até onde o bem público o exija, ressalvado o direito à indenização ulterior.

Título IV- Da Ordem Econômica e Social

Art. 125- Todo brasileiro que, não sendo proprietário rural ou urbano, ocupar, por dez anos contínuos, sem oposição nem reconhecimento de domínio alheio, um trecho de terra até dez hectares, tornando-o produtivo por seu trabalho e tendo nele a sua morada, adquirirá o domínio do solo, mediante sentença declaratória devidamente transcrita.

Analisando-se o texto do artigo, fica evidente que a possibilidade de Estevam não estar reivindicando a usucapião uma vez que o artigo é claro: só se pode reivindicar usucapião de terrenos com tamanho até 10 hectares e o terreno de sua posse era de 333,8 hectares. Para um homem que nesta época contava com 89 anos, aproximadamente, é

compreensível que a preocupação com a regularização do imóvel para a segurança de seus descendentes. O artigo subsequente ao acima analisado induz a esta conclusão.

Art 126 - Serão reduzidos de cinqüenta por cento os impostos que recaiam sobre imóvel rural, de área não superior a cinqüenta hectares e de valor até dez contos de réis, instituído em bem de família.

Em vinte e nove de setembro de 1938, o Senhor Estevam deu início a uma “ação de esbulho” contra José Vaz e Antônio Vaz (irmãos), referente ao “lugar chamado Espinho”. O juiz julgou procedente a ação e condenou os réus a pagarem os danos e custas do processo, não decretando o usucapião⁵⁶. Os réus apelaram, mas a apelação foi considerada improcedente em dezoito de julho de 1939.

Em oito de setembro de 1939, o Senhor Estevam, autor da ação, requereu a execução da sentença contra os réus, o que não havia ocorrido até então. Na ocasião, foi então expedido o respectivo mandado executivo, pelo qual foi mantida a posse e desmanchada a cerca, objeto da ação, construída pelos réus.

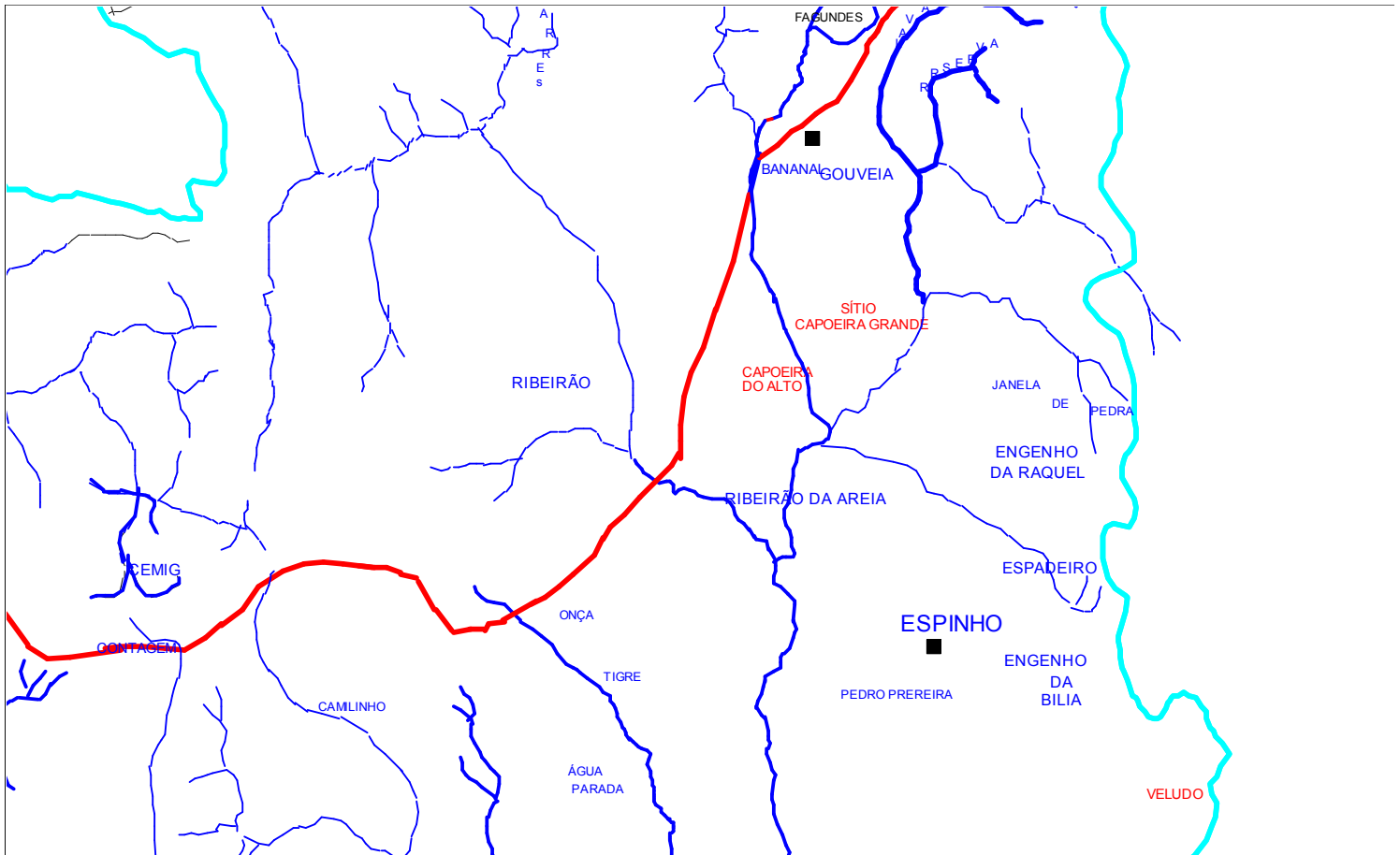
Segundo os registros cartoriais, em 09 de setembro de 1940, o autor pediu a execução dos réus no sentido de “(...) pagar-lhe as despesas, custas e honorários do processo, no valor de 2:873\$ 100 (dois contos oitocentos e setenta e três mil e cem réis)”. Atendido, foi expedido o mandado executivo e, em seguida, “(...) penhorados bens semoventes dos executados”.

Em 22 de outubro de 1941, “(...) o autor, então com 94 anos, desistiu da ação por ter entrado em acordo amigável com os réus, pedindo igualmente o levantamento da penhora, no que foi atendido por despacho

⁵⁶ Pela leitura deste documento, e dos protocolos feitos por Estevam Luis da Silva em 1936, infere-se que a ocupação dos irmãos Vaz deva ter ocorrido em data anterior ao ano de 1938, pois, queriam fazer uso da lei sobre usucapião (Constituição Federal de 1934) a fim de permanecerem na terra sob litígio.

em vinte e três do mesmo mês e ano.” (Livro nº 2 - Lançamento de Imposto Territorial. Fls 438 - Cartório Joviano Aguiar, 2º Offício - Diamantina).

Na época em que foram escritos os documentos de compra e venda informam que os terrenos comprados por Estevam estavam desembargados de quaisquer dívidas territoriais. Isto, e o fato do juiz ter dado ganho de causa a um homem negro, mostra o reconhecimento legal de que Estevam e conseqüentemente seu povo eram senhores e possuidores, livres e desembargados das terras que ocupavam.



Mapa de Gouveia cedido pelo sociólogo José Moreira de Souza.

Segundo sua neta, o avô desistiu da disputa com os irmãos Vaz⁵⁷, procedentes de Engenho, porque não valia à pena entrar em conflito com aquelas pessoas, vindas da comunidade vizinha, cujos descendentes se encontram até hoje na fração invadida, aliás, muito próximos à casa de D. Anna, onde no passado morava seu avô. São, na verdade, um casal de idosos sem filhos.

⁵⁷ Os irmãos Vaz são procedentes de Espadeiro, outra localidade rural muito próxima à região de Espinho. Na lista nominativa do Censo de 1831 se afirma que os moradores de Espadeiro eram “*Joaquim Pinto Ribeiro, pardo, de idade de 43 anos, casado, que vive de sua roça e sua mulher Delfina Ferreira Gomes, crioula forra de idade de 27 anos*”. O casal era proprietário de 3 escravos.

O casal cria algumas cabeças de gado bovino e emprestam dinheiro a juros aos membros da comunidade: empresta o moinho de farinha, mediante a participação na terceira parte da farinha lá produzida. São tidos como muito religiosos, e em tempos de antenas parabólicas na localidade, diz-se que somente assistem as missas de um canal católico na TV.

Foi na “roda” de farinha, deste casal, que ocorreu uma cena constrangedora, mas que mostra aos etnógrafos o quanto os clics das máquinas fotográficas podem causar incidentes delicados. Este evento será relatado no capítulo 05.

Pode-se supor que este tenha sido o caso de esbulho mais ‘ruidoso’, contudo, ao se prosseguir nos estudos de campo na comunidade, talvez apareçam mais casos, já que a comunidade vem se abrindo aos poucos para falar de seus conflitos ligados à questão fundiária. Um indício desta intuição está na fala de várias pessoas de que “não vale a pena lutar pela terra” se a vida correr perigo.

O título da propriedade de Espinho está em nome de Antônio Luís da Silva, filho primogênito de Estevam Luís da Silva e pai de D. Anna. O espólio de Antônio está sob a responsabilidade desta última. Em Espinho, o primogênito independente do gênero é o responsável pela herança, o sistema, portanto, é o de morgadio.

Os diagramas seguintes representam a descendência de Estevam Luis da Silva

Diagrama 09: primeira e segunda geração de Estevam Luis da Silva

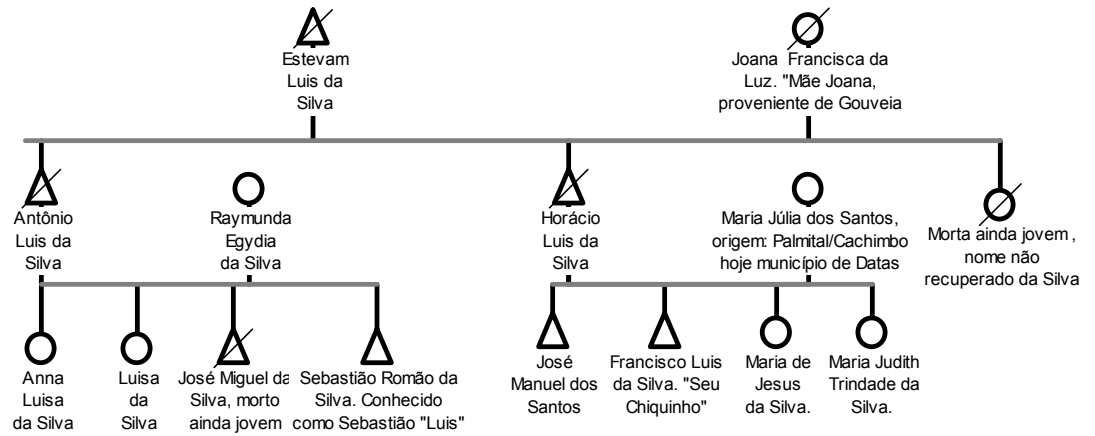


Diagrama 10 descendência de Antônio Luis da Silva, filho primogênito de Estevam e pai de Anna Luisa da Silva -legatários o imóvel rural de Espinho.

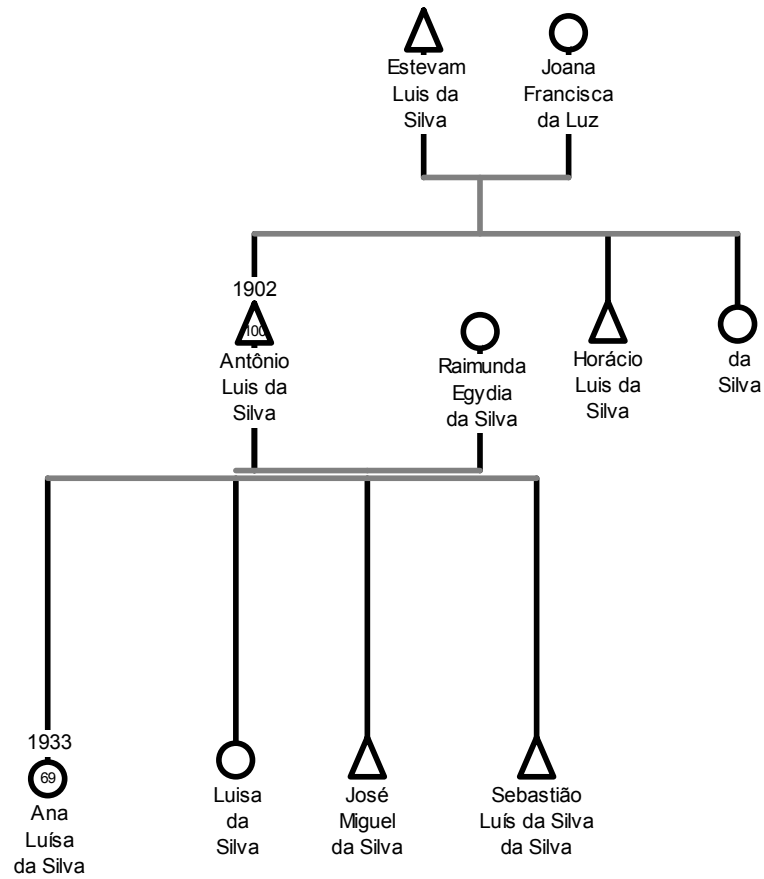


Diagrama 11 - Filhos de Anna Luisa da Silva, bisnetos de Estevam Luis da Silva- 3ª geração

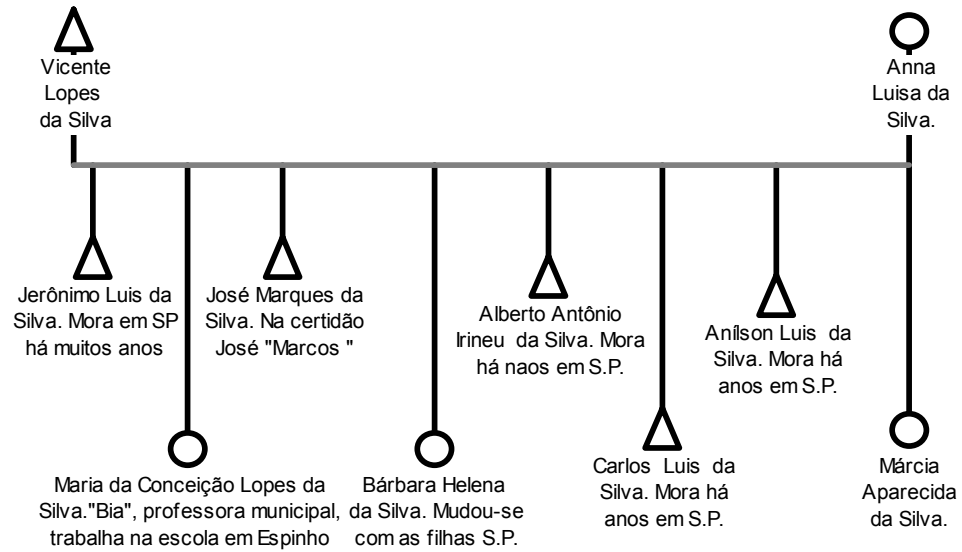


Diagrama 12: Filhos de Sebastião "Luis" da Silva- neto de Estevam casado com bisneta de Manuel Luis Sobrinho

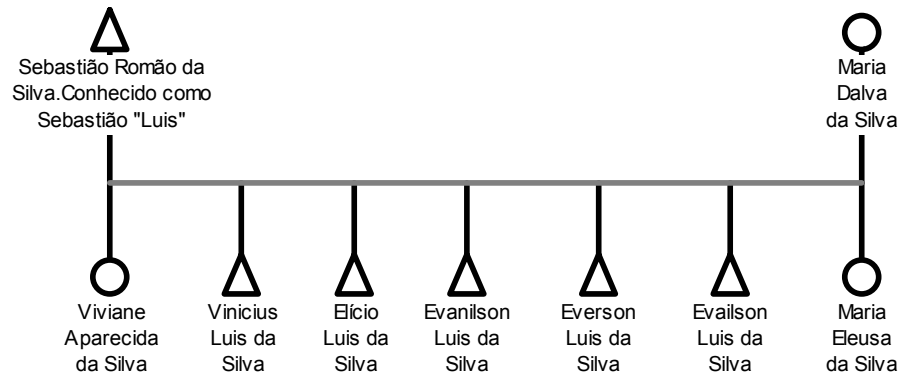


Tabela 05:

Filhos de Estevam Luis e seus cônjuges

1-Antônio Luis da Silva	Raymunda Egydia da Silva- Origem Espadeiro
2-Horácio Luís da Silva	Maria Julia dos Santos- Origem Palmital/Cachimbo (Datas)
3-Moça morta ainda jovem- nome não recuperado.	Solteira

O processo de formação de Espinho à luz de questões jurídicas agrárias

Desde a doação das primeiras sesmarias, chegar a possuir terras no Brasil, implicava em possuir títulos de “honorabilidade”, ter bens e principalmente ser senhor de escravizados. A repartição desigual da terra no Brasil se concentrou em poder das elites e grandes propriedades se mantiveram mediante o acesso às condições favoráveis para atenderem às demandas dos processos de desenvolvimento e modernização da estrutura agrária brasileira. E um dos fatos de nossa história que mais contribuiu para a estabilidade da grande propriedade foi a promulgação da Lei de Terras de 1850.

O mesmo não se pode dizer da pequena propriedade cujo acesso e manutenção, ao longo da nossa história, têm padecido de falta de recursos financeiros e técnicos. A esses entraves de ordem estrutural, somam-se outros decorrentes da hierarquia étnica quando aquele que demandava, e ainda demanda a pequena propriedade, é de cor negra. Nesse caso, os entraves são mais intensos, pois certa naturalização da impossibilidade do negro se tornar pequeno proprietário tem origem no sistema escravista do período colonial.

Na reflexão de alguns autores sobre esses fatos, assinalam-se aqui duas questões relevantes para a análise do caso de Espinho. A questão da ocorrência ou não de um campesinato negro e da generalização d a posse provocada pela promulgação da Lei de Terras de 1850.

Sobre a primeira questão, Flamarion Cardoso é o principal adepto da idéia de um campesinato negro do Brasil, designação dada pelo autor à expressão brecha camponesa que, segundo Cardoso, foi assim denominada por Tadeuz Lepkowski para designar atividades econômicas que, nas colônias escravistas, escapavam ao sistema da plantation entendido em seu sentido estrito. Haveria duas formas distintas de brecha camponesa:

1-A economia independente e de subsistência que os quilombolas

organizavam em seus quilombos;

2- Os pequenos lotes de terra concedidos em usufruto nas fazendas, aos escravos não-domésticos, criando o que Lepowski chama de mosaico camponês-escravo, coexistindo este, porém, com a “massa compacta, indubitavelmente dominante, das terras do senhor, nas quais o escravo era trabalhador agrícola ou industrial, fazendo parte de um grande organismo de produção (idem, 1987, p. 54).”

A brecha camponesa, ou protocampesinato negro é percebida por Flamarion Cardoso como a atribuição de uma parcela de terra e tempo ao escravizado a fim de cultivá-la e cumpria uma função bem definida no quadro do escravismo colonial: minimizar o custo e manutenção da reprodução da força de trabalho (idem, p.58). O autor afirma ainda que tal situação permitiria a inserção do escravo no circuito mercantil, quando estes negociavam os produtos de suas roças.

Para Gorender (1978) e Maestri (1991) o sistema escravista, e seus desdobramentos econômicos e sociais eram incompatíveis com a existência de um campesinato clássico e mais ainda com a existência de qualquer forma de campesinato negro.

Gorender (1991) é assim, um dos que questionam e negam a existência de uma brecha camponesa. Para ele as conclusões de Flamarion Cardoso são apressadas, pois, o protocampesinato daria a idéia de que os escravos teriam uma propensão ao campesinato, definindo-o por esta predestinação. Outro ponto, é que Gorender também sustenta a mesma opinião descrita acima, de que muitos escravos não tinham energia suficiente para trabalhar em outros momentos além das exaustivas tarefas desempenhadas para o senhor. Faz críticas também ao próprio emprego da expressão camponês e do que a mesma representa no pensamento marxista (pp. 70-86).

Flamarion Cardoso reconhece as críticas expressas por Gorender, mas, mantém sua posição. É oportuno lembrar que o caso ora considerado se particulariza por trata-ser de famílias forras e livres, há no mínimo 98 anos antes da abolição da escravatura no Brasil, e que, através da leitura dos documentos de compra e venda, constata-se que tiveram acesso à terra mediante compra e puderam deixar esta como herança aos seus

descendentes que as negociaram, (re) afirmando-se como livres e desembargados.

Quanto à questão de se a promulgação da Lei de Terras teria contribuído para a generalização da apropriação mediante a posse da pequena propriedade, há igualmente algumas controvérsias entre os autores.

Para fins de esclarecimentos dessas controvérsias e de como um conjunto de fatores pode ter contribuído para o surgimento de sujeitos negros proprietários de terra, assim como da manutenção e permanência dessa propriedade, far-se-á uma breve análise de algumas questões agrárias no século XIX.

Como colônia portuguesa o Brasil herdou seu sistema de doação de terras. Esse sistema, centralizado pelo Estado, baseava-se na concessão de terras aos beneficiários - os sesmeiros, cujas obrigações eram colonizar a terra que deveria se caracterizar por ser morada habitual, evidenciar cultura permanente, demarcar os limites das áreas ocupadas e pagar os tributos. Havia a possibilidade de a sesmaria ser transmitida por causa mortis ou de alguém solicitar por carta, a concessão ou dada de uma sesmaria.

Segundo Lacerda a sesmaria também conhecida por:

Dada (doação) de terra inculta, ou terreno maninho, para se aproveitar cultivando ou povoando; dada de terras, casais (casas) ou pardieiros (casais são casas de campo, ou granjas; pardieiros são casas abandonadas ou em ruínas, chamadas taperas no Brasil), que foram de donos ou heróis e se lavraram em outros tempos, e estão incultas ao tempo da doação, ou melhor, abandonadas.

(Ordenações 4-43 e parágrafo 9 apud Lacerda, 1960, p.118).

Porto (1965) afirma que a doação da sesmaria se fazia sob condição “resolutiva”, devendo o sesmeiro, entre outras cláusulas, aproveitá-la no prazo máximo de cinco anos, registrá-la nos livros da provedoria, caso contrário, seriam consideradas devolutas.

Assim, os sesmeiros que não cumprissem suas obrigações poderiam perder as terras que retornavam para a Coroa para serem redistribuídas. Na prática, nem todos os sesmeiros conseguiam cumprir todas as cláusulas e muitos destes incorreram na infração de arrendar ou vender a terra. Durante todo o tempo da vigência do sistema muitos foram os esforços para regularizá-la. A Coroa percebia que perdia poder neste setor, quando os grandes proprietários negociavam por si as terras concedidas.

Devido à dificuldade de fiscalização por parte da Coroa para verificar se os requisitos para a concessão da sesmaria estavam sendo cumpridos, como por exemplo: o cultivo e a demarcação, esse controle da Coroa sobre o sistema de distribuição de terras era mínimo, isto, por sua vez, estimulou o crescimento da figura do posseiro. Somado a estes fatores, houve um crescimento da camada de colonos que lavrava a terra, preenchendo assim um dos requisitos básicos da colonização, o cultivo. Contudo, Diniz (2005) nos lembra que estes colonos não possuíam as determinações régias referentes às sesmarias, ou seja, adquiriam a terra por meios “ilegais”, mesmo que muitas vezes pagassem por ela.

Sodré afirmou, sobre a fase colonial e a prática da doação das sesmarias, que a Coroa doava a terra, mas não doava o escravo. A primeira nada valia, pois se encontrava em abundância, já o escravizado era um bem de valor superior às terras concedidas (SODRÉ, 1962, p. 71). Isto quer dizer que as terras eram doadas a quem possuía títulos e dinheiro para demarcá-la, cultivá-la, fazê-la produzir sob a mão de obra escrava. O prestígio do senhor media-se pela presença e quantidade de escravos. Foi somente após a Lei de Terras que as terras passaram a ser valorizadas como bem de mercado. Somente poderia ter acesso a estas aqueles que pudessem pagar por ela.

Já Lacerda, observa que alguns estudiosos no Brasil discutem que a concessão de sesmarias no país cercava-se de muitas exigências excessivas e de tal modo onerosas, que, não raro, os titulares preferiam abandonar por completo a concessão. Deste modo as terras eram invadidas por posseiros sem título algum, sendo que os sesmeiros preferiam por sua vez lavrar em terras alheias, a salvo de obrigações com

o governo (LACERDA, 1960, p. 118).

Porto confirma esta visão dizendo que o sistema de sesmarias, por sua vez, “desatara a praxe, muito vulgar, da simples ocupação, sem forma nem figura de direito” (1965, p. 174).

A ambigüidade do sistema se evidenciava no reconhecimento da existência do posseiro e de um perigo para a Coroa na figura do grande proprietário. Um alvará de 1795 reconhecia o posseiro e tentava reestruturar o sistema de sesmarias, na tentativa de manter para a Coroa a responsabilidade da concessão das terras devolutas. O mesmo alvará foi suspenso no ano seguinte e, conforme Diniz, esta suspensão nos mostra como “a realidade da posse e a obrigatoriedade da demarcação e do cultivo faziam parte de uma relação conflituosa entre Coroa, fazendeiros e colonos, enfatizando o poder dos grandes donos de terras” (idem).

Entre o fim do regime das sesmarias em 1822 até 1850, ano da promulgação da Lei de Terras, criou-se um vácuo na legislação agrária brasileira abrindo oportunidades para o assentamento de terras. Segundo alguns autores, essa ausência de legislação sobre a terra pública, teria contribuído para vertiginoso crescimento das posses. Segundo Diniz, a suspensão das sesmarias beneficiou os posseiros, consagrando sua importância social beneficiou os posseiros consagrando segundo Diniz sua importância social, não acabando, porém com a figura do grande sesmeiro e com os grandes problemas agrários herdados das sesmarias e das terras devolutas.

Segundo Dias (1997), também Alberto Passos Guimarães (1981), autor que divulgou o posseiro como figura “genuinamente brasileira”, o reconhece como “o novo dono da pequena propriedade”. No entanto, continua a autora,

Mais recentemente, Lúgia Silva (1996), enfatizando a importância do grande posseiro, argumenta que a longa duração do acesso mediante a posse, mesmo depois de promulgada a Lei de Terras que formalmente obrigava a aquisição mediante a compra, deve-se principalmente aos interesses de um segmento da população rural, que ela chama de fazendeiros-posseiros, distinguindo-os dos pequenos posseiros exaltados

por Alberto Guimarães (DIAS, 1997, p.58).

Mais cuidadosa com a visão muito otimista dos saldos positivos da suspensão das sesmarias para o pequeno produtor, Dias lembra que entre os vários objetivos, a que se propunha a Lei de Terras, “um dos principais era o de impedir que os colonos migrantes se tornassem proprietários imediatamente após chegarem, uma vez que a política de migração visava o recrutamento de mão-de-obra mais qualificada para as grandes propriedades, principalmente as de café”. Acrescenta ainda que, “muitos pequenos proprietários embrenhados mata a dentro não regularizaram suas posses, enquanto outros não puderam comprá-las, permanecendo na condição de posseiros (1997, p.60)”.

Porto discute que a lei nº601 de 1850 visava proteger o simples posseiro e o sesmeiro irregular, elevando-lhes da situação de fato à categoria de situação jurídica, lhes possibilitando meio de adquirir o domínio pleno da terra. Pela legitimação ou posse ou revalidação da data, mas que ao mesmo tempo exigia que certas condições fossem respeitadas. Porto cita o artigo 7 da lei que dizia: “O governo marcará os prazos dentro dos quais deverão ser medidas as terras adquiridas por posses ou por sesmarias ou concessões”.

O autor conclui que o próximo artigo da referida lei, o artigo 8 é muito claro: assegura a manutenção da posse, não o direito à área ocupada. O direito à manutenção, valia contra terceiros tanto mais quanto, depois de 1822, definitivamente, depois da lei 601 de 1850, ninguém podia receber terras de sesmarias e quem lhes viesse disputar a terra teria de apresentar título mais robusto, o que não seria fácil. Porém, a desvantagem maior desta situação de fato encontrava-se quando ocorria a ausência de medição, neste caso, o morador não obteria o título exigido pelo artigo 11, sem o qual não poderia hipotecar nem alienar a terra.

Os possuidores que deixarem de proceder à medição nos prazos

marcados pelo Governo, serão reputados em comisso e perderão, por isso, o direito que tenham a serem preenchidos das terras concedidas por seus títulos ou por favor da presente lei, conservando-o somente para serem mantidos na posse do terreno que ocuparem com efetiva cultura, havendo-se por devoluto o que se achar inculto (PORTO, 1965, p. 183).

Abaixo outros trechos da Lei de Terras de 1850 que nos auxiliam a pensar a situação sob análise.

Dispõe sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmarias sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionais e de estrangeiros autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara.

D. Pedro II, por Graça de Deus e Unânime Aclamação dos Povos, Imperador Constitucional e Defensor Perpétuo do Brasil: Fazemos saber a todos os Nossos Súditos, que a Assembléia Geral Decretou, e Nós Queremos a Lei seguinte:

Art. 1º- Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra. Exceutam-se as terras situadas nos limites do Império com países estrangeiros em uma zona de 10 léguas, as quais poderão ser concedidas gratuitamente.

Art. 5º Serão legitimadas as posses mansas e pacíficas adquiridas por ocupação primária, ou havidas de primeiro ocupante, que se achem cultivadas ou com princípio de cultura, e moradia habitual do respectivo posseiro, ou de quem o represente, guardadas as regras seguintes:

§ 1. Cada posse em terras de cultura, ou em campos de criação, compreenderá, além do terreno aproveitado ou do necessário para pastagem dos animais que tiver o posseiro, outro tanto mais de terreno devoluto que houver contíguo, contanto que em nenhum caso a extensão total da posse exceda a de uma sesmaria para cultura ou criação, igual às últimas concedidas na mesma comarca ou na mais vizinha.

§ 2. As posses em circunstâncias de serem legitimadas, que se acharem em sesmarias ou outras concessões do Governo, não incursas em comisso ou revalidadas por esta Lei, só darão direito à indenização pelas benfeitorias. Excetua-se desta regra o caso de verificar-se a favor da posse qualquer das seguintes hipóteses: 1, o ter sido declarada boa por sentença passada em julgado entre os sesmeiros ou concessionários e os posseiros; 2, ter sido estabelecida antes da medição da sesmaria ou concessão, e não perturbada por cinco anos; 3, ter sido estabelecida depois da dita medição, e não perturbada por 10 anos.

Continuando a leitura da Lei, no artigo 11º temos:

Art. 11. Os posseiros serão obrigados a tirar títulos dos terrenos que lhes ficarem pertencendo por efeito desta Lei, e sem eles não poderão hipotecar os mesmos terrenos, nem aliená-los por qualquer modo. Estes títulos serão passados pelas Repartições provinciais que o Governo designar, pagando-se 3\$000 de direitos de Chancelaria pelo terreno que não exceder de um quadrado de 300 braças por lado, e outro tanto por cada igual quadrado que de mais contiver a posse; e, além disso, 4\$000 de feito, sem mais emolumentos ou selo.

Para Dias (1997) após a Lei de Terras, deu-se inevitável confronto entre formas diferenciadas de acesso e uso da terra que resultou no predomínio da propriedade privada sobre a propriedade comunal, experienciada pelos indígenas e quilombolas e o modo sertanejo, caracterizado por uma natureza democrática e moderna de posse e uso particular de pequenas ou grandes quantidades de terra apropriadas individualmente enquanto os regimes nativo e o quilombola apresentavam características também democráticas além dos atributos da coletivização, ocupação, exploração livre e igualitária da terra extensivos a todos os membros daquelas sociedades (1997, p.09).

Baseando-se em Silva e Guimarães⁵⁸, Dias observa também a

⁵⁸ Cf. DIAS, Eurípedes da Cunha. 1997. MST: Rito e Práxis da democracia Agrária.

existência de dois tipos diferentes de posseiros: os pequenos e os grandes posseiros mesmo após a Lei de Terras, os pequenos sempre empurrados sertão adentro e os fazendeiros-posseiros. Esta última categoria leva a interpretação que no período histórico sob estudo o termo posseiro designava não apenas o pequeno lavrador sem recursos, mas também os grandes fazendeiros de café, algodão, criadores de gado, etc.

Oriundos do regime sertanejo de apropriação e uso da terra, pequenos e grandes posseiros disputavam então a divisão de grandes extensões das terras públicas devolutas à maneira dos grandes sesmeiros coloniais. Crescem assim os conflitos que impediram a democratização agrária brasileira e se intensifica a concentração fundiária e o pequeno posseiro seguia cada vez mais sertão adentro e frequentemente permaneceram nesta condição por não poder comprar ou regularizar suas posses.

Caso a situação da família de pretos forros, os Ferreira Gomes, fosse a de posse sem documentação legal até aquele momento, talvez não dispusessem de recursos financeiros para efetivar a propriedade nestes termos na data estipulada, 1856. Deveriam pagar ao todo, cerca de réis 7\$000 Réis como exposto no artigo 11 da lei sob discussão. Deverá ser lembrado que Souza (1993) aponta a extrema penúria que grassava entre os forros na região naquele período. Como foi dito acima, o nome da família não aparece nas listas de proprietários de terrenos elaborada em 1856 pela Paróquia de Gouveia, em cumprimento ao decreto de 1854 que buscava regulamentar a Lei de 1850.

Segue-se trecho do decreto em questão:

DECRETO N.1.318, DE 30 DE JANEIRO DE 1854.

Manda executar a Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850.

Em virtude das autorizações concedidas pela Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850, hei por bem que, para execução da mesma Lei, se observe o Regulamento que com este baixa, assinado por Luiz Pedreira do Couto Ferraz, do meu Conselho, Ministro e Secretário de Estado dos

Negócios do império, que assim o tenha entendido, e faça executar. Palácio do Rio de Janeiro em trinta de janeiro de mil oito centos e cinqüenta e quatro, trigésimo terceiro da Independência e do Império. Com a Rubrica de Sua Majestade o Imperador.
Luiz Pedreira do Couto Ferraz.

A regulamentação da Lei de Terras ocorre quatro anos após a sua promulgação. Em Gouveia somente em 1856, os proprietários de terras comparecem à sede da paróquia para discriminar seus terrenos. Fiabani (2006), apoiando-se nos argumentos de Paulo Zarth, expõe que na década de 1860 muitos posseiros pobres perderam a terra ocupada, por não terem condições de legalizá-la perante o poder público. Este recorda ainda que os escravizados não tiveram acesso à terra senão por meios ilegais.

O valor pecuniário das terras sobe vertiginosamente após a Lei de 1850. Até então a doação das sesmarias e os difíceis critérios de manutenção da propriedade faziam com que outros bens valessem mais do que a terra, como por exemplo, o escravo.

Compreende-se a relação da afirmação acima com o caso sob análise quando se reflete sobre o valor pago pelos irmãos Luís Silva, ao longo do tempo, para a aquisição das parcelas que formam a área de Espinho atual é de se supor que o valor tenha sido excessivamente alto para aquelas pessoas.

Manuel Luís, "o sobrinho", e Estevam pagaram 35 mil réis pela primeira parcela de terra adquirida na região de Veludo. O valor da segunda parcela que compra sozinho foi de 30 mil Réis, pagos à prestação, e posteriormente Estevam paga 100 mil Réis pelo "lugar denominado Espinho", em 1925.

Segundo Souza, as terras na região do norte mineiro, em especial as de Diamantina e Serro, eram baratas e acessíveis a qualquer pedreiro jornaleiro cujo rendimento era de 1\$280 a 2\$00 por dia entre 1852 e 1891 (SOUZA, 1993, p. 119). A aquisição da terra em prestações indica a dificuldade de obter recursos financeiros por parte destas pessoas.

Essa discussão sobre os valores da terra não é inválida, uma vez

que se procura entender como, no caso de Manuel Luís da Silva, “o tio” torna-se proprietário de terras, ou como no caso de Estevam Luís da Silva, um homem que no início de sua vida produtiva trabalhava por “comida” chega a se tornar proprietário. Se as terras tinham valor alto, mediano ou baixo, deve-se refletir sobre o valor social atribuído por ambos enquanto afirmação da liberdade e da condição de sujeito negro proprietário no século XIX, durante a escravidão e após sua abolição.

Acredita-se, neste trabalho, que os irmãos Luis da Silva, por exemplo, tiveram que trabalhar muito para adquirir mediante compra os primeiros terrenos na região de Veludo, considerando que a propriedade da terra tinha para eles um sentido de liberdade e da afirmação da condição de proprietário: Estevam somente pôde comprar seu primeiro terreno com a idade aproximada de quarenta e um anos. Um dado interessante é que no território que hoje compreende a área de Espinho atual estes irmãos permitiram aos seus familiares ocuparem e usarem a terra de modo solidário e comunal. Casos como o de Zé Rufado, que é incorporado ao grupo através de seu casamento com Serafina Luisa da Silva mostram como a família Luis da Silva abriu um espaço para congregar outros negros livres. Note-se que as primeiras gerações de descendentes de Manuel Luis da Silva e de sua irmã Carolina Luisa da Silva se casam com pessoas “de fora” (ver diagramas e tabelas de cônjuges), muitas vezes de origem desconhecida. Através das alianças matrimoniais e das relações de compadrio se estabeleceu que “aqui é tudo é tudo uma descendência, tudo tem esse parentesco” e, desse modo, todos os casais tem direito a um “canto”, isto é, tem direito a escolher um terreno no qual plantar suas roças de feijão; milho; cana - de açúcar, mandioca e hortaliças. Assim, a terra na prática, é dividida igualmente entre os membros da comunidade. Em Espinho se enfatiza que não há demandas agrárias, embora reconheçam que a titularidade de Espinho encontra-se no espólio do filho de Antônio Luis da Silva, filho primogênito de Estevam Luis da Silva.

Para solicitar as aposentadorias rurais, membros da comunidade frequentemente, têm de recorrer aos documentos sob posse de Anna Luisa da Silva e justificar seu pedido pela comprovação da condição de

meeiros da terra.

Há casos de venda desses cantos a pessoas da própria comunidade. Até o momento, todos aqueles que pretenderam vender seus cantos a pessoas estranhas sofreram fortes pressões da comunidade e não efetivaram as negociações. Geralmente, os compradores destas parcelas são “filhos de Espinho” que migraram para outras regiões em busca de trabalho.

Na lista do Censo de 1831, percebe-se que o número de forros que mantinham escravos era considerável. Na comunidade de Espadeiro encontra-se um exemplo, problematizado no capítulo 06; não encontramos registros de escravizados no território de Espinho.

Das pesquisas sobre o valor das quantias envolvidas nas compras das parcelas, constatou-se que um escravo na infância, no período anterior à Lei do Ventre Livre, valia mais que aquelas: havia anúncios de crianças, a partir de dois anos, cujo valor seria 90 mil Réis. Sabe-se que Um mil Réis valia, no período entre 1875 e 1900, o equivalente a 1/8 de ouro de 22k, medida de ouro em pó usada como moeda na época.

Independentemente do valor das terras, parece compreensível que os grandes proprietários, em momentos de crise, tenham burlado a lei das sesmarias que proibiam aos sesmeiros autorizarem que posseiros cultivassem sua terra nos períodos anteriores e posteriores à Lei de Terras. Lacerda (1960) informa que era facultado ao sesmeiro arrendar parte ou a totalidade de suas terras antes da Lei de 1850. Pode-se concluir que a prática social tenha permanecido. Esta era uma das formas de acesso a terra para os negros e outros excluídos.

O que nos interessa, porém, é salientar o fato de que estas duas famílias ocuparam em épocas distintas o mesmo terreno e mantiveram-se em seu território durante um período de tempo singular: No caso dos Ferreira Gomes, estima-se que de 1790 até 1876, no caso dos Luís da Silva, esta família se mantém na terra pelo menos há mais de 119 anos.

Muitos autores compartilham da idéia de que um dos objetivos da Lei de Terras foi evitar que colonos pobres, negros livres, mestiços e imigrantes tivessem acesso à terra e que esta Lei na verdade, somente auxiliaria os grandes posseiros. Embora não discordando que a Lei

favoreceu principalmente aos grandes proprietários, não se pode negar que, mesmo sem o amparo do Estado, o acesso a posse não sofreu interrupção. Compartilho com Motta (2006), por outro lado, a opinião de que a Lei de Terras também pode ter sido favorável a poucos proprietários que tiveram a oportunidade de adquirir e manter-se nas parcelas. Este foi o único período da história no qual a propriedade da terra esteve acessível ao pequeno proprietário que conseguiu provar a posse através do cultivo da terra.

Ao analisar-se o impacto da Lei de Terras de 1850, é bom ter em mente que a mesma refletiu posições políticas antagônicas no cenário nacional.

Deve-se considerar que o processo de construção do sujeito negro proprietário, tanto da família Ferreira Gomes, da qual temos dados escassos, quanto da família Luís da Silva, evidenciam não apenas as características singulares do espaço das Minas Gerais e em especial do Distrito Diamantino, mas principalmente todo esforço de homens e mulheres negros em distanciar-se dos estigmas da escravidão. Essa transformação da situação social levou essas pessoas a negarem-se como remanescentes quilombolas e igualmente as leva afirmarem-se como negros livres.

CAPÍTULO 5

ESTRATÉGIAS SIMBÓLICAS DE AUTO AFIRMAÇÃO: NARRATIVAS MÍTICAS, TRUCAGEM E HOSPITALIDADE

O conceito de identidade narrativa é visto por Ricouer (1994/1995) como uma experiência capaz de integrar dois grandes conjuntos de narrativas: a narrativa histórica e a narrativa de ficção. A identidade narrativa seria um ponto de fusão entre as duas últimas e as três mostrariam o caráter hermenêutico das histórias pessoais ou coletivas. Deste modo, esta perspectiva aprofunda também a discussão anterior sobre o caráter das narrativas míticas da comunidade, bem como “o mito” atualiza a interpretação que a comunidade faz de si e de sua trajetória histórica independente da “história oficial”. Utilizando-se este conceito-chave poder-se-ia fundamentar melhor a idéia de que narrativas míticas, trucagem e hospitalidade se entrelaçam na construção de estratégias para o enfrentamento do preconceito e como aspectos com os quais a comunidade se distingue e se separa da comunidade de Gouveia.

Na formulação de Carvalho (2003) esse esforço de auto-distinção pode ser apreendido pela idéia de *biografia*: “A biografia, ao tornar-se discurso narrado pelo sujeito autor e protagonista, instaura sempre um campo de renegociação e reinvenção identitária”. Logo, os aspectos citados acima constituem um arsenal da *biografia* social que permitiria uma construção identitária positiva. Seria igualmente interessante lembrar que, para o autor, a identidade narrativa demarca o campo e a ação dos sujeitos dentro dele.

O preconceito em relação à cor é muito forte em Gouveia. Em setembro de 2004, com os ânimos acirrados pela disputa eleitoral, um senhor vestindo camiseta com nome de candidato a prefeitura de Gouveia dirigiu-se a um grupo de cinco pessoas, composto por mim e quatro “filhos do Espinho”, dizendo que, em caso de vitória de seu candidato, este mandaria *desinfetar com ácido o banco no qual este povo do Espinho se*

sentou.

Por acaso, este é um banco localizado em uma praça no centro da cidade, no qual as pessoas da comunidade aguardam carona para retornar ao Espinho, uma vez que não existe uma linha de ônibus regular que faça este percurso diariamente⁵⁹.

A comunidade sofre com o preconceito, mas sua atitude não se assemelha a do negro sofredor ou oprimido. Seja nas relações intra-grupo ou com outros, aquelas estratégias são postas em prática para expressar o embate com Gouveia. É um jogo de resistência ao preconceito sem apelar para atitudes violentas ou negativas.

Narrativas míticas

Foi em um conjunto de narrativas míticas - que se referem aos primórdios da comunidade⁶⁰ - que se percebeu a imagem que a comunidade cultiva de si, além do fato de afirmar ser a “cor da cor”, mas não negra de trabalho. O grupo admite ser negro, porém, rejeita a associação entre cor e escravidão como dito anteriormente, distinguem a pessoa negra do ser escravo. Narrativas míticas do grupo veiculam representações de uma liberdade ancestral; não somente pela condição de Afro-descendentes que sugere à terra mediante compra, o que os inclui na “honrada” categoria de proprietários, contradizendo, assim, os critérios considerados desejáveis na aquisição deste status, segundo as regras da

⁵⁹ Em 1996 e 1998, datas de visitas anteriores, havia uma linha algumas vezes por semana, ligando Espinho à Gouveia. Atualmente há apenas um ônibus oferecido pela Prefeitura Municipal que leva as professoras que moram na sede urbana até a área rural. Este ônibus que leva também alunos de das comunidades rurais para as escolas. Nem toda comunidade rural possui estabelecimentos de ensino, caso estas existam, nem sempre há turmas de todas as séries, assim o transporte distribui as crianças de acordo com a série que freqüentam para diferentes localidades. Este ônibus dá carona somente pela manhã a quem queira dirigir-se às comunidades ou à sede do município. Durante o dia alguns taxistas da cidade, ou membros da comunidade cobram para fazer o trajeto em horários a combinar.

⁶⁰ Até o momento da pesquisa, pode-se perceber que os antepassados das família Luis da Silva, atuais moradores de Espinho, já se encontravam na localidade desde a segunda metade do século XIX.

sociedade colonial e do Brasil imperial. Eram livres e construíram um discurso positivo de afirmarem esta condição de liberdade, contemporânea ao sistema escravista que vigorou até o final das últimas décadas desse século.

Essas narrativas parecem remontar ao século XIX e, através delas, percebe-se que não estavam isolados. Vistas enquanto “contos” tradicionais ou relatos “míticos”, desempenham um papel de coesão simbólica na memória da comunidade, ligando suas especificidades sócio-culturais com as instituições de seu passado histórico.

Algumas constroem “feixes de relações” cujas personagens e seus atos simbólicos representam a reivindicação da propriedade privada da terra e, em muitas delas, mito e história se conjugam e se reforçam na auto-afirmação de pessoas libertas e donas da terra que ocupam. Assim, conjugando imaginário e fatos históricos, constroem positivamente momentos de um passado de escravidão.

Esse cruzamento entre mito e história, que o Povo de Espinho conservou ao longo do tempo, adequa-se a algumas observações feitas por Leach (1974). De acordo com esse autor, mitos descrevem certos tipos de conduta humana; ação ritual e crenças são maneiras de se compreender a vida, enquanto estados simbólicos; dizem algo sobre a ordem social. Este autor vê mito tanto quanto ritual como modos de comunicação popular.

Talvez influenciado por Leach (idem), Aijmer acredita que mitos não podem ser compreendidos sem algum acesso às teorias da linguagem, narração e comunicação social: justamente porque ritual também é uma linguagem comunicativa, este autor vê o mito como um ritual transposto para dentro da esfera verbal da vida (AIJMER, 1987).

Observa-se que, entre todas as abordagens sobre mito, seu caráter comunicativo é o mais recorrente. Mito comunica, fala algo. É uma linguagem, uma maneira de expressar desejos, temores, formas de condutas ideais. Acrescenta-se ainda que mito reconstrói a fala humana. Mitos redirecionam o olhar que dada cultura lança sobre si mesma e sobre as outras.

Mito, do grego *muthos*, significa “uma palavra; narrativa

transmitida”. Isso nos faz compreender que nem todos os mitos podem ser classificados como literários. Há outras formas de transmissão possíveis. Assim é que Pierre Brunel, em seu Dicionário de Mitos Literários, afirma que o “mito conta. O mito explica. O mito é uma narrativa” e é animado pela dinâmica que a narrativa lhe empresta; necessitando, desta forma, de expressão para cumprir “sua função de contar, explicar” (BRUNEL, 1998, p.15).

Em a “Estrutura dos Mitos”, Lévi-Strauss diz que o mito faz parte integrante da língua e que é pela palavra que ele “se nos dá a conhecer, ele provém do discurso” (1975:240). Ainda assim, mito não está apenas no interior do conteúdo da fala, está além dela. Daí advém a divisão entre “lang et parole”, sendo uma linguagem que encontra substância não na estrutura narrativa, gramatical, sintática e sim pelo conteúdo da *história* que é relatada.

Mito diz respeito a acontecimentos passados, mas o valor intrínseco atribuído ao mito, na visão de Lévi-Strauss, provém de que “estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente que se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro” (229).

A definição de Roland Barthes (1993, p.132) de que tudo o que se fala pode ser uma construção mitificada, bem como “é a história que transforma o real em discurso é ela e só ela que comanda a vida e a morte da linguagem mítica”, contribui para estreitar as tênues relações entre mito e história.

Essa relação, mito/história, é criada e apropriada pelos moradores de Espinho ao relatarem eventos que teriam ocorrido com seus antepassados ou com pessoas que não conseguem localizar no tempo e no espaço, como é o caso da *moça que queria casar com marido loiro e com dente de ouro*.

Uma das narrativas em questão permite questionar uma fala corrente da comunidade: de que em Espinho não havia pessoas ligadas à escravidão, a narrativa fala de José “Rufado”⁶¹, assim chamado porque foi

⁶¹ A informante afirma que os escravizados que tinham uma compleição física mais fraca eram rifados.

rifado, rejeitado das “tribulas”⁶² dos negros. Esta personagem teria “servido o escravidão”, mas certo dia apareceu no território de Espinho:

“Nessas épocas o meu avô contava a história de um moço que serviu o escravidão, e então quando o escravidão terminou, que a Princesa Isabel libertou, né? Que ela libertou os escravo, então o moço fugiu, ele chamava José, né? Mas tratava ele José Rufado, porque quer dizer que foi rifado da tribula dos nêgo. Eles foi rifado, porque não era assim forte pra trabalhar, então aqueles que não trabaiaava direito... eles rifava. Então o pessoal falava, Zé rufado. Então, esse moço, eles libertou ele, mas ele saiu com medo porque todo mundo tinha medo. (...) Sei que eles rifava assim, mais depois matava, então veio saindo pro meio dos mato, veio vindo (...) E passou aqui pelo (...) Veio daonde (...) Veio vindo do (...) Agora eu acho que o lugar que ele tava era aqui pro rumo da Congonha, que eles tinha e um muro que cercava o curral de prendê escravo (...) então esse José veio fugindo, veio pro meio do mato, passou no quintal do meu avô, cortou um cacho de banana, escondido de noite (...) então ele jogou esse cacho de banana nesse saco de moá, jogou na cacunda e de noite, foi pro meio do mato e eles fazia assim na frente de pau, eles colocava, cercava de capim que era pro vento não entrá e a cama de capim, fez um jirau e forrado de capim, levou esse cacho de banana..., pôs debaixo da cama e deitou pra descansar, só que quando ele acordou que as bananas tava caino, madurinhozinho. Ele dormiu uns oito dia ou mais... “Aí, ele já ia saí, quando Deus ajudou que libertou e num precisou dele ter mais medo de nada, né?”.

Narrativa coletada em Espinho.

Em conversa com o Senhor Afrânio Gomes, comerciante em Gouveia, este afirmou que sua avó tinha vivido nos últimos anos do sistema escravista e que contava um caso semelhante, de certo escravo conhecido como Zé Rifado, de propriedade do Barão São Roberto. Depois de rifado, foge e depois de alguns anos retorna à senzala de seu senhor, por não ter conseguido manter-se em liberdade.

Não se pode afirmar que sejam a mesma pessoa, já que a

⁶² Tribo, segundo a informante.

memória do povo de Espinho situa o seu “Zé Rufado” como sendo José Alves Diamantino, esposo de Serafina, mas o fato é interessante porque nos mostra que, na região, a prática de “rifa” de escravos deveria ser uma constante e esta condição de ter sido rifado deveria tornar-se um apelido associado ao nome do indivíduo.

A análise do mito do cacho de bananas e a história de Serafina, aliados às fontes documentais sobre a compra e venda do terreno do “logar denominado Espinho”, possibilita uma visão mais clara da relação do grupo com o sistema escravista e do mito como “recurso lógico” para lidar com essa realidade. Segue-se o mito de Serafina:

Ele falou assim pra menina: Ô Serafina, cê faz o meu armoço que eu tenho trabaiaador amanhã. Mas feijão não tinha nenhum bago, aí ela falou: Ô meu Deus, o quê que eu faço? E usava umas cabaçona grande, né, que eles guardava era pra plantá. Então vou tirar um pouco daquele feijão que é pra eu fazê o armoço (...) E fez o armoço e foi levá o armoço. Chegô, pôs a vasilha de armoço assim, e ele: Ô Serafina, onde você arrumou esse feijão, minha filha? Ô papai, eu tirei um pouquinho daquele de plantá que eu não tinha outro jeito de fazê o armoço. Ele só olhô prá ela assim e comeu bastante e terminou de armoçá. Ela pegou a vasilha e veio embora, e deu tempo só dela chegar em casa. Ele saiu da roça e pegou uma vara boa no caminho e deu uma surra nessa menina. Foi com esse pau de laranja que rasgou a roupa dessa menina toda. Aí que chegou um irmão dela (...) e ela tava chorando, mas tinha que fazer as coisa, aí o irmão dela perguntou por que ela tava chorando e ela falou. Ô Serafina, eu vou procurar um moço pra casá com você, você quer casá? (...) é só você não escolher. Então esse moço que fez o casamento dela com esse Zé Alves.

Narrativa coletada em Espinho.

No documento datado de 1º de agosto de 1925, Zé Alves Diamantino e Serafina afirmam-se *senhores e possuidores livres e desembargados*, e vendem a Estevam Luiz da Silva, primo de Serafina, ½ alqueire de terra adquirida por herança dos pais de Serafina - o *lugar denominado Espinho*. Vê-se que a fala *Nós nunca fomo assim nêgo de trabaio*, conjugada a esta informação, mescla entre fonte documental e

narrativa mítica, indica que os ancestrais da comunidade eram “livres e desembargados”. Conforme o que foi discutido no capítulo anterior, Minas Gerais, de acordo com alguns autores, apresenta algumas particularidades nas formas de acesso à liberdade. Boschi (1986) e Paiva (1999, 2001), por exemplo, entendem que o dinamismo econômico das minas possibilitou um número maior de forros na região.

Em outra narrativa, encontram-se elementos que evocam a escravidão e seu ritmo de trabalho incessante, através do simbolismo de um monjolo que trabalhava sem parar, inclusive em domingos ou dias santos. Um escravo do proprietário do monjolo, afirma que o monjolo está falando, ao que seu senhor responde: *Ah, nêgo ce já viu de munjolo falá?*. Pouco tempo depois o senhor escuta: - *Ai que já num posso mais, ba!*

Segue-se o Mito do Monjolo nas palavras de uma narradora:

E tem adonde que nós mora. (...) Tem um buraco pro cima da casa de Bia, que tem um buraco, era tanque, né? (...) O monjólo era ali. Quando foi de noite que o nêgo chegô e falou:

– Senhor, munjólo tá falano.

– Ah, nêgo, cê já viu de munjólo falá?

– Aí ele (...) Senhor, munjólo tá falano.

Aí ele chegou na janela né? Aí então diz que munjólo tava assim:

– Ai que já num posso mais, bá!

E o homem:

– Nêgo, vai lá mais eu prá tirar essa água.

Aí, que o nêgo teve medo. Desceu, mais e o nêgo foi lá, que fechou a água, que o munjólo parou. Mas trabaiaava era domingo, era dia santo, era mesmo o que o nêgo tinha dito. E esse dia era domingo, né? Que o munjólo tava trabaiaando, aí ele falou, ele teve que desligar.

Narrativa coletada em Espinho

Segundo a narrativa, foi preciso que o próprio senhor ouvisse o monjolo reclamar para, então, junto com o escravo, “desligar” o monjolo, justamente em um dia de domingo. Mas, o que há de mais curioso é que a informante, explicando a narrativa, diz que o monjolo ficava em uma área

onde posteriormente foi construída a casa de sua tia, Maria Carolina, na qual atualmente mora uma de suas filhas. Observando-se o mapa de Gouveia e a informação de que havia sítios, engenhos etc., em localidades muito próximas a Espinho que mantinham a mão de obra escrava, percebe-se que os libertos de Espinho conviviam de muito perto com o mundo dos cativos, denominados por ele de “o escravidão”.

O mito, através da metáfora do monjolo, revela, de forma muito expressiva, o trabalho incessante e exaustivo do escravizado⁶³, sem que a comunidade abandone a referência à liberdade.

Para Bertin (2001), o mito revela transversalidade ao mostrar a intrínseca relação entre o imaginário social e as representações “(...) ligadas simbolicamente por contigüidade, analogia e imbricação”, sendo um dos fatores que desenvolvem o senso de comunidade. O mito, então, apontaria para a capacidade criativa de seus narradores. É objeto de uma reflexão legítima, pois denuncia as preocupações, construções, negociações de uma dada população, através da expressão poética e metafórica, sendo, portanto, segundo Bertin, digno de ser estudado cientificamente.

Este mesmo autor acrescenta que o mito e suas manifestações poético-narrativas vêm sendo dissolvidos pelas manifestações racionalistas da modernidade. Crê-se, contudo, que as mitologias, enquanto produções humanas, podem sofrer transformações, mas não deixarão de existir.

Dentre as várias concepções sobre mito, a citação abaixo lembra o papel das narrativas míticas de Espinho, quando se enfatiza que, para os gregos, a concepção primeira de mito difere da abordagem de Homero, que é a visão preponderante: a de que mito seja algo fantasioso ou fabuloso, relato fantástico, com caráter de fábula, ficcional, “(...), le muthos est d'abord, à l'origine, simplement parole, discours, rumeur, nouvelle, dialogue, conversation, voire ordre, prescription, projet” (BERTIN, 2001).

⁶³ Vimos no capítulo 04 o relato sobre as péssimas condições de trabalho, mesmo para um negro liberto, como era o caso de Estevam Luis da Silva, em uma fazenda em Palmital, em troca de “angu com farinha”.

Na perspectiva de Lévi-Strauss, o mito, além de revelar o tempo no qual animais e humanos eram indistintos para determinados povos, aponta também para o recontar de um evento fundador (LÉVI-STRAUSS, 1970, p.229).

Percebendo-se o mito como uma linguagem, uma fala partilhada por dado grupo, como nesta proposição de Lévi-Strauss, pode-se então falar de uma “identidade narrativa” que se refere àquilo que é digno de ser lembrado, narrado, relatado de forma singular, posto em memória. Mesmo estando no passado, os fatos que contêm a identidade narrativa os conduz para o presente criando a *identidade narrativa da relação* mítica entre passado e presente.

Enquanto relatos que pretendem recontar um evento fundador, as narrativas são plenas de significação, evidenciando a luta por se modificar a visão sobre o que se poderia chamar de “territorialidade negra”. Constituem-se em uma produção de sentido próprio, singular e divergente do que a historiografia oficial poderia ter a dizer sobre uma comunidade de negros proprietários no interior do país, sabendo-se da estrutura desigual na divisão agrária, bem como da situação da população escravizada.

Essa perspectiva também foi defendida por Gary Urton (1990) e Janet Chernela (1988), cujos aportes mostram respectivamente como determinadas camadas, ou a sociedade, possuem uma maneira única de (re) construir seu passado para variados fins, não sendo evidenciada esta maneira como um desprezo pelo factual, e sim como uma estratégia - que eu chamaria poético e política - que lhes auxilia a conduzirem seus destinos e demandas a despeito de um posicionamento subalterno.

Segundo Chernela, por exemplo, nas narrativas míticas dos Arapaços, tribo da amazônia, a contraposição de história e mito explica o encontro de seu povo com o colonizador branco. Os Arapaços criam um ancestral restaurador, o *unurato*, que resolve o dilema histórico da superioridade tecnológica dos colonizadores quebrando armas e ferramentas que seriam símbolos da dominação, da suposta superioridade branca, retomando, assim, o controle dentro do grupo e reafirmando o poder das linhagens ancestrais.

Outro aspecto defendido por Chernela é a conexão entre mito e

história, já enunciados na definição de Barthes sobre mito. Para a autora, muitos povos buscam “endireitá-la” sendo que a busca pela resolução do dilema entre mito e história resulta em uma “construção de uma contra imagem, uma reformulação e uma re-apropriação do tempo e dos eventos para reunir necessidades outras que a exatidão da reprodução” (CHERNELA 1988, p. 48).

A partir dessa perspectiva, a autora contesta Lévi-Strauss, quando este afirma que a “mitologia é estática” (*apud* CHERNELA, 1988, p. 35), visão que negligencia a relação entre mito e história. Para a autora, o mito “é inspirado, provocado e impellido pela história, cujo resultado não é uma réplica, mas a construção de uma contra imagem, uma reformulação, uma re-apropriação do tempo e dos eventos para reunir necessidades outras que a exatidão da reprodução” (CHERNELA 1988, p.48).

Na simbologia dos relatos da comunidade pode-se reconhecer a combinação destas perspectivas.

Segundo outra narrativa, uma moça pede ao pai que lhe arranje um marido, que fosse *loiro, bonito e rico*. Depois de muito esperar, certo dia, um rapaz como o sonhado apareceu, pediu a mão da moça em casamento, sob a condição de partirem no mesmo dia para sua casa. Acertados os detalhes, Nossa Senhora, sua madrinha, dá-lhe de presente uma tesourinha que deveria ficar escondida em seu seio. Após o casamento, seguiram para a casa do noivo. Depois de algum tempo, a noiva sentiu-se cansada e curiosa com a demora em chegar ao local determinado. Quando lá chegaram, a noiva percebeu que sua nova casa seria um cupinzeiro.

O noivo então começou a retirar vários ossos de dentro do cupim dizendo: *Sai osso velho deixa osso novo entrar. Sai osso velho deixa osso novo entrar.*

A noiva assustou-se em pensar que poderia morrer e fugiu. Mas, foi pega e presa pelos cabelos a uma árvore. Lembrou-se da tesourinha oferecida pela madrinha, cortou os cabelos, montou no cavalo e conseguiu fugir. O marido ia atrás e quando estavam perto da casa do pai da noiva, ela gritou por socorro. Quando seu pai levantou o rosário, o marido, que era o “capeta”, explode. Segue-se o relato narrado por uma jovem da

comunidade:

Então, o pai dela ficava só na janela caçando esse homem.

E o pai dela:

– Minha filha, milha filha, como que eu vou arrumar? Como vou fazê pra arrumar?

E o pai dela saiu procurando. Não achou. Se ele achava um bonito, era pobre. Achava um bonito e com dente de ouro, era pobre. Achava um rico e com dente de ouro, mas era feio. Tudo dava o contrário e ele tava:

– Ô, meu Deus, onde que eu vou achar marido pra essa menina?

Aí um dia ele tava na janela, né. Só esperando esse marido. Aí vem, pontou aquele homem bonito! Dente de ouro, aquele cabelo mais lindo, aquele homem mais bonito, cabelos dourados! Ele era mais lindo, sabe!

Capeta quando quer ficar bonito, fica mesmo. Ela falou assim:

– Pai, pai, achei o homem que eu quero casar com ele!

– Senhor!...

– Minha filha, ele tá pra cá!

– É, eu vim casar com a filha do senhor, que o senhor tá caçando um homem bonito aí pra filha do senhor e eu sou bonito e rico!

– Só que o meu negócio é comigo assim... Eu caso e levo a mulher embora no mesmo dia.

Ai já mandou arrumar os preparativo, convidar muita gente, aí casou ela.

Só que ela era uma coisa, ela era muito gananciosa, mas ela era afilhada de Nossa Senhora. Então, Nossa Senhora, ela casou e foi lá e Nossa Senhora falou assim:

– Ô, minha filha! Eu vou te dar um presente, vou te dar essa tesourinha. Você nunca que separa dessa tesourinha.

Então ela colocou a tesourinha no seio. E o capeta falou com ela:

– Ó! Lá em casa tem de tudo, não é pra você levar nada.

• Tá bom!

E montaram no cavalo e foram embora, já casado e já foram embora. E, lá vai. Sobe morro, desce morro, e ela naquele cavalo preto, e ele lá vai levando ela, e ela:

– Mais que casa longe é essa, gente?

– Já tá chegando.

E lá vai, e lá vai, lá vai andando.

– Mais que nossa! Eu tô cansada! Que casa é essa, longe?

– Aí, quando ele chegou no alto, que ela olhô lá... Tinha um cupim, um mundo d'um cupim lá embaixo. Ela falou assim:

– Mas onde que é essa casa que tá longe?

– Mas tá lá a nossa casa... Ah lá...

Ela disse:

– Uai!

Olhou, nada.

– Ah! Lá a nossa casa, cê está vendo aquele cupim ali? Ali é nossa casa.

E ela já começou a esquentar a cabeça.

– Ô, meu Deus! O que que eu vou fazer?

E chegou, ele desceu do cavalo e entrou pro dentro do cupim e tá lá.

– Sai osso velho, deixa osso novo entrar, sai osso velho. Só jogando osso pra fora.

– Uai, que que é isso?

Aí ela entendeu que o osso velho é que ele ia comê ela, jogando os osso pra fora, né? Na hora ela montou no cavalo, num cavalo dele e rachou fora correndo. Lá vai, lá vai. Quando ele olha que não vê ela, ele montou no cavalão preto dele e lá vai. Ela montou num cavalo castanho que tava lá encostado. E, lá vai, vai atrás dela e pega que não pega, pegou ela. Vortô de novo, marrou ela, agora dessa vez, tinha uma árvore em frente do cupim e ele marrou o cabelo dela no cupim e entrou pra lá, tá lá.

– Sai osso velho, deixa osso novo entrar. E só jogando osso pra trás.

Aí ela:

– Ô, meu Deus do Céu! Ô, Minha Nossa Senhora que que eu vou fazer?

E Nossa Senhora era a madrinha dela.

Aí quando ela falou: – Nossa Senhora o que que eu vou fazer? Ela lembrou da tesourinha. Tirou a tesourinha do seio e cortou o cabelo e montou no cavalo e sumiu. Só que dessa vez ele deixou ela marrada, né e falou assim:

– Ah! Dessa vez ela não vai soltá, né? E eu, não vou me preocupar.

Quando ele foi caçar ela, que olha ... Ah! Já tinha sumido. Ele montou no cavalo dele e já vai, e o cavalo andava era igual o vento de tão veloz. Quando ele chegou, avistou ela lá no alto já pra virar pra casa dela e ele lá vai. Ela olhou pra trás, ele já vem e ele quase pegando ela e lá vai naquele enrola e pega e não pega e ela corre e metia espora no cavalo e lá vai, e lá vai, quando ela chegou perto da casa dela, ela gritou:

– Papai, levanta o rosário que eu tô com o capeta atrás!

E ela gritava e o pai dela não escutava, que tava muito longe. E ela gritava:

– Papai, levanta o rosário, papai, que o capeta tá perto! Levanta papai!

E o pai dela chega na porta que vê. Entende o que ela falou, pegou o rosário, levantou e ele explodiu atrás dela. Aí não quis saber com homem

rico e bonito.”

Narrativa coletada em Espinho.

Observa-se de forma bastante clara a relação entre conteúdos simbólicos e aspectos de uma realidade social, cujas regras separam pessoas a partir de diferenças da cor da pele: há a prescrição endogâmica racial reforçando as relações de parentesco intra grupo representada pelo desfecho do casamento com o homem desejado, assim que ele revela sua maldade; a importância da dádiva como aglutinante da sociedade manifesta no papel dos padrinhos como “pais substitutos”, que protegem seus afilhados; e a demonização do outro, racialmente porque branco. Esse desconhecido revela-se como o outro cuja distância deve ser mantida.

É importante acrescentar que encontramos referências constantes a um dos elementos simbólicos presentes nesta narrativa: os ossos. Foram encontrados referências a ossos em pelo menos outros três contos. Um tem origem cubana, outro origem Maia e um terceiro foi compilado por Souza Carneiro, em 1937, como sendo mito africano trazido ao Brasil por escravizados Haussás. Existe ainda um quarto mito, cuja procedência é provavelmente do Senegal e que repete, além do signo osso, alguns eventos presentes na narrativa de Espinho. Trata-se do conto africano *Koniek e seu pai*, no qual três irmãs são levadas para casar com um homem que depois descobrem ser o diabo. Duas conseguem escapar, a última não porque volta ao lugar onde mora o homem, para buscar seu colar que havia esquecido. De semelhante com a narrativa compilada em Espinho está o fato de as irmãs encontrarem muitos ossos na moradia do homem. O conto parece ser da região do Senegal e foi compilado no século XIX.

Abaixo, segue a narrativa de *Koniek e seu pai*

Koniek e seu Pai- Conto Africano

Houve uma vez, uma grande dança, à qual estiveram presentes muitos guerreiros e muitas jovens. Pela noite, os bailarinos dispersaram-se, e cada guerreiro escolheu uma ou mais moças para o acompanharem a casa.

Um destes homens, um jovem excepcionalmente belo e viril, foi embora com três irmãs. Ao partir, perguntou às moças onde queriam ir e elas disseram-lhe que desejavam acompanhá-lo ao seu Kraal. Ele disse que precisariam andar muito, mas elas responderam que não tinha importância.

Partiram e depois de muito caminharem, chegaram perto do Kraal. As jovens viram umas coisas brancas espalhadas pelo chão e perguntaram ao guerreiro o que era aquilo. Ele respondeu que eram as suas ovelhas e cabras; mas quando chegaram perto as moças verificaram que se tratava de ossos humanos. Entraram na choça do guerreiro e se admiraram muitíssimo, quando descobriram que ele vivia completamente só.

Compreenderam mais tarde que, na realidade, este guerreiro era um diabo que devorava gente, mas ninguém sabia, porque ele tinha a cauda escondida debaixo da roupa. Tinha devorado até a própria mãe e escondera os ossos num montão de erva que lhe servia de cama.

Logo após que chegaram à choça, o guerreiro saiu, deixando as moças sós. Uma voz que saía da cama de erva, perguntando quem as tinha levado ali, as fez tremer. Responderam que tinha sido o guerreiro que as levava, e, então, a voz as convidou a abrirem o colchão. As moças tiraram a primeira camada de erva e assim descobriram os ossos. Então a voz, que vinha dos ossos, contou que era a mãe do guerreiro, e que ele se tinha transformado num demônio e a havia devorado. As moças perguntaram aos ossos o que deveriam fazer e a voz respondeu:- O guerreiro voltará dentro em breve e vos trará uma ovelha. Aceitem-na. Então, ele sairá mais uma vez, fechará a porta, e se sentará lá fora. Façam um buraco na parede e fujam por ele. Se ele perguntar por que fazem tanto barulho, digam que estão matando a ovelha.

Tudo sucedeu como a voz havia predito, e as moças fizeram um buraco na parede da choça e fugiram por lá. Quando chegaram à estrada, contudo, uma delas se lembrou, de repente, ter lá deixado o seu colar. As irmãs disseram-lhe que o fosse buscar, enquanto elas a ficavam esperando. Ela voltou à choça, mas encontrou o guerreiro que lhe perguntou se devia devorá-la ou tomá-la por mulher. Ela agradeceu-lhe por ele lhe ter deixado a liberdade de escolha e disse que preferia a

segunda alternativa.

Viveram juntos algum tempo e, mais tarde, a mulher deu um filho ao demônio, ao qual puseram o nome de Koniek. Desde o dia em que nasceu Koniek acompanhou o pai nos seus giros pela floresta à procura de gente para devorar, e conquanto o homem e o menino comessem seres humanos, levavam para casa, para a mulher, cabras e ovelhas para comer e vacas para ordenhar.

Um dia, uma das irmãs veio visitar a mulher ao Kraal. Como, quando ela chegou, Koniek e seu pai não estavam as duas mulheres ficaram conversando até que a hora em que a visitante devia partir. Quando ela se despediu, o tempo estava ameaçador e a mãe de Koniek lhe gritou que, se começasse a chover, não se abrigasse na árvore que ficava no meio da planície, porque seu marido e seu filho tinham o hábito de descansar lá, quando regressavam. Mas a mulher partiu apressada, sem dar ouvidos à advertência da irmã. E, quando logo depois começou a chover, correu para a árvore do meio da planície, que era um baobá, e trepou por ela. Não tinha passado muito tempo quando chegaram Koniek e seu pai e foram para debaixo da árvore, para se abrigarem da chuva. Mal os viu, a mulher lembrou as palavras da irmã e ficou toda assustada. Koniek levantou os olhos, perscrutando através das ramagens, e observou que havia alguma coisa de estranho naquela árvore, mas o pai disse que era apenas porque estava chovendo muito. Porém, logo depois, Koniek viu a mulher e gritou: - Eis o meu pasto!- A mulher foi obrigada a descer e deu à luz dois gêmeos.

Koniek pegou nos meninos e disse:- Vou levar estes rins a minha mãe, para ela mos grelhar.

Quando deixou de chover, os dois voltaram para casa e Koniek pediu à mãe que lhes grelhasse aqueles rins. Mas a mulher compreendeu imediatamente que sua irmã tinha sido morta e escondeu os meninos num buraco, no chão, e, em vez deles, grelhou dois ratos. Quando ficaram prontos, Koniek foi até à fomalha, tirou-os para fora e comeu-os, mas continuava lamentando-se que eram demasiado pequenos.

A mãe fingiu que ficou muito ofendida com isso e, voltando-se para o marido, queixou-se do que o filho havia dito. O velho disse-lhe que não ligasse para o menino, porque ele era um mentiroso.

A mulher alimentava e criava as duas crianças, que eram dois meninos, e estes foram crescendo. Um dia, ela pediu ao marido que lhe trouxesse um boi, porque disse, queria degolá-lo e comê-lo. Ao ouvir isto, Koniek imediatamente apurou o ouvido e observou: - Diverte-me bastante ouvir uma mulher dizer que quer um boi para o comer sozinha. Creio que nesta

história entram, de qualquer jeito, aqueles meus dois rins. No entanto, os dois homens procuraram um boi, prenderam-no e trouxeram-no para casa. Degolaram o animal, deixaram a carne à mulher e eles foram dar um passeio pela floresta.

Assim que eles saíram, a mulher fez os meninos saírem de sua cova e lhes deu o boi para comerem. Eles comeram até o pôr do sol, quando ela os fez voltarem para o seu esconderijo.

Koniek e seu pai voltaram logo depois, e o primeiro, que era muito sagaz, viu logo as pequenas passadas no chão. - Gostaria de saber – disse - o que significam todos estes sinais de passos. Meus não são decerto. – Mas a mãe insistiu resoluta, que aqueles sinais foram deixados por ele, ou melhor, pelos dois homens e o marido deu-lhe razão. Aborrecido com Koniek, pelo modo como ele tratava a mãe, o velho matou-o e comeu-o. Mas logo depois, ele ressuscitou e gritou: - Aqui estou, voltei!

Com o andar do tempo, os meninos foram crescendo, e, um dia, a tia perguntou-lhes se eles sabiam que as pessoas que habitavam naquele Kraal, na realidade, eram demônios e canibais. Informou-se também se eles seriam capazes de matar Koniek e seu pai, caso ela conseguisse obter as armas do marido. Os rapazes responderam que sim, mas perguntaram-lhe o que é que ela diria ao marido, se este quisesse saber por que lhe pedia as armas. Ela respondeu que diria que precisava delas para se defender de qualquer inimigo que aparecesse.

Quando Koniek e o pai voltaram para casa, a mulher pediu ao marido se ele lhe arranjava duas lanças, dois escudos e duas espadas. - Porque estou aqui sempre só – disse - e se aparecerem alguns inimigos quero poder combater com eles. Koniek observou que nunca ouvira dizer que uma mulher quisesse as armas dos homens e disse que, em sua opinião, este pedido devia entrar, de qualquer jeito, a influência daqueles rins que ele trouxera à mãe, para que ela lhes grelhasse. Não obstante os protestos de Koniek, o velho deu à mulher as armas que ela pedia. Deu-lhas e ela pegou numa pele de boi e disse aos dois homens que ficassem deitados no chão enquanto ela estendia a pele em cima deles e a pregava ao chão. Disse que assim que tivesse acabado gritaria e veria se o inimigo vinha e, nesse caso, eles poderiam ajudá-la. Pregou solidamente a pele de boi e perguntou aos dois homens se podiam sair. Koniek encontrou um buraco e começou a saltar para fora, mas a mãe disse-lhe que voltasse a entrar e pregou a pele novamente. Depois levantou a voz e chamou os meninos, que saíram do seu esconderijo e mataram Koniek e seu pai.

Enquanto estava morrendo, Koniek disse ao pai: - Eu não te disse e tu

dizias que eu mentia?

Os rapazes, depois de terem assassinado os dois diabos, levaram a tia para o kraal do pai deles.

Conto da região do atual Senegal.

Cascudo, em sua obra *Locuções Tradicionais no Brasil* (1970), explica que em Portugal e Espanha havia uma expressão “Doña Toda” ou “tornaboda”, popularizada no Brasil como “enterro dos ossos”, referente à refeição na qual se aproveita o que sobrou do almoço ou jantar de casamento. Cascudo cita um etnógrafo português, da região de Beira para elucidar: “a noiva recebe no dia seguinte ao do casamento a visita de toda vizinhança que lhe leva pequenos presentes. Ela retribui obrigando as visitas a sentarem-se à mesa e a utilizarem-se dos sobejos da boda, que pelo consumo de virtualhas, neste dia, é maior do que no do próprio consórcio(...) (Dias *apud* Cascudo, 1970:274)”.

Existem ainda narrativas sobre São Pedro e Lázaro na comunidade. Muito interessantes, estas narrativas mostram personagens ladinos que fazem de tudo para ludibriar Nosso Senhor.

As narrativas sobre São Pedro e Lázaro contadas em tom de pilhéria, são interessantes, pois revelam que estes personagens são ladinos, buscam ludibriar seu senhor, revelam valores sociais como o trabalho e as tensões decorrentes da vida em grupo. Outro ponto interessante é o fato de que a segunda narrativa deste grupo fala de um casal sem filhos, fato este recorrente entre pardos, crioulos, pretos forros e crioulos forros listados na lista nominativa do censo de 1831.

São Pedro e Nosso Senhor

São Pedro era assim: um homem ruim, mais ruim mesmo. Seguro que nem a mãe dele mesmo. Ai ele lá ia viajando né?

Ai uma Dona foi e deu um kobu e falou:

-Ô São Pedro o senhor parte com Nosso Senhor.

-Tá bom, eu parto.

Mas não falou nada com Nosso Senhor não

E, lá vai andando e eles morrendo de fome, mas ele pra não dar para Nosso Senhor não falou nada.

E, lá vai caminhando. Aí ele passou pra trás de Nosso Senhor. Vez em quando colocava um pedaço de kobu na boca. Nosso Senhor falava:

-Pedro! E ele não podia conversar com a boca cheia, cuspiu o kobu fora.

E, lá vai caminhando de novo.

Nosso Senhor na frente e São Pedro atrás.

Aí virava, parava de conversar e colocava um pedaço de kobu na boca e Nosso Senhor dizia:

-Pedro!

Ele jogava o pedaço de kobu no chão. Ele não falava nada com Nosso Senhor.

E, lá vai, lá vai naquela e ele comeu meio kobu. Não comeu não, ele jogou o kobu todo fora, que toda hora que ele tava comendo, Nosso Senhor chamava, e lá vai nessa.

Quando colocava o pedaço de kobu na boca Nosso Senhor:

-Pedro!

Ele jogava fora. Foi assim todo o tempo. Mas se ele tivesse partido com Nosso Senhor, tudo bem! Mas ele não. Só quis pra ele e Nosso Senhor tava vendo tudo que ele tava fazendo atrás. Nenhum dos dois comeu né? Também, né?

Narrativa coletada em Espinho.

Lázaro e São Pedro

São Pedro foi muito espero, passaram a perna em São Pedro.

Lázaro era um homem muito bonzinho, mas só vivia trabalhando, não tinha tempo pra nada. Só tinha ele e a mulher. Vivia trabalhando direto, direto, direto. Chegava em casa, comia, pegava um prato de comida e ia pra roça.

Um dia chegou homem na casa deles todo cheio de ferida pedindo um

prato de comida. Aí a mulher dele foi perguntar pra ele:

-Lázaro, eu posso dar um prato de comida ao homem e cuidar das feridas dele?

-Eu não sei, só sei do meu serviço. Aí ela foi, pôs o homem pradentro; deu o homem come, deixou ele dormir na casa deles, passou três dias o homem foi embora e falou assim:

-Ô, o que a senhora quer?

E Lázaro não parava no lugar não! Só na roça.

-Que que a senhora quer que eu faça pra senhora? Pode fazer três pedidos, que eu faço que realize pra senhora, porque a senhora me ajudou.

Ela falou assim:

-Não! Muito obrigada, mas eu não vou querer nada não.

-Não, pode pedir.

-Ah! Então guarda um cantinho no céu pra mim. E assim fez.

E ele perguntou pra Lázaro:

-E você Lázaro?

-Eu não quero nada não. Eu não tenho tempo de ficar fazendo bobagem, eu tenho que trabalhar. Eu não posso! Eu agora to saindo pro trabalho.

-Não, faz um pedido!

-Eu já falei pra você que eu não quero nada. Quem cuidou d'ocê foi a mulher. Eu não to nem aí, eu to indo pra roça.

-Ah, não! Faz!

-Tá bom! Então eu quero um baralho que ninguém ganhe de mim e eu quero sentar numa cadeira onde ninguém consegue me tirar.

E assim fez. Aí ele foi pra roça. Ta lá capinando, capinando, quando chega em casa a mulher tava morta.

-Tá vendo mulher, olha o que você foi arrumar. Fica pedindo as coisas demais, agora o que que deu? Agora vou ter que sair, caçar caixão... Vou perder um dia de serviço.

Quando deu fé o caixão foi entrando assim e ela entrando dentro do caixão, sozinha.

Ele foi:

-Melhorou um pouquinho, mas agora eu vou ter que levar pra enterrar, olha o que você foi arrumar!

Aí o caixão saiu sozinha, foi, enterrou.

Ele ficou muito feliz e saiu pra roça, aí ta lá capinando, capinando, capinando. Voltou dentro de casa, tratou de porco, tratou de galinha. Ta lá deitado, quando deu fé tá lá:

-Lázaro, o Senhor te chama.

Ah! Meu deus do céu será que o Senhor pensa que eu sou vagabundo? Eu não! Eu tenho de tratar de porco, eu tenho que tratar de vaca, tenho que ir pra roça. Eu não sou vagabundo não. Fala pro Senhor que eu não vou não.

Aí ela foi embora e ele levantou e perguntou:

-Por onde você passou?

Ela falou:

-Eu passei por ali, pela frente da telha.

Aí ele foi lá e barreou tudo.

-Agora quero ver você passar aqui, mulher.

E foi pra roça e capinou, capinou, capinou que ninguém agüentava. Voltou dentro de casa, fez comida, tratou de porco, tratou de vaca, tratou de tudo e deitou, quando ela foi lá:

-Lázaro, o Senhor te chama.

-Ah! Meu Deus do Céu! O Senhor não vê que eu tô muito cansado, que eu não tenho tempo pra bater perna? Você só foi arrumar isso mulher. Fala com o Senhor que hoje eu não vou não.

-Por onde você passou?

-Pela fechadura da porta.

-Tá bom!

Ele foi e barreou tudo direitinho. Quando foi no outro dia, ele tá lá na roça capinando, capinando, capinando... A mulher chegou:

-Lázaro, O Senhor te chama!

-Mas será que o Senhor não me deixa em paz não?

_Já que você é tão pequena, ele tava com uma cabacinha na mão, Você guenta entrar aqui?

-Guento.

Ele tampou e falou assim:

-Agora vou ficar livre de você pra sempre!

Enterrou e tá lá, passou anos e anos e anos. Quando foi um dia ele esqueceu e tinha um cará que nasceu em cima da onde ele tinha colocado a mulher, e partir o cará, e ele foi e partiu a cabaça.

A mulher saiu de lá e...

-Lázaro, o Senhor te chama!

E ele:

-Tá bom, e foi pro céu e passou direto no céu. Chegou lá, bateu na porta e São Pedro foi e disse;

-Aqui não é seu lugar não.

E ele foi disse:

-Ah! É, muito bem, o Senhor faz isso comigo: Primeiro fica me enchendo

a paciência que eu tenho de vir, agora eu chego aqui e aqui não é o meu lugar?

-Seu lugar é lá em baixo.

Ele foi e desceu. Chegou lá tava sentado e os capetinhas mexendo com ele, os filhos do capetinha, cutuca ele dali, cutuca ele dali. Ele foi e disse:

-Menino, menino, vocês me deixa em paz!

Aí os capetinha ficou tudo assustado com ele, né?

Aí quando deu fé o capetão chegou e falou com ele assim...

Ele perguntou: Você não tem nada pra fazer aí não?

O capeta falou:

-Não, não tenho não.

- Ah não? Eu to aqui com um baralho aqui, você não quer jogar não?

-Vamos, ué?

Sentaram lá e ele falou assim:

-Vamo fazer uma apostinha aqui?

-Vamo.

-Se você ganhar eu fico aqui, se eu ganhar d'ocê a metade das almas vai pro céu. E assim foi feito.

Ta lá jogando, jogando, jogando... Ele ganhou do capeta e metade das almas foi pro céu.

Ele falou assim:

-Vamo jogar mais? Vamo apostar?

Se eu ganhar o resto do povo que ta aqui vai tudo pro céu, se eu perder eu fico aqui e quem ta aqui fica aqui também.

-Tá bem vamo apostar.

Assim fez e ta lá jogando, jogando, jogando... Ele acaba de ganhar o resto das almas. E lá vai pro céu.

-Agora eu vou lá acertar com São Pedro.

Chegou lá bateu na porta.

-Aqui São Pedro!

-Você voltou de novo?

-Voltei e agora o senhor não vai fazer que nem da outra vez e dizer que esse povo também não é daqui.

E São Pedro ta lá caçando os nomes do povo. Enquanto São Pedro ta lá caçando partiu pra dentro do eu e sentou na cadeira de São Pedro. E ta lá sossegando e São Pedro:

-Ô Lázaro, aí é o meu lugar. Eu que sento aí.

-Ah eu não quero nem saber. Daqui eu não saio não.

-Lázaro! Mas aí é minha cadeira.

-Ah! E eu com isso. Vai caçar outra pr'ocê que eu não saio daqui mesmo.

Aí São Pedro partiu pro pé de Nosso Senhor:

-Ô Nosso Senhor e agora o que que eu faço? O homem sentou em minha cadeira e não levanta mesmo.

Nosso Senhor falou assim:

-Lázaro? Foi um pedido que ele me fez: Onde que ele sentar ninguém tira. Agora se você quiser você caça outra cadeira.

E São Pedro se quiser tem de caçar outra cadeira. Ele tá lá sentado até hoje

Narrativa coletada em Espinho.

Existem também narrativas, sobre a história da comunidade, baseadas na memória social como o caso de um diamante encontrado. Segue-se abaixo:

“O meu bisavô do lado do meu pai (Estevam), trabalhava no garimpo e era muito pobre e ele achou um dia um diamante tão grande dentro de uma moita de tiririca depois ele perdeu esse diamante.

Foi em casa pegou um tição e sacudindo o tição encontrou o diamante de tão “pequeno” que era esse diamante. E pegou esse diamante e levou para um moço que tinha uma loja lá em Gouveia, aí ele chegou lá, mostrou ao moço esse diamante e ele disse:

-O senhor tem direito de levar cinco das minhas melhores novilhas que eu tenho e o que o senhor quiser levar do que eu tenho o senhor pode levar.

-Não! Eu só quero um pano de toucinho (como eles chamava antigamente, era uma banda de porco, um lado).

-Eu quero uma banda de porco, dois cortes de pano e um pedaço de fumo.

O homem insistiu como ele pra escolher as melhores novilhas e ele disse:

-O senhor ta pensando o que? Eu só quero o que é meu.

Porque ele achou que o homem tava dando ele esmola.

Ele:- Nada disso, eu só quero um pedaço de fumo, os dois cortes de pano e um pano de toucinho.

Essa fábrica de São Roberto foi fundada com diamante do meu bisavô, né?

O Coronel Sicca, né? Ele insistiu pra ele escolher:

-Olha essa pedra do senhor vale muito, então por isso eu dou ao senhor

o direito de escolher as melhores novilhas que eu tiver, o senhor pode levar.

-Não! Eu só quero o que é meu. Ele pensou que ele estava dando aquelas novilhas como esmola.

O trecho acima revela um misto de ingenuidade e orgulho por parte de um ancestral que, com certeza, não queria ser confundido com alguém que necessitasse de ajuda. Deve-se lembrar a postura de altivez que caracteriza a comunidade de Espinho na atualidade. A trucagem bem o evidencia. Esta atitude representa o processo de construção identitária daquela comunidade. O fato de serem senhores e possuidores, de negarem um passado escravo e o fato de serem negros deve ter incutido, naquelas pessoas, uma preocupação em mostrar auto suficiência, que não necessitavam da caridade alheia, pois eram negros de trabalho.



Acervo Afrânio Gomes. Detalhe: Coronel Sicca, terceiro adulto à esquerda, de bigodes.

A trucagem

Se muito da comunidade pode ser compreendido através da simbologia de seus mitos, sua capacidade discursiva, expressa no jogo da trucagem e da hospitalidade, pode esclarecer ainda mais a relevância desse canal de comunicação e organização dos espaços e poder internos do grupo.

A comunidade de Espinho possui uma linguagem própria: a trucagem. A trucagem não é um dialeto ou coisa semelhante, é uma apropriação feita de certas regras e dinâmicas do jogo do truco, muito popular internamente. É através da trucagem que a comunidade desconstrói os rumores⁶⁴ que algumas pessoas fora da comunidade cultivam sobre Espinho, como o fato de que em Espinho se joga pedras em estranhos que cheguem à comunidade.

As pessoas da comunidade, sobretudo as mais jovens, utilizam algumas expressões do jogo de truco para ironizarem entre si e para confrontarem Gouveia. Assim, a trucagem constitui-se no uso de uma metáfora que questiona a condição étnico-racial e suas desvantagens que a sociedade circundante tenta impor como um dado “natural”. *Até o cuspe é preto.*

O truco⁶⁵ (truque, em espanhol) foi aqui introduzido pelos

⁶⁴ Trajano Filho (1993) utiliza o conceito de *rumores* a partir da observação feita em Guiné-Bissau, onde rumores são estórias transmitidas em interações face a face que circulam nos meios urbanos da Guiné-Bissau sobre o comportamento de dirigentes do Estado; sobre manobras e atitudes de empresários; relações erótico-afetivas de certas pessoas; estórias sobre violência, doenças e infortúnios. Tais rumores utilizam de uma forma narrativa percebido pelo autor como um sistema de comunicação oral que constitui o sistema de rumores, e que se resume a estórias de conteúdo variado cujo caráter se aproxima do boato e da intriga, e cujo alcance oscila entre um grupo restrito de pessoas até a totalidade do campo social de Bissau. A semelhança do sistema de rumores com a trucagem reside em que ambos são formas discursivas e narrativas e que revelam ou tematiza a questão da identidade social. No caso dos rumores de Bissau a identidade em perspectiva é a do estado-nação a da trucagem é a do grupo social que tece estratégias para o enfrentamento de situações de estigma e preconceito. Os rumores se utilizam, segundo o autor, de uma estrutura performática elaborada pela qual são transmitidos, apesar de serem singelos e diretos. Este último ponto sobre a elaboração de uma performance para a transmissão de uma mensagem comunicativa e criadora/modificadora de uma identidade social, demarcando fronteiras simbólicas creio estar presente também na trucagem.

⁶⁵ Cascudo alinha o verbete truque e não truco.

colonizadores. É um jogo caracterizado pelo blefe, esperteza, rapidez de raciocínio e malícia. É uma “tradição secular” transmitida de pai para filho.

No Brasil, esse “é um jogo popular desde o século XVIII” (Cascardo, 1954, p.621-622). Segundo Filgueiras, “os árabes inventaram o baralho e espalharam o jogo pelos continentes que conquistaram, mas foi na Península Ibérica, invadida pelos mouros no século VIII e ocupada até o século XI, que surgiram vários jogos com cartas, entre eles o truco, que se tornou popular na Espanha, Portugal e Itália” (1997, p. 29).

Para Mauss⁶⁶, os jogos “são atividades tradicionais que têm como objetivo um prazer sensorial, de algum modo estético” (Mauss, 1993, p. 98). Na situação apresentada não há um “prazer” apenas sensorial. Há, sobretudo, o prazer de participarem numa mesma esfera de embates pelo reconhecimento da diferença, formulando, pela trucagem, as regras do jogo que devem orientar as relações com Gouveia.

O truco, um jogo que privilegia a comunicação gestual e oral, é “linguagem corporal e está associada à linguagem oral” (Limeira, 1990, p. 07). É também um jogo de destreza não somente manual, mas, sobretudo, mental que coloca os adversários em constante tensão.

Em Espinho, “trucar” não é apenas jogar em momentos de lazer, é também uma linguagem própria, que se utiliza da gestualidade performática e de uma verbalização exuberante, da qual lançam mão nos momentos em que desejam convencer ou influenciar a atitude de alguém, de acordo com os interesses daquele que trucou primeiro.

Na comunidade estudada, ao contrário do que determina a tradição do jogo, as mulheres têm um bom conhecimento de suas regras e tomam parte ativa nos jogos cotidianos e nos campeonatos. Assim como acontece com os homens, elas transportam a linguagem do jogo para as situações sociais da vida do dia-a-dia.

Um exemplo da utilização da “trucagem”, como linguagem social interna, acontece quando os jovens usam suas regras lúdicas como estratégias para a consecução de seus objetivos. Neste caso, trucam,

⁶⁶ Em seu Manual de Etnografia, Mauss chama a atenção do etnógrafo, para que esteja atento sobre as características psicofisiológicas e psicossociológicas envolvidas nos jogos praticados nas comunidades estudadas.

provocam a dona de casa, usando determinadas expressões e gestos a fim de convencê-la a permitir, por exemplo, que realizem uma *tipuca*⁶⁷. Note-se que trucam a “dona”⁶⁸ e não o “dono” da casa. Mesmo que o marido esteja na comunidade, é a dona da casa que “retruca” aceitando ou não a proposta.

Um jovem assim relatou o recurso do truco para alcançar seu objetivo:

Aí ele chega ali e grita os meninos de tia Bia: Ô Elaine, que dia que vai ter tipuca aí? Luísa não vai fazer uma tipuca pra nós não? (...) Então chega lá perto de uma pessoa assim:- ó: Truco ocê! Ele tá querendo pedir alguma coisa... Aí a pessoa tem que dizer: Aceito. Senão eles viram e falam assim: Olha eles deve tá blefando, eles não tem nada não, mentira, rei, baralho... Rei, valete, tem que ir comigo, ele só tem um quatro que não vale nada.

Pensar o fenômeno da trucagem exigiu que se buscasse um caminho interdisciplinar com apoio das teorias da análise do discurso, em especial o conceito de dialogismo que perpassa as discussões aqui desenvolvidas sinteticamente. Buscou-se apoio também em *A Arte da Conversação* de Burke (1995), e no artigo de Wendling *Perspectives Comparatives sur lês joutes oratoires*, (2005) como também em outros autores cujas idéias sobre discursividade, jogos orais, enquanto ruptura no universo da unicidade, auxiliam na compreensão da trucagem. Esta escolha explica-se pelo fato de que o fenômeno da trucagem não tem o mesmo significado de dialeto, ainda que seja usado com frequência no cotidiano da comunidade e ter apenas o caráter de inspiração para a afirmação étnica.

A linguagem apoiada nos termos do jogo do truco não pode ser considerada uma espécie de “linguagem ritual”. Seu uso é de uma

⁶⁷ Denominação local para baile; festa com música.

⁶⁸ Em Espinho há mais mulheres que homens devido ao fluxo migratório em busca de trabalho.

constância e imprevisibilidade totalmente opostas à regularidade e previsibilidade dos mitos. É utilizada em momentos de descontração da vida cotidiana quando se toma o outro (em especial a cidade de Gouveia) como um interlocutor a ser desafiado. No entanto, o aspecto que mais chama atenção ao se analisar o fenômeno é que coloca a comunidade em uma prática discursiva a qual questiona o lugar subalternizado que a sociedade impõe ao negro e, creio, provocando uma resposta no interlocutor.

Conforme a tipologia de discursos estabelecida por Orlandi (1987 e 1988), crê-se que a trucagem seja um discurso com tendência a ludicidade.

Pode-se afirmar que o dialogismo da trucagem seja uma forma de inserir-se positivamente em uma relação social/racial evidenciando as tensões e contradições existentes em sua relação com o mundo exterior. Mais à frente discutir-se-á algumas idéias do filósofo M. Bakhtin a fim de fundamentar o posicionamento aqui proposto.

A trucagem pode ser considerada como uma das ferramentas que possibilitam ao grupo a construção positiva de uma identidade positiva, aqui tomada como identidade narrativa. E assim como no caso do grupo de descendentes de poloneses, estudados por Borstel (2005), onde esta autora afirma em relação àquele grupo: “é pelos atos narrativos que um grupo se identifica (...)”; no caso de Espinho, eu diria que é pela trucagem dentre outros atos narrativos que o grupo *também* se identifica.

A trucagem é mais utilizada internamente, onde se escuta a todo o momento as expressões do jogo e, externamente, dir-se-ia que se utiliza mais a *dinâmica simbólica* do jogo do que propriamente as expressões verbais. Esta tarefa exige profunda destreza, rapidez e domínio discursivos para se “provocar” a reação do outro.

André nos faz um alerta importante a respeito das práticas discursivas, quando aponta para o fato destas revelarem práticas sociais, enfocando momentos de ressignificações, de rupturas, de produção de sentidos, isto é, “(...) elas correspondem à pragmática da linguagem na qual convive tanto a ordem quanto à diversidade.” Sendo, portanto, a “a linguagem em ação” (ANDRÉ, 2001, p. 44).

Porém, se além destas perspectivas observarmos a trucagem também como uma arte de conversação tal qual a idéia de Burke (1995), temos que, em relação a esta arte, segundo o autor, não se deve esquecer que os primeiros teóricos modernos, levavam em consideração a competição implícita na conversação a qual seria vista como um jogo que poderia ser jogado de maneira “adversarial” e também “colaborativa”. No raciocínio de Burke, se a conversação é o equivalente verbal do tênis, por exemplo, existem alguns participantes que jogam para derrotar o oponente e não para cooperar.

Burke afirma que a conversação é um gênero de fala específica possuindo um grupo de características, quatro delas em especial: 1) o princípio colaborativo; 2) um intercâmbio recíproco de idéias; 3) a espontaneidade e informalidade das trocas e por fim, 4) conversa além daquilo que é necessário para o que está realmente sendo tratado”. Este autor toma o exemplo de um escritor que afirmava na década de 1640⁶⁹: “da mesma forma que é inútil no jogo da péla bater na bola com muita força se ela não voltar a você, a conversação não pode ser agradável se não houver resposta” (BURKE, 1995, p.121-2).

Segundo Wendling (2005), jogos orais pressupõem a oposição entre dois adversários que se reconhecem como iguais e que desejam, ao mesmo tempo, provar sua superioridade. Gosto da idéia de ver a trucagem como oposição entre iguais. Acredito que esta seja a própria dinâmica intrínseca da trucagem - perceber-se como igual, situando-se par e par nas relações sociais que vivenciam e até mesmo mostrar ao longo do jogo o rodízio de posições hierárquicas temporariamente hegemônicas. Pensada como competição, no entanto, não se pode afirmar que o desejo da comunidade seja a derrota real do oponente, uma vez que isto implicaria não ter com quem jogar o jogo da troca de serviços que Gouveia presta para Espinho.

Alguns pontos da filosofia da linguagem de Bakhtin (2002) são

⁶⁹ Faço este comentário no sentido de mostrar como a arte da conversação foi tema de interesse de diversos estudiosos, mesmo ciente da indicação de Orlandi (1988) de que o sujeito (falante) se define historicamente e que a relação deste com a linguagem é perpassada pelas características de seu tempo (ORLANDI, 1988, p. 77).

fundamentais para a compreensão da trucagem como linguagem política da comunidade de Espinho. Construída em torno de expressões do jogo do truco, a trucagem é baseada na palavra ou em um conjunto de palavras utilizadas no jogo. A palavra da qual se trata aqui não é a unidade, o signo em si, tal como pensado em análises lingüísticas, mas a *palavra* enquanto signo que reflete uma situação social, impregnada de tensões, forma e meio de comunicação que de modo mais abrangente pode ser vista como prática discursiva. Porém, é importante salientar que para Bakhtin não se deve pensar a prática discursiva sem antes refletir sobre o signo (*palavra*) e ideologia⁷⁰.

Para Bakhtin, a palavra é, sobretudo, um signo social, instrumento da consciência (discurso interior), um indicador sensível das transformações sociais. Embora este autor reflita sobre a impossibilidade da *palavra* expressar através de si tudo o que existe, já que “não existe um substituto verbal realmente adequado para o mais simples gesto humano (BAKHTIN, 2002, p.37-38)”, ainda assim deve-se compreender o valor intrínseco da *palavra* “presente em todos os atos de compreensão e interpretação”. (BAKHTIN, 2002, p.38). Para Orlandi “as palavras não significam nada por si, mas pelas pessoas que as falam, ou pela posição que ocupam os que as falam. Sendo assim, os sentidos são aqueles que a gente consegue produzir no confronto do poder das diferentes falas (ORLANDI, 1988 p. 95)”.

Em Bakhtin, todo signo possui um significado construído pelo que é exterior a ele. E ainda, o signo só se desenvolve socialmente através do uso que se faz da linguagem e, dado sua reflexão marxista, o autor também considera que o signo só se desenvolve através da contradição, transformando-se continuamente. Tudo o que existe como dito acima, seja matéria natural, de consumo ou tecnologia pode vir a se transformar em um signo a partir do momento que é expressa ideologicamente e a *palavra*⁷¹ é por excelência a maneira pela qual se percebe este signo.

⁷⁰ Devido ao enfoque marxista Bakhtin reitera o caráter ideológico intrínseco ao signo. No caso em questão o enfoque não se restringe ao estudo específico da ideologia.

⁷¹ Bakhtin conclui que a palavra é elemento essencial que acompanha e comenta toda criação ideológica mesmo que não seja capaz de suplantar outro signo ideológico.

Outro conceito importante em Bakhtin, e que se adequa a análise em questão, é o conceito de polifonia – uma variedade de vozes que se contradizem dentro de um mesmo texto que se transforma, por este motivo, em diálogo. O discurso sempre se relaciona a outro discurso. Mesmo quando os autores do texto não percebem a existência de outras vozes, estas podem estar explícitas ou manterem-se ocultas. A cultura seria então vista como arena ou terreno de conflitos e lutas devido à polifonia que lhe é intrínseca (BAKHTIN, 2002).

Deste modo, todo discurso sempre é permeado, entrecortado, por vozes de outros discursos com os quais se estabelece um diálogo e o dialogismo em síntese é o que faz com que as diversas vozes interajam no interior do texto gerando novos significados e/ou valores. A trucagem pode ser compreendida como um novo discurso ou texto no qual as vozes da comunidade e do negro confrontam o discurso/texto vigente na sociedade brasileira. A analogia com o jogo do truco evidencia um jogo de linguagem no qual se apresenta uma leitura diversa sobre si, para além da imagem que é apresentada aos visitantes na sede do município de Gouveia. “*Lá só tem preto*”.

Retomando a idéia de identidade narrativa de Ricouer (1994/1995), o autor afirma ser ela “o tipo de identidade à qual um ser humano acede graças à mediação da função narrativa” e ainda: “a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal”. O autor, ao construir o conceito, não trata apenas da questão sob o ponto de vista do indivíduo ou da *ipseidade*, mas também do ponto de vista da coletividade, denominada de *comunidade histórica*.

A experiência, o vivido são aspectos fundamentais para a identidade narrativa. A experiência entrelaça-se indissoluvelmente com a ação de sua(re)elaboração na condição narrativa (CARVALHO, 2003). Neste sentido, a existência é o que se narra. A narração reflete o que se experiencia cuja finalidade seria a comunicação com outrem. A identidade narrativa, no entanto não aprisiona o sujeito (ou no caso sob análise, a

Embora existam signos ideológicos (rituais, peças musicais, um quadro, etc.) não substituíveis por palavras, cada um deles ao mesmo tempo nelas se apóia e é por elas acompanhado. Ver BAKHTIN, 2002. Capítulo 01, pp-31-8.

comunidade histórica) em uma identidade estável, sem falhas; permite apreender o sujeito na mudança; a mutabilidade inclue-se na coesão de uma vida.

Para Bakhtin, a especificidade das ciências humanas “está no fato de que seu objeto é o texto ou discurso”. Assim, a linguagem na perspectiva deste autor é “essencialmente dialógica (BRAIT, 1995, p.34)”. A trucagem poderia ser então compreendida como um processo produtor de um discurso que possibilita, ao mesmo tempo, questionar os discursos vigentes sobre o preconceito, apresentando o discurso da comunidade. Não há aqui uma questão de valores sobre qual discurso seria o “verdadeiro” e sim a constatação de que os negros de Espinho inserem sua voz na discussão, sua forma de compreender o mundo e as relações social-raciais, evidenciando sua presença neste diálogo.

A hospitalidade

No jogo de auto-afirmação da comunidade, a *trucagem* combina-se com outra estratégia, a *hospitalidade*, igualmente relevante no enfrentamento das instigações vindas de Gouveia.

A hospitalidade se apresenta como um dos grandes recursos da comunidade para o bom desempenho das trucagens: uma é contrapartida da outra.

A hospitalidade se expressa no jogo da sedução e da amabilidade para com os visitantes.

Os argumentos sobre a utilização sociológica do conceito de hospitalidade foram desenvolvidos pelo pensador mexicano Gustavo Esteva (2003). Para Esteva, a hospitalidade seria a única resposta diante da intolerância e da tolerância, posturas rejeitadas por este pensador. A intolerância, segundo Esteva, se caracterizaria pela não aceitação radical da alteridade, pressupondo sua eliminação. Os padrões do grupo particular devem ser substituídos por outros: os padronizados pela sociedade englobante. Desse modo, a tolerância implicaria na aceitação da presença do outro sem, contudo, reconhecê-lo, tomando o outro por sua desqualificação: o outro *não é como deveria ser*.

Para Derrida (2003), uma reflexão sobre hospitalidade pressupõe, dentre outras coisas, a possibilidade de uma delimitação rigorosa das soleiras ou fronteiras: entre o familiar e o não-familiar; entre o estrangeiro e o não-estrangeiro; entre o cidadão e o não-cidadão. Sem que haja censura, delitos ou atos autorizados pelo Estado, a fim de reprimir comunicações privadas de quaisquer ordens, em nome da segurança nacional ou internacional.

São duas visões diferentes sobre hospitalidade, mas que se entrecruzam, pois reivindicam o direito a autonomia nos termos de cada um; direito a adoção de uma forma de vida singular em detrimento do que está posto social e globalmente. Contudo, a abordagem de Derrida põe em destaque que a hospitalidade radical somente ocorreria, quando na ruptura com a visão finita entre poder e diversos tipos de hospitalidade. No momento desta pesquisa, nos basta expor que a hospitalidade é uma

alternativa à subalternidade e à intolerância, é uma busca por autonomia.

Autonomia, segundo Esteva, ao falar do contexto mexicano, antes de ser um conceito claramente articulado, pode ser compreendido como um desejo e uma busca experimental em processo.

Já a tolerância - apesar de ser preconizada como atitude ética diante do outro por vários setores⁷² - também seria negativa na visão de Esteva, uma vez que implicaria na aceitação da presença do outro, admitindo sua presença em determinado espaço - o banco de uma praça, por exemplo; sem, contudo reconhecê-lo como legítimo portador de uma diferença.

A tolerância não é expressão de generosidade de quem tolera para com o tolerado. Esta forma de ação toma o outro a partir de sua “desqualificação”: o outro não é como deve ser, ou seja, não se assemelha àquele que o tolera. A tolerância, segundo Esteva, não passa de uma atitude disfarçada de intolerância frente a outras formas de organização sócio-cultural possíveis, frente a outras formas de exercício da autonomia. A hospitalidade, por sua vez, supõe abrir-se ao outro, mas não significa admirá-lo, imitá-lo, segui-lo, ou sequer entendê-lo. Significa, sim, reconhecer e respeitar a existência deste outro e que este tem direito a ser quem é, a ocupar seu lugar na estrutura, criando e consolidando o florescimento de espaços autônomos (ESTEVA, 2003, p. 329-330).

Tolerancia significa sufrir con paciencia. La persona que tolera percibe al otro como alguien que no tiene al color apropiado de piel, el dios adecuado, el comportamiento correcto. Siente la generosidad de tolerarlo, de sufrirlo con paciencia. A veces, sin embargo, quien tolera pierde la paciencia y ya no es capaz de tolerar al otro. Aunque más gentil y discreta, la tolerancia es solamente una forma diferente de intolerancia. “La tolerancia”, observó Goethe, ‘debe ser en realidad una actitud transitoria. Debe conducir al reconocimiento’. Tolerar es insultar.

La hospitalidad, en cambio, es un reconocimiento, una asociación, una

⁷² Ver por exemplo a posição da UNESCO em 1995, preocupada com a radicalização da violência étnica no mundo, quando lançou o “ano internacional da tolerância” como a única forma de erradicar a violência, o desrespeito e outros frutos da intolerância. In: www.minc.br. 1995. Tolerance home page (informativos da Unesco para o Ano Internacional da Tolerância). “Uma Búsqueda Universal de Tolerancia.”

forma de estar juntos de carácter enteramente diferente. Ser hospitalario implica reconhecer el carácter pluralista de la realidad. Se hospeda al otro aún sin estar de acuerdo con sus argumentos, sus versiones del multiverso que es el mundo. Ser hospitalario no significa seguir al otro, adoptar sus puntos de vista, afirmarlo o negarlo. Significa simplemente abrir los brazos y puertas para él y aceptar su existencia en su propio lugar (ESTEVA, 2003).

Derrida acredita que o Estado não pode se intrometer nas “leis da hospitalidade”, ou seja, no acolhimento radical dos discursos e posições discordantes; em nome da segurança pública. (DERRIDA; DUFOURMANTELLE 2003, p. 43-49). Sua idéia é a de que a hospitalidade deveria ser o acolhimento radical do outro, do estrangeiro, sem que o hospedeiro necessite perguntar-lhe algo, nem mesmo seu nome. Este pensador vê as intervenções do Estado e suas normas como uma domesticação desse movimento. Para Derrida, existem dois regimes de uma lei de hospitalidade: o incondicional ou hiperbólico, de um lado; o condicional ou político-jurídico, de outro (DERRIDA; DUFOURMANTELLE 2003, p. 119)⁷³.

A comunidade costuma apontar um padre jovem como uma das pessoas que a auxiliou a vencer o preconceito sofrido: padre Fernando. Uma informante se referiu a ele como “um anjo”. Se antes dele havia uma evitação em relação a Gouveia, percebe-se que hoje existe uma percepção da necessidade de se criar o direito à diferença. A fala de uma informante ilustra a participação do padre na construção do auto-reconhecimento do grupo:

Aí ele [padre Fernando] chamou nós e tratou nós assim igual pessoa de lá, que nós nunca fomos tratados assim. Pra ir em Gouveia, nós tinha vergonha de falá que era do Espinho, que vinha um grupo assim óia, são muito, era muito discriminado, não mas...

Quando pergunto o porquê, ela responde: *Tinha um preconceito! Falava:*

⁷³ Derrida nasceu em 1930 na Argélia e foi viver na França em 1959.

ah! Lá a turma do Espinho, negrada, do Espinho, cachaceira⁷⁴! Era tudo não valia nada em Gouveia.

Anteriormente, questioneei se Padre Fernando “operou o milagre” de fazer com que o grupo enfrentasse o preconceito. Arrisco pensar hoje que - apesar de sua postura mais engajada, por ser um padre das novas gerações - a comunidade não apenas o enlaçou nas teias da hospitalidade, como foi extremamente hábil em reconhecer que ele poderia ser um aliado, em sua estratégia discursiva, para se afirmarem diante do “outro” enquanto um grupo portador de qualidades e digno de reconhecimento. Sem querer desmerecer o carinho que a comunidade nutre por ele.

Na primeira fase da pesquisa, foi difícil para uma pesquisadora iniciante escapar das “armadilhas” do campo. Ao chegar a Brasília e ouvir as fitas, é que me dei conta de que a amabilidade é um valor que permeia o desejo de interação do grupo, mas é também uma regra, uma carta, um recurso, no jogo de construção da alteridade. Atualmente, sou tentada a entender esta postura como um conjunto de estratégias lançadas pela comunidade não somente para se auto afirmar, mas também para lutar por espaços e visibilidade. Acrescenta-se à hospitalidade e à trucagem uma fértil reflexividade que reorienta as demandas do grupo.

No dia três de abril de dois mil e quatro, fui até à comunidade para a festa de lançamento do livro: *Espinho- A Desconstrução da Racialização Negra da Escravidão*, em Espinho. A recepção da comunidade foi muito calorosa, prepararam uma peça teatral na qual se dramatizava a vida em diversas comunidades do município e em Espinho. Esta dramatização destacava a comunidade de Espinho como um grupo solidário e unido - apesar das dificuldades da vida em comum.

Porém, o que mais chamou a minha atenção foi voltar cinco

⁷⁴ Historiadores mineiros afirmam que era comum servir aguardente, ou cachaça produzida na região da Comarca do Serro Frio, aos escravos, para que “aturassem as agruras do trabalho, na mineração ou na agricultura”. (Meneses, 1998, p.26) Pode-se inferir o motivo de haver na região uma identificação maior das pessoas de cor negra com a bebida. Em Gouveia, as referências aos “cachaceiros do Espinho” são recorrentes nas conversas, principalmente com forasteiros.

meses depois do lançamento e perceber a interpretação da escrita de um livro sobre a comunidade de Espinho: o livro tornou-se mais um elemento na afirmação da identidade do grupo.

Isto acarretou a reflexão sobre a postura política que esperam de minha pessoa, enquanto pesquisadora. Se, na primeira fase de pesquisa, parecia haver certo receio em assumir-se como negro, hoje, essa condição é lembrada com mais naturalidade. Quando uma senhora falava sobre seus temores a respeito da possível eleição de um candidato à prefeitura questionou: “(...) *se ele é ruim assim para Gouveia, como ficará uma comunidade negra. Imagina o que ele pode fazer com nós?*” Por diversas vezes, muita gente se referiu a mim como “uma voz de Brasília”; que esta voz seria capaz de impedir que algo de ruim lhes acontecesse. Uma senhora afirmou que o anjo-da-guarda da comunidade havia me enviado até eles em um momento que tanto precisavam e que eu, assim como padre Fernando, também era um anjo.

Tanto a trucagem quanto a hospitalidade, apesar de serem por mim consideradas estratégias de resistência ou de (re) existência⁷⁵, não são performatizadas em nenhum momento pela negatividade; as vozes e sorrisos são sempre afáveis e harmônicos, contrapondo-se, por exemplo, a performance conhecida dos jogos de truco. Essas formas de reação a uma identidade negativa que lhes é atribuída, são meios de criarem uma nova identidade positiva. Por esta razão, as considero reações calcadas no lúdico, na sedução, no jogo em si. Desta forma, estas estratégias de identidade narrativa se aliam a um conjunto de histórias contadas pelos mais velhos na comunidade, em especial por uma informante que detém o conhecimento das mesmas.

As narrativas aqui em destaque foram denominadas no contexto deste trabalho como as narrativas míticas do povo de Espinho: As narrativas sobre o cacho de bananas, sobre o monjolo, sobre a moça que

⁷⁵ Aproprio-me aqui da idéia de Walter Mignolo de que as comunidades subalternas não apenas resistem, mas, (re) existe no momento que se adaptam frente à exclusão, expropriação, silenciamento e outras formas de violências simbólicas ou não, criando para tanto novas formas de vida que questionam a situação de subalternidade a que foram submetidas, criando condições para transformar sua existência em uma *nova* existência.

queria se casar com rapaz bonito, loiro e com dente de ouro fazem referências a endogamia, a liberdade e até mesmo a existência de relações escravistas e escravos no território de Espinho, sempre evocado como um espaço onde inexistia uma relação com um passado escravo. As estórias de São Pedro e Lázaro, são interessantes quando analisados enquanto metáfora das relações desiguais entre negros, escravizados ou não. E ainda, como estórias com um “toque de fábulas”.

CAPÍTULO 06

A (RE) ATUALIZAÇÃO DE ESPINHO

Desde 2004, vinte e três famílias de Espinho mudaram-se para Gouveia. Poder-se-ia pensar que a continuidade da comunidade estaria ameaçada, assim como o esforço de seus antepassados para tornar Espinho um território negro livre e aberto para o exercício de práticas cidadãs. Entretanto, o que se vê são fortes mobilizações político-sociais na própria comunidade e, entre esta comunidade e comunidades vizinhas, o que indica claramente sua permanência revitalizada. Entre estas mobilizações, pode-se citar: a multiespacialidade dos moradores de Espinho, evidenciada em sua dupla moradia (manutenção de residências em Espinho e Gouveia), e na permanência de jovens e adultos que se recusam a sair da comunidade, na mudança de alguns habitantes para a sede do município e a migração de parentes para São Paulo e outras localidades, fato denominado de *casas abertas e casas fechadas*. A evidência dessa continuidade comunidade também pode ser observada na realização de festas religiosas e comemorações familiares, como é o caso do Terço da Santa Cruz, realizado no dia 03 de maio, e as Folias de Reis, além das comemorações familiares: casamentos, os festejos natalinos. A festa do Cobu em Gouveia e a *Kobufest*, para a qual as mulheres de Espinho são especialmente convidadas para o preparo do prato principal. O projeto de construção de uma igreja de Espinho e arrecadação de recursos. A construção de uma nova casa de farinha. Essas atividades sinalizam a continuidade do *Povo de Espinho*.

Mesmo com tantas *casas fechadas*, há fortes indícios de reconstituição das relações entre Espinho e Gouveia, no entanto, sem que tenha desaparecido, totalmente, situações de constrangimentos que a comunidade sempre soube enfrentar.

6.1-A multiespacialidade dos moradores de Espinho: casas abertas e casas fechadas:

No último período em campo, em fevereiro/2007, constatou-se a mudança de vinte e três famílias (82 pessoas) de Espinho para a sede do município, ocorridas nos últimos quatro anos. Em 1998 havia 263 pessoas de variadas faixas etárias, com prevalência de adolescentes e crianças e 74 pessoas que foram contadas como moradoras, mas que se encontravam *fora*, isto é, estavam residindo e trabalhando em outras localidades como centros urbanos: Belo Horizonte, São Paulo, Rio de Janeiro ou municípios próximos. Atualmente, permanecem no local, cerca de 168 pessoas. Na comunidade, as casas são classificadas em *abertas* ou *fechadas*. É a presença da mulher e filhos que enseja tal classificação e em Espinho, as casas denunciam a ausência dos homens em busca de trabalho em outras localidades.

Em 1998, contou-se 65 casas entre abertas e fechadas. Em 2007, este número pouco havia mudado, com diferenças de algumas casas novas construídas a fim de substituir casas muito antigas e a construção de uma casa de uma jovem senhora que ainda morava na residência paterna. Pouco depois de sua casa ficar pronta, esta jovem mudou-se com seus filhos para uma casa de três cômodos na sede do município.

Casa aberta, na definição local, é aquela com até um morador. Casa fechada não tem, obviamente, moradores. A casa fechada simboliza o “*povo do Espinho*” que está fora, estabelecido em outras localidades e que só retornam para as festividades de São João, Folia, e festas de final de ano.

As mulheres que não seguiram os maridos cuidam das casas dos parentes que se ausentaram. A casa aberta, mesmo que mantida apenas por uma pessoa, é um núcleo de resistência cultural e econômica. Uma casa aberta significa que as mulheres mantêm os modos peculiares de produção do grupo e que as narrativas míticas, estórias e cantigas serão recontadas e preservadas.

Há uma circulação das pessoas que se mudaram para Gouveia e

que passam finais de semana na comunidade, ou de moradores que permanecendo na comunidade passam finais de semana ou temporadas na sede do município. Movem-se em uma espécie de multiespacialidade mantendo suas relações com a sede do município e reconstruindo canais de comunicação com parentes em localidades distantes.

A noção de espaço, ou espacialidade, utilizada aqui se ancora na idéia de uma rede de relações sociais que se concretiza e configura não apenas dentro de um único espaço delimitado, mas a partir de outras experiências vivenciadas, mantendo a comunidade de Espinho como centro de referência das relações sociais. A noção de multiespacialidade está ainda baseada em uma percepção de que o espaço é uma instância socializadora e socializada, heterogênea, É, portanto, uma representação da realidade socialmente construída e entendida como lugar.

O espaço é, sobretudo, reconhecido pelas pessoas que nele se inserem como um “lugar”, uma porção de terra com a qual têm uma relação de sobrevivência material e também uma vinculação afetiva e simbólica. Lugar é, para Milton Santos, antes de tudo, uma porção da face da terra identificada por um nome. Algo o torna específico e particular para aqueles que a ele se vinculam. (SANTOS, 1996, p.125).

Para De Certeau, é a ação humana que transforma espaços em lugares. “Não existem lugares a priori, como tampouco lugares vazios e sem significação”. (De Certeau *apud* Wrigth, 1998, p.13).

Então, para fins deste trabalho a multiespacialidade do povo de Espinho relaciona-se com sua mobilidade por espaços/localidades diversas sem perder, porém, a conexão afetiva e referencial com seu lugar de origem: é um alongamento das relações iniciadas em Espinho.

O “lugar” da mulher parece ser o de guardiã desse acervo sócio-cultural. Por isso, Espinho, além de ser apontada como um lugar “onde só tem preto”, é apontado como um lugar “onde só tem mulher”. Mas, curiosamente, atuar como mantenedora de tradições é atuar numa zona ambígua. As mulheres de Espinho têm imagens e papéis diferentes. Utilizando a idéia de Bhabha (1998) sobre *deslizamento*, pensa-se que a mulher de Espinho habite “entre-lugar”, um constante deslocamento de papéis, sobre os quais operam expectativas tanto dos homens da

localidade como da sociedade envolvente. Talvez, por essa razão, as mulheres sofram maiores reações somáticas quando necessitam ir a Gouveia.

Em Espinho, a mulher não cuida apenas da família nuclear; cuida também das tradições da comunidade. Não seria inconveniente lembrar que, por sua causa, as casas não se fecham. É a presença da mulher que permite à comunidade dar significado peculiar ao território em que habitam. Espinho sempre é referido como o lar ou o lugar onde se sente segurança, onde as meninas aprendem, com as mães, avós e outras mulheres, que a vida “*é assim mesmo*”. Aprendem que, na ausência do homem, é a mulher quem deve preservar as tradições como, por exemplo, no caso da Folia de Reis.

O atual movimento das famílias estarem mudando-se para a sede do município tem mantido algumas casas fechadas, mas nem todas porque quase todas as famílias possuem membros de diversas faixas etárias que não querem sair da comunidade.

Nas casas abertas ou fechadas, o lar não é o local só da manutenção da tradição e, portanto, um espaço conhecido. Pode-se destacar um momento no qual há um estranhamento do lar: o momento da solidão. A ausência pode ser suportada pelas mulheres em geral (e filhos), mas saber que a “*vida é assim mesmo*”, que os homens certamente partirão e permanecerão na comunidade apenas temporariamente, não significa que se satisfaçam com a situação.

A casa aberta converte-se, assim, num local *intersticial*, que questiona as divisões binárias através das quais “essas esferas da experiência social são freqüentemente opostas espacialmente”. (p.35) Para Bhabha, a característica do estranhamento do que é familiar e íntimo rompe a simetria entre público e privado, freqüentemente associados como campos de ação masculina e feminina, respectivamente.

Dentro da comunidade, as mulheres vivem situações intersticiais e de estranhamento da simetria dos espaços masculinos e femininos. Um exemplo dessa afirmação é o caso de uma moça cujo pai estava ausente ao iniciar o namoro. A permissão foi dada pela mãe da moça. Ao regressar, o pai manifesta o desejo de ver o namorado da filha repetir o

pedido de namoro sob a condição de proibi-lo. Nesse caso, foi necessário o *referendum* paterno. A situação chegou ao limite quando, decididos a se casar, e estando o pai fora novamente, o pedido foi novamente feito à mãe que, por sua vez, escreveu ao pai para que manifestasse sua opinião. Mas a noiva, num ato de “rebeldia”, escreveu ao pai dizendo que não se importava com o seu consentimento ou não-consentimento, pois já tinha dezoito anos e sabia que poderia se casar sem a sua permissão legal.

As mães criam de maneira diferenciada seus filhos e suas filhas. Aos meninos é permitida uma maior mobilidade dentro e fora da comunidade. Se uma menina deseja ir à casa de uma amiga, ou parente que more mais distante, deve ir acompanhada de uma irmã, de amigas ou de parentes, geralmente do sexo feminino. O menino, dependendo da idade, pode ir sozinho. Nas festas, as moças estão sempre acompanhadas por tias, madrinhas, avós ou irmãs mais velhas. Contudo, as meninas são incentivadas a adiar projetos de casamento em detrimento dos estudos. Acompanham as mães quando estas se dirigem a Gouveia e aprendem cedo a negociar seus produtos. Mesmo com a presença masculina, participam de campeonatos de truco e formam duplas com os homens presentes ou com outras mulheres. Os homens saem, conhecem novos modelos de comportamento, mas sustentam uma visão hierarquizada das relações sociais em que a mulher está conectada à esfera do lar, da domesticidade, da família, da casa, do interior do grupo. Em seu retorno, esperam reassumir o seu “lugar”, mas a situação fronteiriça, tal como postulada por Bhabha (1998), capta algo do distanciamento que acompanha a *re-locação do lar e do mundo*: nesses momentos os homens estão *unhomed*. Mas estar estranho ao lar não é estar sem casa [*homeless*]. (p.29)

Assim é que Bhabha conclui que a diferença entre gêneros não se distribui de forma organizada entre o público e o privado, mas se torna suplementar a eles (p.31).

Desse modo, a mulher habita um “*entre-lugar*”, transita dentro e fora do lar, que lhe é ao mesmo tempo estranho e familiar. No entanto, de forma diferente, o homem também vive esse constante deslocamento.

As mulheres é que negociam com atravessadores, enfrentam

mais diretamente o preconceito do município, utilizando a hospitalidade, as trucagens e a apropriação de mecanismos da esfera pública: seu papel não é o de substituta do homem ausente. Se assim fosse, nos momentos em que os homens estão na comunidade, as mulheres não atuariam essas estratégias. Creio que, diante dessa situação, as palavras de Rachel Soihet esclarecem que nem sempre a mulher rompe radicalmente com a estrutura na qual se insere: “Nem sempre as fissuras à dominação masculina assumem via de regra, a forma de rupturas espetaculares, nem se expressam num discurso de recusa ou rejeição.” (Soihet, 1997, p.107)

As pessoas da comunidade, especialmente as mulheres, vivem nesse espaço fronteiro por excelência, cujas identidades afirmam “as fronteiras da existência insurgente e intersticial da cultura (Bhabha, 1998, p.41)”. Isso porque são nas casas, as quais que mantêm abertas, que a escravidão, o preconceito e a discriminação sócio-racial são ressignificados. As mulheres de Espinho buscam o encontro com a visibilidade, perseguem a autonomia, propondo a hospitalidade em lugar da tolerância.

Há uma divisão espacial nas ocasiões de festas e durante a realização de rituais religiosos: mulheres ficam na cozinha, na “*varanda*”⁷⁶ e no quintal, enquanto os homens ocupam a sala e a parte externa na frente da casa.

Nos três anos últimos anos, sete famílias se mudaram para o bairro Eldorado, seis mudaram-se de Espinho para o bairro Capelinha, uma para o São Lucas, cinco para o bairro do Sol, duas famílias para o bairro Serrinha e outras duas para o bairro Bela Vista, num total de 23 famílias.

As dificuldades da vida na roça, contrapostas à facilidade em cursar o ensino fundamental, de 5^a a 8^a séries, e o de nível médio na sede do município como também as condições de vida, facilitada por se morar na cidade, têm sido apontadas como os principais fatores para a mudança. A educação formal é bastante valorizada pelas atuais gerações. Um informante disse que no passado bastava que os filhos soubessem assinar

⁷⁶ Como os membros da comunidade denominam cômodo da casa que em alguns lugares é conhecido como “copa” de cozinha.

o nome e os pais os retiravam da escola para ajudar na roça. Fato comum nas regiões do interior do país. No entanto, em Espinho, parece ter se desenvolvido uma noção da necessidade de que as novas gerações devem estudar.

Uma senhora afirmou que os jovens de Espinho têm a ilusão de vir para Gouveia estudar e arranjar um emprego, mas que a cidade não oferece oportunidades que até pessoas de Gouveia têm saído.

Há, em Gouveia, uma dificuldade em atender a demanda por emprego. Esta situação vem se agravando ao longo dos anos. Em todos os setores da sociedade percebe-se uma tendência à migração, não apenas na comunidade em questão.

Constatou-se que o povo do Espinho que se transferiu para a sede do município, habita em bairros periféricos, tendo que se deslocar para ter acesso às escolas que se localizam no centro de Gouveia. Uma jovem mãe, da quinta geração de Espinho, diz que a situação dos estudantes que se mudam para Gouveia é bem diferente e melhor do que a sua quando tinha que ir à pé até a comunidade de Pedro Pereira e de lá pegar a Kombi da prefeitura para chegar em Gouveia.

Além da distância, a fome e o cansaço também são lembrados, porque estes estudantes ficavam todo o dia em Gouveia esperando o transporte municipal para retornar ao Espinho.

“Ficava lá sem nada pra comer porque não tinha lanche não tinha nada.”

“Nós saía de casa cedo, antes de mãe levantar, com base de umas cinco horas, descia correndo até Pedro Pereira pra pegar o carro pra aqui..”

Hoje eles vem pra cá, tudo direitinho, com os pais, ou então fica na casa dos tios dos parentes.

“Os professores ajudando, ajudando sempre, né? Duas professoras que eu não esqueço delas (...) Márcia e Dulcinéia. Elas ajudaram a gente até o fim Até hoje elas deram a maior força pra gente no Joviano. A dulcinéia arrumou lanche pra nós com o dinheiro dela. Fazia o café lá no supletivo, mesmo. Dava nós o lanche. Deixava lá no supletivo, lá pelas onze horas ia em casa, almoçava e voltava pra dar aula pra nós até a hora de nós ir embora.

Quando dava uma hora, duas horas a gente ia lá pra aquele cruzeiro esperar o carro pra nós ir embora. Ai tinha que ficar esperando... Às vezes atrasava, só ia passar lá pras quatro horas da tarde. Chegava em Pedro Pereira, descia pra casa. Chegava em casa por voltas das cinco horas.”

Atualmente, a prefeitura dispõe de alguns ônibus que fazem o trajeto entre comunidades rurais mais próximas. Denominei como “circuito do Espinho” ao trajeto feito entre Gouveia, onde embarcam as professoras, seguindo para as localidades de Engenho da Raquel, Engenho da Bilia, Espinho e Pedro Pereira. Neste circuito, o ônibus sai de Gouveia, às 5: 40 da manhã, pega as crianças da primeira localidade e passa por todas as outras deixando-as em suas respectivas escolas. Ao chegar a Pedro Pereira, refaz o trajeto até o Engenho da Raquel, onde fica aguardando o término das atividades escolares. Refaz todo o percurso até Pedro Pereira, passando pelas comunidades citadas, até voltar ao ponto de partida - Engenho da Raquel -, de onde segue finalmente para Gouveia. As aulas da área rural foram concentradas no turno matutino, não apenas no circuito de Espinho, mas em todos os outros.

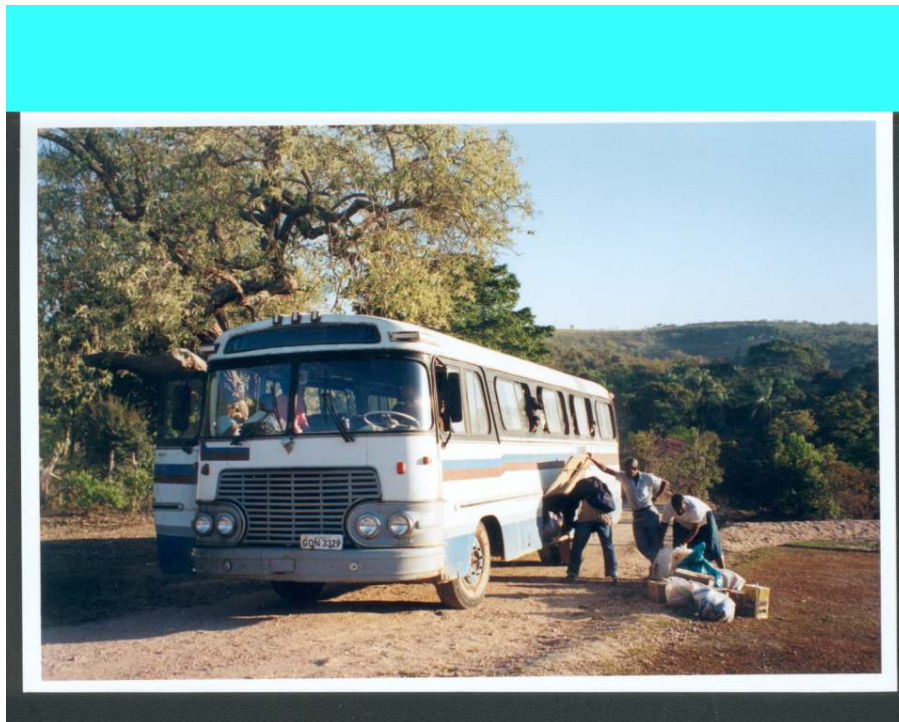


Foto do ônibus que faz o “circuito do Espinho”. No detalhe moradores utilizam o veículo para transportar víveres até a sede do município

O decréscimo populacional também está relacionado com dois motivos principais: o número de óbitos ocorridos e a queda nas taxas de natalidade que parece afetar outras áreas rurais do município. Esta queda vem afetando a estrutura escolar da área rural.

Os óbitos parecem ser assunto tabu. As informantes dizem que não podem contar quantas pessoas morreram nos últimos dois anos “porque senão outros morrerão”. Uma informante disse que no ano passado algumas firmas enviaram os corpos de pessoas que saíram para trabalhar em outras localidades. “*O ano passado foi muito triste*”. Há o caso de uma moça cujo cadáver chegou antes de o pai saber que esta havia falecido o que causou muita comoção na comunidade. Há o caso de uma senhora que teve um mal súbito, enquanto esperava carona na estrada para ir até Gouveia.

Quando perguntadas sobre quais pessoas faleceram, em que condições e outros detalhes que pudessem levar a uma compreensão mais detalhada da visão de morte na comunidade, responderam-me que

não podiam fazer este tipo de comentários para que o número de óbitos não aumentasse.

Dias depois, em separado, insistindo no assunto e conversando com duas jovens e sua mãe, contaram-me aspectos gerais sobre a morte de algumas pessoas. Há o caso de rapazes assassinados em outra cidade mineira pólo de fabricação de sapatos Nova Serrana, - o novo destino migratório para os homens e algumas jovens de Espinho. Na ocasião, as mesmas informantes calcularam o número de óbitos, desde 1998, e chegou-se a informação de que ocorreram 95 óbitos.

É interessante frisar que algumas pessoas afirmam que durante os velórios em Espinho, membros da comunidade falam uma “língua estranha”, mas o fato é desmentido com risos e gargalhadas pelos moradores.

5.2- Festas religiosas e festas familiares da comunidade

Folia de Reis

A Folia de Reis realizada durante os festejos natalinos, é motivo para o retorno de membros que já se estabeleceram em outras cidades e estados.

A festa foi trazida ao Brasil pelos portugueses. No Brasil, adquiriu o espírito religioso que conserva até hoje, sendo desenvolvida com características próprias e transformando-se em manifestação folclórica de rara beleza.

Seu início acontece no dia 24 de dezembro, véspera de Natal, prosseguindo até o dia 06 de janeiro em algumas regiões e em outras regiões do Brasil, até o dia 02 de fevereiro, período em que grupos festivos de pessoas saem cantando ao som de violão, sanfona, cavaquinho, pandeiro, reco-reco, pistão, chocalho, triângulo, tantãs e outros instrumentos, exaltando o Deus Menino e percorrendo as ruas da zona

urbana, indo de porta em porta em busca de oferendas que podem variar de um prato de comida a uma xícara de café.

É a chamada “banda de folia de reis”, ou “música de folia de reis”. Quando ela passa por sítios e fazendas da zona rural, tem o nome de “caixa de folia de reis”. O chefe do grupo é denominado “alferes de folia de reis” e eles seguem seu caminho representando pequenas peças teatrais e cantando à porta das casas, cujos moradores lhes oferecem comida, bebida e esmolas que serão utilizadas no dia de Reis, considerado o dia da gratidão.

A Folia de Reis comemora o nascimento de Jesus Cristo encenando a visita dos três Reis Magos à gruta de Belém para adorá-lo. Em geral, a folia pede esmolas para a festa do Divino Espírito Santo ou para a de Santos Reis (Reis Magos) e segue sempre à noite. Visitando familiares e amigos, os foliões sempre chegam à casa cantando e dançando. A família recebe a bandeira e o anfitrião percorre com ela toda a casa, guardando-a em seguida, enquanto aos foliões são servidos bolos, biscoitos, café e bebidas que os mantêm em suas andanças durante toda a noite. Ao se retirarem, o proprietário da casa devolve a bandeira e os foliões agradecem a acolhida.

Segundo informantes, os antigos de Espinho não só dançavam e cantavam nas festividades em Gouveia, mas também na comunidade. Dança do pau de fita, marujada, congada, lundus e outros festejos foram desaparecendo gradativamente.

A Folia de Reis faz parte das tradições folclóricas de diversas regiões brasileiras e acontece entre os meses de dezembro e janeiro, ligada aos festejos natalinos e de ano novo. Seria importante recordar ao leitor que a participação ativa cantando, tocando e dançando é sempre masculina. Hoje, esta tradição vem sendo mantida ativamente pelas mulheres que ocupam lugar de destaque na realização da Folia de Reis em Espinho. Com o êxodo masculino e com a dificuldade que muitos homens têm enfrentado para estar em Espinho nesses períodos, as mulheres afirmam que depende delas a manutenção de uma de suas últimas tradições. Dizem assim proceder também por causa dos “antigos”, seus antepassados, que estariam aparecendo para os vivos, cobrando a

realização do festejo. Muitas pessoas relatam ter visto Folias de espíritos passando por Espinho. Outras contam que essa Folia do “além” passou cantando à porta de suas casas e que serviram café aos foliões.

Ao verbalizarem que não querem que “*uma das coisas que os antigos deixaram pra nós*” desapareça, aqueles que permanecem na comunidade, em especial, as mulheres estão atuando como mediadores entre a tradição e o presente, tecendo constantemente o fio que ata casas abertas e os moradores que ficam àqueles que se afastam. Significa uma relação que guarda e mantém a unidade de Espinho, suas singularidades e seu potencial de busca por autonomia. Por esta razão, a Folia de Reis permanece como uma das últimas tradições “dos velhos” que deve ser preservada.

5.2.1 Terço de Santa Cruz

Os únicos marcos físicos do catolicismo em Espinho, além das imagens de santos nas casas, são os cruzeiros onde são realizados os terços ao ar livre.

No dia do aniversário de algum morador, antes da comemoração, o grupo se reúne para rezar o terço. Assim que a casa está cheia, as mulheres deixam o espaço da cozinha e se reúnem na sala. Os homens que lá se encontram lhes cedem o lugar. Alguns permanecem nos corredores. Outros vão para a cozinha ou para a frente da casa. Os cânticos começam. A vela é acesa diante da santa ou do santo de devoção da família nuclear⁷⁷. O aniversariante, ou parente próximo, é quem “puxa” o terço. Vozes femininas repetem as rezas em coro. Algumas choram. São lidos trechos da liturgia da igreja. Enquanto as mulheres têm nas mãos os rosários, os homens se conservam quietos, observando. Findo o terço, passam-se aos festejos comuns realizado em festas de aniversário. Depois os jovens “trucam” a dona da casa, pensando na tipuca.

⁷⁷ Geralmente Nossa Senhora Aparecida.

Cada terço tem o seu respectivo cruzeiro: o terço de Santa Cruz, realizado em 3 de maio, data da invenção da Santa Cruz, e o de São Pedro. Nos dias de aniversário, reza-se o terço na casa do aniversariante. A realização dos terços evidencia a permanência e a continuidade de Espinho. Dentre os terços rezados na comunidade, destaca-se o terço de Santa Cruz. Anteriormente rezado na comunidade, foi reativado por uma senhora, como pagamento de promessa envolvendo a saúde de seus filhos que, portadores de anemia falciforme, sofreram muito até que se diagnosticasse corretamente o mal que padeciam. Esta mãe cumpriu sua promessa e reativou a reza deste terço na comunidade.

O terço de Santa Cruz é realizado em 3 de maio. No passado, era no dia 3 de maio que se comemorava o aniversário do descobrimento do Brasil, data em que a imperatriz Santa Helena, mãe de Constantino, em 326 d.C. descobriu no Gólgota fragmentos da cruz de Cristo (Lira, 1956, pp.171-174). A influência é nitidamente portuguesa. Não há intervenção eclesiástica. Os próprios moradores se responsabilizam pela reza.

Gusmão (1995) encontra em Campinho da Independência a mesma prática. Naquela comunidade, porém, essa “é a única festa em que gente de fora, conhecida ou não, não participa”. (GUSMÃO, 1995, p.128) Já em Espinho, pessoas de comunidades próximas podem assistir e participar do terço, que já não é mais praticado em outras localidades.

Reza que dá início ao terço de Santa Cruz

*“A minha alma põe-se em reza e porte,
Que a morte por ti vem passar.
No campo do José Falso
Encontraremos o inimigo da
Santa Cruz. Todos dirão:
Arreda falso Satanás,
Parte de minha alma não terás,
Pois no dia da Santa Cruz,
Cem vez me ajoeiei
Cem vez me persinej,,
Cem Ave Maria rezei...”*

Durante o terço de Santa Cruz, realizado ao ar livre, a população segue à risca a prédica de “*cem vez me ajoie!*”. Levam cobertores e almofadas para proteger os joelhos, mas os “engraçadinhos” retiram a proteção dos outros fiéis por brincadeira. Essa prática religiosa é comum em algumas áreas rurais, ainda hoje.

No terço oferecido a São Pedro, os fiéis não se ajoelham tantas vezes. Este santo merece atenção especial, pela fé que a comunidade lhe devota. Existe no acervo de estórias contadas às crianças um bom número dedicado a São Pedro. Nelas o santo é representado pelo ladino, esperto, sempre em oposição à imagem de Jesus, senhor a quem sempre tenta enganar, sem o conseguir, e de quem sempre ouve conselhos de como proceder. As histórias de São Pedro contestam a postura de conformismo que o santo deveria ter, mas nunca consegue enganar o seu sábio senhor, que, mesmo de costas ou distante, consegue ver o que ele está “tramando”.

Além de encantadoras, tais estórias têm um fundo moral, com a nítida função de educar. Outra personagem marcante nessas estórias é a mãe de Pedro, representada como mulher má e egoísta que deve descer ao inferno quando morta, mas que consegue, através do filho, uma dádiva do senhor e permanece numa espécie de limbo, representada numa estória por “*um fio comprido feito de casca de cebola*”, que ela negava dar aos pobres como alimento. Ambos os terços terminam com comidas típicas, tipucas e jogos de truco⁷⁸.

⁷⁸ Alguns dos relatos sobre São Pedro e São Lázaro encontram-se em anexos

6.2.2-Comemorações familiares

Casamentos

Os momentos de festas são momentos de ruptura com a temporalidade cotidiana. Instauram um tempo em que momentos de solidão e de tristeza, geradas pela ausência masculinas, são suspensas. As mulheres verbalizam a sensação de solidão: *“É muito ruim, né? Se eu pudesse, ia também.”*

As mais jovens reclamam da situação. Uma informante, casada, com 23 anos, e mãe de um filho, cujo marido continua trabalhando em Belo Horizonte, reclama também do fato de as mulheres casadas não serem bem vistas quando dançam em festas, tendo os maridos distantes. As mais velhas dizem que a vida é assim mesmo e não incentivam as filhas a acompanhar o marido. No entanto, os casamentos continuam sendo uma preocupação constante, tanto para os rapazes, como para as moças.

Diz-se que os homens e as mulheres que não se casam terão de passar pelo “fundo do escaçador⁷⁹”, quando chegar o fim do mundo. Essa idéia nos mostra a importância que o casamento tem para a comunidade, para sua manutenção e reprodução.

As festas de casamento começam bem e provam a intensa ebulição que esses eventos causam no grupo. Pela manhã, moças e senhoras vão para a casa da noiva para os preparativos: limpam, arrumam, enfeitam e cozinham. O preparo da comida tem início, no mínimo, dois dias antes: leitão, frango, doce de mamão com leite, kobu⁸⁰ são os pratos privilegiados.

Somente as mulheres casadas podem auxiliar na arrumação do quarto da noiva. Geralmente, na casa materna, esse quarto delimita simbolicamente o espaço entre as casadas e as solteiras, além de reforçar a expectativa da virgindade até o casamento. O quarto todo é enfeitado de

⁷⁹ Moenda manual de cana-de-açúcar, feita de madeira.

⁸⁰ Alimento preparado com milho moído ou farinha de milho e caldo de cana assado envolvido em casca de bananeira.

branco, segundo as informantes. Depois de casada certamente a jovem esposa usará o “trunfo”, lenço de cabeça, ao sair de casa. Cuidará da organização do cultivo enquanto o marido estiver ausente ou continuará auxiliando na plantação dos pais.

No ritual de casamento, há troca de alimentos. O almoço é servido na casa da família do noivo; o jantar, na casa da família da noiva. No intervalo entre almoço e jantar é que os noivos vão para Gouveia para a cerimônia do casamento civil e religioso. Ao retornarem, os convidados recebem o “noivado” (noivos, padrinhos e pais) com fogos de artifício. Todos se dirigem à casa da noiva, onde é servido o “jantar da noiva”.

“Quando chega, já tem 4 mesas esperando; depois o noivado chega, serve a janta (...); depois que termina a mesa dos noivos e aí canta o peixe-vivo:

*Viva a noiva, viva o noivo,
Como pode o peixe vivo,
Viver fora d’água fria?*

Nisso, prato, garrafa, copo (...) quebra tudo, fica batendo na mesa, eles bate com tanta força na mesa!”

Todo comer é bom mas não é como o comer de casamento.”

Após o jantar da noiva tem início a *tipuca* (baile). Aí “ninguém quer saber mais de noivo, ninguém lembra”, conta uma informante. De madrugada, sobras do banquete servem para recompor as forças. A música e a festa continuam até o amanhecer.

“Aí ali pelas duas horas depois, que já trabalhou bastante dançando, né, vai ter que fazer uma comidinha (...); aí faz um mexidinho, uma farofinha, aquele caldo de galinha (...) o povo nem gosta de parar, não, uns cinco minutinhos; aí uma parte, um bocado vai comer e quando aqueles bocado chega vai os outros.”

As moças temem ficar solteiras. Existe um dito popular na comunidade segundo o qual uma noiva que entra na igreja para se casar deve parar na porta, virar-se para trás e dizer: “Venham minhas companheiras.” Assim estarão garantidos os outros casamentos e a perpetuidade de um modo de vida.

Por esse motivo, os jovens ainda retornam à comunidade para casar-se com as moças da localidade. Porém, há os homens que se casam com pessoas das localidades nas quais se encontram. O número de mulheres que casa com homens de outras localidades é menor. Algumas moças se casam com rapazes de localidades próximas, geralmente com rapazes negros, muitas vezes conhecidos das famílias ou até mesmo afilhados de algum membro do grupo, mas as uniões preferenciais seriam aquelas com princípios endogâmicos. Em geral, as uniões preferenciais se realizam entre primos paralelos e cruzados. E as moças verbalizam que os pré-requisitos do noivo são; bondade, ser trabalhador, que tenha um *ganho* (trabalho) em São Paulo ou no Sertão.

“A preferência é casar com os daqui”.

O casamento é esperado e desejado por todo o grupo como forma de perpetuar-se. No acervo de narrativas míticas existem muitas alusões à sua importância, pois quem não se casa “não passará pelo buraco da agulha e, assim, não entrará no céu no dia do Juízo Final”. A troca de alianças, através do matrimônio, reforça as relações de compadrio que se estabelecem preferencialmente entre irmãos e irmãs, em seguida, primos e primas de primeiro e segundo graus, avós e tios. Possivelmente, esse fato acontece visando a reduzir a fragmentação da comunidade e realçar a relação entre irmãos consangüíneos.

São os padrinhos que auxiliam na compra do enxoval da noiva, ajudam ou aconselham a arranjar emprego na cidade em que estejam morando. Há ainda uma obrigação recíproca entre padrinhos e afilhados de prestarem auxílio mútuo em suas roças. Os solteiros não costumam ter afilhados e não serão chamados de “vó” ou “vô”, mesmo quando atinjam

idade avançada, serão sempre vistos como “tio” ou “tia”.

6.3 A tradição do Cobu em Gouveia e a Kobufest

O Kobu é tema da Kobufest, festa municipal presente no calendário turístico oficial de Gouveia, este prato típico feito com milho e caldo de cana chamado Cobu⁸¹ em alusão ao nome de uma etnia de escravizados trazidos, segundo os mitos, por Maria Gouveia, fundadora do arraial.

Na atualidade, há uma festa municipal chamada *kobufest*. Em geral, as mulheres de Espinho, dentre outras, são convidadas para prepararem este prato para o evento. Esta festa é uma iniciativa recente e de grande apelo turístico. No passado, Gouveia se notabilizava por ser grande produtora de alho e havia uma festa após a colheita do alho. A *kobufest* é uma dessas festas modernas com direito a fotologs e vídeos domésticos que circulam na internet elaborados pelos jovens de classe média da cidade. Não há imagens, blogs, fotologs ou vídeos que mostrem sequer um dos jovens de Espinho no evento. De “tradicional” mesmo resta a referência ao nome do alimento que tornou os gouveianos conhecidos.

Segundo Souza (2003), em 1732 os moradores da Comarca do Serro foram obrigados a declarar suas ocupações e posses e nessas declarações constam inúmeros escravizados *cobu* residindo no arraial de Gouveia e seus arredores. Contudo, os registros da presença de escravizados desta etnia tornou-se rarefeito ao longo dos séculos XVIII e XIX. Há na lista do Censo Provincial de 1831 a referência de um negro cobu de 62 anos, na época pertencente a Bernardo Fonseca Lobo, o “descobridor dos diamantes” do Tijuco.

Para Souza, os Cobu⁸² foram pouco lembrados na literatura nacional tradicional sobre a escravidão, o que pude confirmar ao tentar pesquisar sobre a entrada no Brasil e origem desta etnia na África.

Conforme Souza, a etnia não é registrada nem por Nina Rodrigues, Aires da Mata Machado, nem por Nelson de Sena, intelectuais

⁸¹ Utilizou-se a grafia de Cobu com a letra inicial C para designar a etnia de escravizados e com K para diferenciar a etnia do prato típico da culinária regional.

⁸² Cabu é nome de um reino Mandinga.

empenhados em enumerar as diferentes nações africanas desembarcadas no Brasil (2003, p. 19-20). As referências mais consistentes sobre os cobu encontram-se na obra de Julia Scarano, *Devoção e escravidão: A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino* (1979), na qual a autora chama atenção para sua presença minoritária no conjunto de africanos trazidos para a província ou no estudo de Paiva: *Escravidão e Universo Cultural na Colônia* (2001) que, ao classificar os grupos étnicos de escravos oriundos da África por região para Minas Gerais, levanta a hipótese de que cobu pode ser a alteração de *Kovu*, nome dado a um rio ao sul de Luanda. Paiva destaca que a troca do *V* pelo *B* foi comum na documentação colonial e portuguesa setecentista.

Mariza de Carvalho Soares, historiadora, ao estudar o caso da devoção à Senhora do Rosário, no Rio de Janeiro, faz referências à etnia:

O caso dos cabus (cobus, kabus ou ngaabus) é o exemplo de um reino escravizado em larga escala por ocasião de guerras intertribais. De 1725 a 1759 tem lugar uma jihad negra contra reinos pagãos da costa ocidental. Nessa ocasião [uma jihad] conduzida por Almany Umar à Guiné-bissau mata o rei cabu, saqueia o reino e aprisiona os sobreviventes (Soares apud Souza, 2003, 19).

A historiadora Kathleen Higgins, também, é citada por Souza por detectar a presença de 12 escravos da etnia cobu em Sabará M.G., no período entre 1725 e 1759, que se reduziu para nove entre 1760 e 1808. No grupo havia apenas duas mulheres.

O autor acredita que a região de Gouveia foi a que contou com maior contingente de escravos desta nação minoritária e que os gouveianos devem recuperar os poucos traços deste grupo completamente extinto (IDEM, p.20).

Questiona-se assim de que modo e quando, o bolo de fubá de milho, que é para muitos, “irmão da broa de fubá”, tenha recebido o mesmo nome da etnia ou tribo africana. Cobu é reconhecido como prato típico da culinária mineira, porém, em conversas informais descobri que

descendentes de negros na região de Petrópolis - RJ também conhecem o cobu e utilizam os mesmos ingredientes usados em Espinho: massa de milho e caldo de cana.

Souza lembra que no dicionário Aurélio Buarque de Holanda está registrado o nome do prato, mas não faz referência a etnia africana. E ainda informa que enumerando as sobrevivências culinárias africanas na cultura baiana, Nina Rodrigues registra um bolo de nome *abará* que é envolvido em folhas de bananeira, cozido em água e sal e que o mesmo Nina Rodrigues:

Sumariando termos de alguns dialetos africanos, registra *kába* do dialeto tapa que significa milho. Souza questiona as relações entre cobu e *kába*, mas afirma que ao apresentar algumas noções de gramática iorubana, Rodrigues declara que cozinhar ou assar nessa língua tem exatamente o nome *bu*. Cobu, quer dizer, portanto, algo cozido ou assado (Souza, 2003, p. 20).

Este autor ainda questiona: “teria sido o cobu uma invenção dos negros, ou o nome foi dado para vincular a cor do bolo à do negro?”

O certo é que nas relações entre Gouveia e outros municípios vizinhos, como Datas, cobu passou a ser apelido pejorativo para os gouveianos, tornando-se símbolo das rixas: “o *cobu* que vocês come é o *cobu* que vocês são.”

5.4 A demolição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário em 1954 e o projeto de construção da Igreja de Nossa Senhora Aparecida em Espinho

Apesar da grande fé católica, dos moradores de Espinho⁸³ não existe, até hoje, uma igreja construída na comunidade. Há alguns anos o “povo de Espinho” vem se organizando e angariando fundos para a construção de uma igreja. As missas são realizadas uma vez por mês na escola Neco Cinquenta em Espinho (lá também são feitas as confissões antes da missa), além é claro, das missas regulares rezadas na Matriz Principal, na sede do município, mas a distância dificulta a presença em massa dos membros da comunidade nestes rituais.

As missas na comunidade são rezadas, uma vez por mês, na escola Neco Cinquenta pelo Cônego Paulo, pároco do município de Gouveia. Esse padre abriu uma conta em banco, em nome da comunidade, para a futura construção da Igreja de Nossa Senhora Aparecida.

Em relação à santa de devoção em cuja homenagem se construirá a igreja, Nossa Senhora Aparecida, parece ser uma santa cultuada depois que o fluxo migratório para São Paulo se intensificou. Segundo informantes, anteriormente invocavam Nossa Senhora das Mercês; Nossa Senhora das Graças e o Santíssimo Sacramento⁸⁴.

Havia, em Gouveia, até 1954, uma Igreja dedicada à Nossa Senhora do Rosário e que, segundo relatos de informantes e de acordo com Souza (2003) congregava pretos e pobres no município, mas curiosamente nas conversas com as informantes de Espinho não foram feitas alusões à Senhora do Rosário. Sabe-se, porém, que algumas pessoas da comunidade freqüentavam a Igreja de Rosário em Gouveia,

⁸³ Não um número referências a outros cultos religiosos na comunidade, com exceção de uma família que se converteu ao protestantismo.

⁸⁴ A alusão à adoração ao Santíssimo Sacramento é interessante, porque depois da demolição da Igreja do Rosário e a conseqüente desarticulação da Irmandade do Rosário e respectivas festividades restou a Irmandade do Santíssimo sediada na Igreja Matriz, mas que no entanto era composta pelos membros mais seletos da sociedade gouveiana.

especialmente em momentos festivos. As duas santas são negras.

6.4.1 Demolição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e o impacto no município

No Brasil, Nossa Senhora do Rosário foi cultuada principalmente pelos negros durante o período escravista. A tradição do culto entre os escravizados já era comum em Portugal antes de ser trazido para a colônia brasileira. Para Souza (2003), no caso de Gouveia, a adoração à Senhora do Rosário, além de representar a rigidez da separação dos grupos étnicos de escravos e livres, representava, também, o desejo dos negros terem o próprio espaço.

Em Gouveia, no final do século XVIII, começou a ser erguida, pelos negros, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário que era freqüentada pelos negros e brancos pobres da cidade de Gouveia.

Nesse século XVIII, entre 1790 e 1805, começou a ser erguida a capela da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Gouveia que encerrava “segredos inconfessos das relações locais (SOUZA, 2006, p. 06).” Esta igreja encontrava-se, onde hoje fica o Hotel Murungu, na Avenida Juscelino Kubistchek, principal avenida da cidade.

Souza (2003) afirma que entre 1740 e 1865 Gouveia assistiu a algumas mudanças, entre elas, a organização dos templos religiosos: a criação da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, em 1758, “a qual contava com um altar na capela de Santo Antônio (atual Matriz) até os últimos anos desse século”, além da renovação da matriz principal (p.27). Segundo este autor

A mesa diretora da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário começou a se movimentar para a construção de uma capela própria, em torno do ano de 1786, tendo solicitado do Provedor das Capelas e Resíduos do Distrito Diamantino, licença para tal.

Apoiando-se em dados de Scarano (1976), Souza expõe que o Provedor:

Concedeu-lhes apenas licença provisória válida por dois meses, prazo para solicitarem autorização de Sua Majestade, Dona Maria I. O pedido chegou a Lisboa ou foi datado em 24 de janeiro de 1787. As obras da capela de Nossa Senhora do Rosário encontravam-se em pleno andamento no ano de 1791, como pudemos constatar em consulta de alguns recibos dispersos que foram jogados fora quando de sua demolição no ano de 1954.

Em 1867, um viajante, Robert Burton, assim se expressa sobre a Igreja do Rosário, ao esboçar os limites da ocupação do arraial de Gouveia:

Passamos pela Igreja do Rosário, uma capela isolada, tendo em frente um coqueiro, e seguimos rumo ao norte, por uma casa de ruas térreas e ranchos abertos, em frente de cada qual havia as habituais estacas de amarrar animais, e dirigimo-nos à praça, que, segundo parece, representa o arraial. (...). (SOUZA, 2003).



Avenida principal de Gouveia no início do século XX com Igreja de Nossa Senhora do Rosário ao fundo. Acervo Afrânio Gomes

A porta de entrada da Igreja do Rosário ficava de frente para a porta de entrada da Igreja Matriz de Santo Antonio. Algumas festividades, como a festa da Irmandade do Rosário, tinham início na igreja de Nossa Senhora do Rosário e seguia no sentido da Igreja Matriz de Santo Antônio. Segundo Souza (2003), a construção desta igreja marca um momento importante na história do município de Gouveia que, ao final do século XVIII, passava por um momento de expansão e “animação”, que explica a construção da Capela de Nossa Senhora do Rosário.

A Real extração inaugura alguns serviços nos arredores de Gouveia, tornando a capela de Santo Antônio pequena para as festividades; pequena se considerarmos a rigidez da separação dos grupos étnicos de escravos e livres e também, o desejo dos negros de terem o próprio espaço (p.28).

Souza nos informa, igualmente, que em frente à Igreja foi plantado um pé de murungu, árvore que deu o nome ao hotel construído posteriormente no local. Murungu é uma planta medicinal que foi plantada na cidade devido a um surto de cólera no final do século XVIII, mas também é uma planta utilizada na iniciação em cultos afros (idem, 28) e por esta razão não deve ter sido por coincidência que esta árvore foi plantada em frente à Igreja de Nossa Senhora do Rosário⁸⁵. O sincretismo se fazia presente, então, desde a porta da Igreja.

A Igreja do Rosário abrigava, portanto, uma Irmandade que dentre outras atividades assistia aos irmãos tanto espiritualmente como em detalhes práticos como, por exemplo, se constatou nas pesquisas em livros de óbito da Arquidiocese de Diamantina/Paróquia de Santo Antônio de Gouveia, referentes ao século XIX e início do XX. Africanos, crioulos, pardos e brancos pobres, foram com frequência, enterrados na seção do Rosário do cemitério de Gouveia. Para o século XX alguns registros afirmavam que esta ou aquela pessoa teria sido um ex-escravo.

As mulheres da comunidade de Espinho não costumavam frequentar todos os ritos da Igreja do Rosário, mas muitos antigos se lembram de ter ido à Igreja em Gouveia. As informantes relatam que os velhos participavam das festas. O pai de D. Anna fazia rabecas e violas e havia muitos senhores de Espinho que cantavam e dançavam nos dias de festa, como não se faz mais hoje em dia: *lundu*, *recortado*, *dança do novelo*, *caninha verde* e *caboclinhos* eram festejados pela população do Espinho. A única tradição que parece vigorar é o terço de Santa Cruz, no dia 03 de maio, cuja prática foi trazida de volta como a promessa de uma senhora pela “cura” da anemia falciforme de seus filhos.

⁸⁵ Este mesmo autor relata que se plantou uma muda e flamboyant em frente à Matriz e uma muda de casuarina em frente a capela de Nossa Senhora das Dores.

6.4.2- A Irmandade

Como foi dito acima, nos livros de registros de óbito da Arquidiocese de Diamantina-Matriz de Gouveia, constam diversos registros de sepultamentos no cemitério de Gouveia na seção da Irmandade do Rosário. Muitos africanos, crioulos, forros, pardos e brancos pobres lá foram enterrados.

A Igreja de Nossa Senhora do Rosário foi demolida em 1954. Na última viagem ao campo (fevereiro 2007), comentava-se muito um artigo que discutia o fato da demolição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário naquele ano, escrito por José de Souza, lá conhecido como “Zé de Flora”, publicado no Boletim da Associação dos Filhos e Amigos da Gouveia (AFAGO).

Para o sociólogo, a derrubada da Igreja decretou o fim de uma era “de um momento para o outro, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Mercês, São Benedito e Santa Efigênia ficaram sem abrigo e sem devotos (2006, 07)”.



Acervo Afrânio Gomes: Igreja do Rosário Gouveia

Muitos documentos da Igreja ficaram espalhados pelas ruas após sua demolição. Imagens de santos, ex-votos e objetos materiais do culto se perderam. Na entrevista cedida pelo Sr. Afrânio Gomes, comerciante local, este contou que o município teve de contratar uma empresa de demolição de outra cidade, pois em Gouveia, ninguém aceitou o trabalho da derrubada. Sobre isto Souza também escreve:

Nenhum trabalhador de Gouveia se animou a participar da demolição. Todos temiam a maldição da santa e das almas enterradas no interior do templo. Foram os tratores da companhia Ájax que se dispuseram a trazer ao solo os resistentes esteios e tornar terra rasa os fortes adobes que preenchiam as paredes (2006, p. 06).

É certo esclarecer que Gouveia emancipou-se em 1953 e que em 1954 chegaram à cidade “inúmeras construtoras de estrada para abrir caminho para rodovia Belo Horizonte-Salto da Divisa”.

Segundo a informação do Sr. Afrânio Gomes, comerciante da cidade, cujo estabelecimento localiza-se de frente ao local onde estava a antiga Igreja do Rosário, a demolição da Igreja do Rosário cumpriu um papel dentro dos projetos de modernização do município que buscava distanciar-se da ligação com Diamantina e diferenciar-se da arquitetura barroca da antiga sede do município de Gouveia.

A Igreja perde seu lugar para a construção de uma rodovia, mas o curioso é que a atual Igreja Matriz Santo Antônio de Gouveia, construída em 1765, localizada há alguns metros da Igreja demolida de Nossa Senhora do Rosário, foi completamente demolida e reconstruída no mesmo lugar. A rodovia, no sentido Belo Horizonte- Diamantina (BR-259), passa ao lado direito desta Igreja e no sentido Diamantina- Belo Horizonte passa ao lado esquerdo. Houve, portanto, cuidado em construir a rodovia preservando a Igreja Matriz, creio que algo semelhante poderia ter acontecido em relação à de Nossa Senhora do Rosário.



Homens em dia de festa-as festividades tinham início da Igreja do Rosário -ao fundo- e terminavam em frente à Igreja Matriz. Acervo Afrânio Gomes

Como vimos, a Irmandade do Rosário solicitou junto às instituições competentes a construção de uma Igreja para abrigar as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, no final do século XVIII. Quatro anos após a demolição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário a Irmandade do Rosário foi extinta e acredita-se que destino semelhante tenha tido a de São Benedito. A demolição da Igreja deixa sem espaço a irmandade do Rosário. Em conversa, José Moreira de Souza afirmou que a irmandade do Rosário em Gouveia foi incorporada a Matriz, mas perdeu força e autonomia e neste processo foi extinta por volta de 1958. Eis o relato de José Moreira de Souza:

A Irmandade continuou existindo até por volta de 1958, ano em que se realizou a última festa de Nossa Senhora do Rosário. O que aconteceu foi o seguinte. A festa passou a ser realizada na Igreja Matriz, sem a mesma pompa, mas ainda com algum efeito. O padre Serafim foi

removido para Curvelo e o novo pároco, padre Luiz Barroso, decretou que "festa de igreja" é de igreja. Não comporta elementos profanos, ele entendia como tais, os bailes que aconteciam na casa do rei, todos os dias, acompanhados pela orquestra que ficava na rua em frente à casa. Um membro da família do rei resolveu desafiar o padre. Luiz Barroso, então, montou na bicicleta e foi até lá. O rapaz, se postou sob a soleira da porta e disse em ar de desafio:

-Ei seu padre, então? Dancemo ou não dancemo?

Barroso respondeu:

-Pode dançar, mas me passa aquele troço que está ali em cima da mesa. Ele se referia às coroas do reinado. Esse foi o fim melancólico da festa do Rosário em Gouveia.

Na verdade, junto com a demolição da capela do Rosário, a irmandade perdeu todo o seu patrimônio. Ela tinha cerca de 6 casas. Uma delas foi posto de saúde, situada ao lado da Padaria Papaulo. Parece que certas pessoas se apropriaram do patrimônio sem dar qualquer satisfação a quem quer que fosse. Uma das pessoas mais ligadas à irmandade faleceu na década de 80, bastante esclerosada pedindo esmolas para Nossa Senhora do Rosário.

No Arquivo Paroquial, havia alguns livros da Irmandade, mas ao que parece se perderam. Tomara que algum tenha sido guardado no Arquivo da Arquidiocese. Certo vigário tomou a iniciativa de arquivar todos os livros antigos no sótão da casa paroquial e o seguinte, vendo tanto papel embolorado houve por bem queimá-los.





Atual Igreja Matriz- Santo Antônio de Gouveia- construída em 1966

Souza afirma que a Igreja de Nossa Senhora do Rosário era de

um lado espaço de celebração da integração étnica entre brancos proprietários e pretos escravos e subalternos e, de outro, espaço demarcado da segregação e da discriminação (2006, p.06). O autor prossegue afirmando que “a consequência mínima da derrubada da Igreja foi a segregação (2006, p. 07). O autor faz uma sociologia da criação do quilombo como espaço de segregação e separação étnicas como está na citação a seguir

Foi o fim da festa que criou o quilombo, posto que esse lugar já existia desde o ano de 1790 como propriedade da família Gomes que junto com a do Espadeiro, constituiu a comunidade de crioulos livres e trabalhadores.

6.5 A Construção da Casa de Farinha

*Eu queria ser mandioca
De sutinga verdadeira
Pra dançar de mão em mão
E no colo da cevadeira
Adeus casa de farinha
Adeus banco de relá mandioca
Adeus morena bonita
Que mim dava tapioca
Eu queria ser mandioca
De mandioca macaxeira
Pra andar de mão em mão
E no colo da cevadeira*

(Domínio público em Sergipe)

Em setembro de 2004, cheguei à comunidade em plena época de colheita de mandioca, bem como de preparo da farinha. Algumas mulheres passavam todo o dia na “roda” do Senhor Paulo, no preparo da mesma. Convidaram-me uma manhã para ver como se faz a farinha. Com toda a autoridade etnográfica possível, lá se vão clics e mais clics da máquina fotográfica. Tirava fotos das senhoras que me convidavam, quando de repente, a esposa do Senhor Paulo entrou na casa da “roda” gritando que não permitiria que eu tirasse fotos, pois aquilo não era coisa de Deus, dentre outras coisas. O marido vendo a situação começou a gritar com ela, dizendo que permitiria sim, que quem mandava na casa era ele, que havia documento dele “até em Brasília”.

Para além de qualquer constrangimento, o Senhor Paulo, quando gritava com a esposa, falou a seguinte frase: “-Aqui ninguém manda em mim, eu não sou daqui não!” “-Eu sou é do Engenho”. Desta forma, após o incidente, toda uma série de comentários surgiu: “-Você deve ter percebido que eles não são daqui”. (...) “-Eles são daquela gente que invadiu as terras do meu avô!” (...) “-Você deve ter percebido que eles não são daqui,

porque não são assim como a gente, são mais claros”. No último capítulo tratar-se-á dos desdobramentos desta situação.

Depois disto, quando estava em Gouveia, D. Anna mostrou-me os documentos que comprovam que seu avô comprou as terras de Espinho. Quando li sobre a ação de esbulho em voz alta, ela perguntou o que significava esta palavra. Respondi que devia ser algo parecido como pegar as coisas dos outros. Sua filha correu ao dicionário e encontrou um significado que D. Anna antecipou, dizendo “-Deve ser roubo, porque aquele é o povo que derrubou as cercas do meu avô”.

Na última parte da pesquisa de campo, para a redação da tese, uma neta de D. Anna me contou que desde aquele dia ela nunca mais pisou na roda de farinha do casal em questão. Está em fase de acabamento à construção da sua própria roda de farinha, sonho antigo desde que a roda da família foi destruída anos atrás na época das chuvas.

Os fatos relatados procuram evidenciar que a comunidade de Espinho aparenta ter, na atualidade, sua questão fundiária definida. Contudo, a trajetória do grupo rumo a esta posição não deve ter sido fácil, por se tratar de uma comunidade de pessoas simples, mas que esteve consciente de seus direitos. Assim, conclui-se da atitude de Estevam, homem negro do interior do país, que moveu ação judicial contra homens brancos ainda no início do século XX.

Desde a destruição da antiga casa de farinha, construída por Estevam Luis da Silva, antepassado da comunidade no período de chuvas, a população de Espinho utilizava a casa de farinha de terceiros para o benefício da mandioca. O dono da casa de farinha ficava com uma parte da produção como pagamento pela utilização das instalações.

A nova casa de farinha está pronta esperando apenas que sejam feitas as instalações de um poste elétrico e do “registro”. A nova casa de farinha foi construída com recursos de e por iniciativa de Anna Luisa da Silva, mas servirá a toda a comunidade. A mesma foi construída de acordo com padrões locais. Observe-se que os instrumentos foram feitos de madeira entalhada rusticamente.

Uma neta de D. Anna informou que desde o incidente em 2004, sua avó nunca mais pisou na casa de farinha daquela família. Este é o

símbolo da pequena propriedade, sinal de que embora muitas famílias estejam dirigindo-se aos centros urbanos, outros moradores negam-se a partir e mantém vivo o sonho de seus ancestrais de construir um espaço que lhes proporcione dignidade.

Deve-se acentuar a importância de uma casa de farinha para comunidades do meio rural, em especial, as comunidades com menos recursos econômicos que utilizam a mandioca não apenas como alimento, mas também para o fabrico da farinha e extração da goma, produção de pirão, farofa, beiju, bolos, biscoitos, sequilhos, pudins, etc., e para o comércio, já que a mandioca e seus produtos são largamente utilizados na culinária por todos os setores da sociedade brasileira.

De origem indígena, a mandioca *Manihot Esculenta Crantz ou Jatropha Manihot*⁸⁶, é uma planta da família das *Eufrobiáceas*. O processo de fabrico da farinha em geral, depende do local apropriado, denominado de Casa de Farinha, tem início nas primeiras horas da manhã e estende-se ao longo do dia. Começa pelo descascar da mandioca e usando uma faca amolada, uma pessoa raspa a cabeça da mandioca e uma outra, o restante do corpo da raiz. Este método é usado para não sujá-la. Em algumas casas de farinha uma só pessoa descasca a mandioca por inteiro. Em seguida toda a mandioca descascada é lavada em tachos ou baldes de água e colocada em cestos ou recipiente apropriado.

Na atualidade a maior parte das casas de farinha é mecanizada, mas no passado não muito distante e em comunidades aonde a energia elétrica ainda não chegou, o trabalho de produção de farinha ainda é manual.

Depois de descascada, a mandioca é ralada, seja em um rodete com motor elétrico ou na bolandeira, que consiste numa grande roda de madeira com manivela movimentada por um homem forte (o puxador), cuja correia faz girar velozmente o rodete, uma bola dentada dentro de uma

⁸⁶ As denominações científicas mudam de acordo com a qualidade da mandioca, por exemplo a mandioca conhecida como mandioca doce ou mansa é denominada *Manihot Dulcis*. A *Manihot Esculenta* ou *Manihot Utilissima* refere-se à mandioca amarga ou venenosa. Existem ainda a *Manihot janipha* ou *Jatropha janipa* e a *Manihot aipi*, dentre outros sub-tipos.

caixa de madeira. Uma mulher (a cevadeira) segura habilmente a raiz pela ponta e a rala no rodete.

Depois de ralada ou “cevada” a mandioca transforma-se numa massa úmida que é levada à prensa para secar e ser retirada a manipueira. A prensa tem forma de gamela com furos no fundo e pregada em um mourão ou bando de madeira. A massa da mandioca é umedecida e embalada em palhas ou em panos de saco e colocada na prensa em várias camadas. Sempre que é espremida, dela escorre o líquido amarelado (o ácido venenoso) juntamente com a tapioca, que é a fécula ou amido da mandioca. Quanto mais a massa é pressionada mais ela enxuga. Quando a massa fica completamente seca transforma-se em torrões, que são desmanchados. A massa seca é levada para grandes peneiras. A massa fina que vai sendo peneirada é acumulada em uma caixa de madeira, enquanto a crueira (pequenos pedaços de mandioca que não foram ralados) fica na peneira. A crueira serve de alimento para porcos e galinhas ou ainda como adubo orgânico na própria roça de mandioca.

A massa peneirada deve ir para o forno no mesmo dia para poder dar farinha boa. Se a massa for deixada “para dormir” a farinha azeda. O forno à lenha já deve estar quente, no ponto de fazer farinha. Quanto mais o forno quente mais a farinha é grossa. Existem fornos elétricos que, através de paletas móveis, mexem a massa automaticamente até torrará-la e transformá-la em farinha. Na falta daquele aparelho, a massa é mexida por uma pessoa portando um rodo de madeira. Um trabalho duro que exige muita resistência física, pois o tempo de a farinha ficar torrada, no ponto é de uma hora e mais a duas. Sem falar no grande calor produzido pelo forno movido à lenha, feito de alvenaria. A farinha está pronta, quando colocada entre os dedos, cai facilmente. É ensacada ainda quente para ser comercializada.

Na comunidade de Espinho o plantio da mandioca e o fabrico da farinha e goma são utilizados tanto para consumo interno como para a comercialização.

Em geral, a mandioca é um dos alimentos responsáveis por diminuir a fome em algumas regiões brasileiras e a casa de farinha ajuda a fixar o homem à terra e, sem dúvida como no caso de Espinho, desempenha a função de um espaço de sociabilidade pois, toda a comunidade fará uso das instalações como ocorria no passado com a antiga “roda de farinha” construída por Estevam Luis da Silva. A casa de farinha constitui-se como um elemento fundamental da pequena unidade produtiva. Woortmann (1983) enfatiza que os “restos” da produção em uma casa de farinha são reaproveitados para alimentar os animais. Esta autora destaca também que bairros rurais “ricos” possuem um número maior de casas de farinha e que de qualquer modo este estabelecimento pode ser alugado a terceiros constituindo uma outra fonte de renda além da produção da farinha e subprodutos e do reaproveitamento das sobras. (WOORTMANN, 1983 p.194).

A casa de farinha construída em Espinho foi edificada ainda com instrumentos rústicos à moda antiga com recursos pessoais de Anna Luisa da Silva.



D. Anna Luisa da Silva na casa de farinha ainda em construção em fevereiro 2007. Foto Humberto Claudio Dumont

Depois que a gente colhe a mandioca a gente trás pra cá e rapa a mandioca com uma faca, depois dela rapada, então a gente coloca neste tanque e enche d'água e esfrega ela com a enxada e ela sai limpinha e depois a gente leva ela pra dentro

(...) A gente rela a mandioca, depois dela relada a gente pega a massa no caixote e coloca ali na prensa, e tem um macaco da gente torcer e a massa seca, então a gente tira ela e volta ela pra cá de novo, a gente rela e a massa sai fininha aí é quando a gente leva praquela forno e tem uma s enxada da gente mexer, depois que a massa cozinha a gente pega ela e põe neste outro forno lá que já é dela secar e já vira farinha. Ali a gente coloca os sacos e quando já fica pronta a gente coloca no saco.

O reconhecimento da relevância da casa de farinha para a economia familiar levou ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA),

por meio da Secretaria de Agricultura Familiar (SAF)⁸⁷, criar um o Programa do governo federal para a agricultura familiar gerido pelo que propõe entre outras coisas

Consolidar o conjunto da agricultura familiar de modo a promover o desenvolvimento local sustentável por meio da valorização humana e da negociação política com representantes da sociedade respeitando os desejos e anseios das organizações sociais e praticando os princípios da descentralização, da democracia, da transparência e da parceria e com responsabilidade,

O MDA possibilita e orienta pequenos agricultores na obtenção de financiamentos, dentre estes para a construção ou reforma de Casas de Farinha nas suas comunidades. Ao que parece os moradores de Espinho desconheciam esta linha de financiamento, ou talvez a condição jurídica atual de suas terras: espólio indiviso tenha prejudicado a solicitação junto à Caixa Econômica Federal, Banco do Brasil, etc.⁸⁸

⁸⁷ Há inclusive uma linha de crédito para o turismo rural, neste sentido, em várias comunidades do Brasil inúmeras Casas de Farinha estão sendo restauradas para receber visitação pública como mais um atrativo histórico e turístico de seus municípios. Neste sentido, Leite (2000) teme que o turismo rural, no caso quilombola, instaure uma folclorização destas comunidades.

⁸⁸ O Governo do Estado de Minas também destina uma linha de crédito para agricultores da região do Vale do Jequitinhonha, onde se inclui o município de Gouveia. Nesse sentido, Leite (2000) pr4eocupa-se com a folclorização das comunidades quilombolas.



População de Espinho chegando para a missa realizada na Escola Neco Cinquenta em fevereiro 2007.

Foto Humberto Claudio Dumont

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi mostrado a população de Espinho está cada vez mais consciente das mudanças que tornam o negro sujeito de novos direitos.

Almeida (2005) Acevedo (2004) e Leite (2000), dentre outros, se preocupam com a dimensão política que os quilombolas têm adquirido no cenário atual e com o modo como essa politização afeta a população afrodescendente, em especial a parcela que habita no campo. Sabe-se que esse assunto ganhou fôlego após a promulgação da Constituição Federal de 1988 e do controverso Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de número 68 (ADCT 68).

A relação entre o fato de ser negro e ocupar uma faixa de terra negra a percepção e a construção anacrônica das elites bem como as representações que dominam o senso comum, vale lembrar, a de que os negros antes e após a abolição ou teriam se aquilombado por meio de fugas e revoltas e, portanto, mantiveram-se completamente isolados; ou ocuparam as periferias dos centros urbanos; ou, ainda, apropriaram-se de terras de terceiros. Essas percepções da elite assim como as que alimentam o senso comum resistem à idéia de que homens negros sejam proprietários legítimos.

Reconhece-se que a expressão “remanescente”, enfocada após a promulgação da CF/1988, trouxe à tona não apenas as lutas e reivindicações fundiárias, mas também uma discussão mais profunda e ampla travada nos movimentos negros e entre parlamentares envolvidos com a luta anti-racista (LEITE, 2000, p.339).

Para Leite (2000), a publicação do ADCT 68 tornou visível e atual o enfoque do termo quilombo em consonância com um conceito sócio-antropológico que evidencia a exclusão social brasileira (p.333). Analisando nosso passado recente, essa autora discute a questão quilombola como algo costumeiramente associado ao caso indígena no que diz respeito ao uso da terra habitada por estas populações:

Os negros diferentemente dos índios – considerados como “da terra” – enfrentaram muitos questionamentos sobre a legitimidade de apropriarem-se de um lugar, cujo espaço pudesse ser organizado conforme suas condições, valores e práticas culturais (...). Em diferentes partes do Brasil, sobretudo, após a Abolição (1888), os negros têm sido desqualificados e os lugares em que habitam são ignorados pelo poder público ou mesmo questionados por outros grupos recém-chegados, com maior poder e legitimidade junto ao estado.

No capítulo 03 discutiu-se brevemente o processo de ressemantização do conceito de quilombo; logo, resta reiterar que o quilombo, na atualidade, significa um direito a ser reconhecido pela sociedade brasileira; de acordo com Leite, não apenas um “passado a ser rememorado”. Do pensamento da autora depreende-se que o quilombo é hoje compreendido como instrumento de novas demandas que (re) alocam os negros na pauta da agenda política e dos direitos jurídicos. Isso em relação ao período colonial e, posteriormente, ao da construção da nação, pois descobriram; povoaram; resgataram; questionaram; (re) inventaram práticas socioculturais, reagindo ativamente à dominação. Assim representado, o quilombo pode ser pensado como conjunto de fatos que integram a história da formação social brasileira.

É indiscutível o fato de que o quilombo anima diferentes processos, ainda em curso, que visam sua realização plena enquanto sujeito de direito. Nesse sentido, Leite (2000) afirma, em referência ao texto constitucional, que é a “comunidade” o sujeito da oração, pois dela derivam os “remanescentes”, denominados a posteriori quilombolas.

O artigo constitucional instrui, mesmo que indiretamente, a forma como a questão deve ser tratada no campo jurídico. (...) a leitura do artigo não deixa dúvida quanto ao fato de que é *o grupo* e não *o indivíduo*, que norteia a identificação destes sujeitos do referido direito. O que viria a ser contemplado nas ações seria então o modo de vida coletivo, a participação de cada um no dia-a-dia da vida em comunidade. Não é a terra, portanto, o elemento exclusivo que identificaria os sujeitos do

direito, mas, sim, sua condição de membro do grupo (LEITE, 2000, p 344).

De acordo com tal ponto de vista, a apropriação comunal da terra é fator de tensão no mercado de terras, porque desestrutura a lógica mercantil-capitalista dos setores agrário e imobiliário que criam relações centradas na propriedade de uso individual e privado da terra. Sobre esse aspecto, Almeida (2005) afirma que a rejeição da titulação das terras reivindicadas como quilombolas dá-se em virtude do fato de que as mesmas não poderão ser futuramente negociadas, representando então um entrave aos interesses comerciais, pois está em jogo uma nova modalidade de apropriação formal da terra.

Em relação à emergência dos quilombos/quilombolas e da inauguração de uma série de demandas por reconhecimento de direitos, exigiu-se do Estado brasileiro a criação de políticas públicas voltadas para um público-alvo diferenciado, apesar da permanência da discussão sobre quem deve ou pode ser reconhecido como remanescente.

A continuidade das discussões sobre quem deve ou pode ser reconhecido como remanescente, em relação à emergência dos quilombos/quilombolas e da inauguração de uma série de demandas por reconhecimento de direitos, exigiu do Estado brasileiro a criação de políticas públicas voltadas para um público - alvo diferenciado.

Segundo Arruti (2003), no artigo intitulado “O quilombo entre dois governos”, no qual faz uma análise da atuação do governo de Fernando Henrique Cardoso e dos nove meses iniciais do primeiro mandato do presidente Luis Inácio Lula da Silva, as ações governamentais então implementadas foram: inclusão das comunidades quilombolas nos fóruns de consulta do Plano Pluri-Anual 2004-2007; reorientação do Programa de Agricultura Familiar (Pronaf), tendo em vista incluir as populações quilombolas e indígenas; inclusão da representação quilombola no Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável; além da criação da subsecretaria de Igualdade de Gênero, Raça e Etnia, vinculada à Secretaria Executiva, e de um Comitê Gestor das políticas de Igualdade

de Gênero, Raça e Etnia, constituído por titulares de todas as secretarias e do Incra.

Os principais objetivos dessa subsecretaria seriam: ampliar o acesso da população negra e em especial das comunidades quilombolas à produção, extensão rural, crédito e associativismo, valorizando e potencializando as tradições, seus conhecimentos e sua cultura; incluir o recorte racial nas políticas de acesso e manejo dos territórios para ampliar e qualificar o acesso da população negra e quilombola às políticas agrárias; reconhecer, visibilizar e promover a participação e o controle social da população negra a partir das suas demandas específicas; articular com órgãos governamentais e entidades da sociedade civil as ações de combate à discriminação racial, de promoção da educação diferenciada e da saúde, em especial da anemia falciforme para a população negra e quilombola (ARRUTI, 2003, p.15).

Um dos problemas apontados por Arruti (*idem*) sugere que, provavelmente, os maiores desafios do Governo do atual presidente em favor dos negros em áreas rurais seriam a superação de limitações ideológicas e programáticas dentro do aparelho do Estado, a destinação de verbas e as disputas internas pelo poder.

Almeida (2005), por outro lado, acredita que a emergência dos quilombos/quilombolas tenha contribuído para a criação de uma política étnica do governo. Porém, o governo não tem conseguido efetivar políticas públicas diferenciadas, além de algumas ações focalizadas, dispersas e pontuais. Assim, não há, em curso, um conjunto de políticas públicas amplas e eficazes destinadas especificamente aos quilombolas. Pelo contrário, as prioridades e demandas dessas comunidades foram dissolvidas em um grande “guarda-chuva” de outras políticas governamentais já existentes ou criadas para atingir um público maior e genérico, como, por exemplo, as políticas que atendem aos “pobres”, à “população carente”.

Isso ocasiona, segundo o autor, uma despolitização do fator étnico que concorre para diluir a identidade coletiva e para eliminar o que é considerado como significativo pelas próprias comunidades quilombolas, menosprezando suas condições reais de existência e seus sistemas de

representação dos recursos naturais (ALMEIDA, 2005, p.11).

O caso empírico sob análise mostra um processo de politização étnica que se incrementa após a publicidade da questão quilombola.

Acrescenta-se, em referência a este caso empírico, que a análise mostra um processo de politização étnica que se incrementa após a publicidade da questão quilombola. Afirmar-se como quilombola para a comunidade de Espinho até pouco tempo atrás seria negar o processo de construção do sujeito negro proprietário de terras, afirmar-se como quilombola na atualidade exigiu da comunidade um redirecionamento político interno e externo, a compreensão de que a “causa quilombola” é causa dos afrodescendentes, é uma reivindicação por reconhecimento e também a confirmação da autonomia e liberdade.

Nesse sentido, reforça-se, com base nos argumentos de Leite (2000), que a participação na vida coletiva e o esforço na consolidação do grupo é que devem ser contemplados pelo direito constitucional. O caso empírico de Espinho evidencia essa tendência que tem se firmado, independentemente do caráter da propriedade daquela terra.

BIBLIOGRAFIA

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. 1998. *Negro do Trombetas-Guardiães de Matas e Rios*. 2ª ed. Editora Cejup/UFPA/NAEA.

_____. 2004. *No Caminho de Pedras de Abacatal. Experiência de Grupos negros no Pará*. 2ªed. Belém: NAEA/UFPA. (1ª 1999).

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. 1988. Terras de preto, terras de santo, terras de índio, posse comunal e conflito. *Humanidades*. Ano 4, nº 15, p. 42-48, 1987 - 1988.

_____. 2002. Os Quilombos e as Novas Etnias. IN: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos-Identidade e Territorialidade* 2002. Rio de Janeiro: Editora FGV e ABA.

_____. 2005. Os Quilombos e o Mercado de Terras. Brasília-DF: *Porantim*. Ano 26. nº272, Jan-Fev. 2005.

_____. 2005. O Direito Étnico à Terra. IN: Publicação do Instituto de Estudos Socioeconômicos. Ano IV, nº13, junho de 2005.

ALMEIDA, Mauro Barbosa de. 2003. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. Conferência. IN: *CAMPOS: Revista de Antropologia Social. Edição Especial IV Reunião de Antropologia do Mercosul*. Curitiba: Fundação Araucária/UFPR, p.09-29.

ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. 2000. O Cultural e o Político nos Movimentos Sociais Latino-Americanos. IN: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Orgs.) *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino- Americanos- Novas Leituras*. Belo Horizonte: Humanistas/UFMG.

ANDRADE, Lúcia M. M. de. 1995. *Os quilombos da bacia do Rio Trombetas: breve histórico*. IN: O'DWER, Eliane Cantarino (Org.). *Terras de Quilombos*. Rio de Janeiro. ABA. CFC/UFRJ.

ANDRÉ, Maria da consolação. 2001. *Identidade e Desenvolvimento: Um Estudo sobre a Construção de Conhecimento no*

Quilombo, a partir das Narrativas. Brasília. Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília.

ARRUTI, José Maurício Andion. 1997. A Emergência dos “Remanescentes”: Notas pra o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas. *Mana* 3(2): p. 07-38.

_____. 2002. O Último Assalto ao Quilombo. Disponível em: <. Acesso em janeiro 2005.

_____.2003. O Quilombo Conceitual. Para uma Sociologia do Artigo 68 do ADCT. RTC/ITESP-Cangume.

_____.2006. Mocambo.

BAKHTIN, Mikhail. (V. N. Volochinov). 2002. *Marxismo e Filosofia da Linguagem. Problemas fundamentais do Método Sociológico na Ciência da Linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec/Anablume. (9ª edição), Descendentes de poloneses. IN: Espéculo, nº31. UCM.

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

BARTHES, Roland.1993. *Mitologias*. 9. ed. Rio de janeiro: Bertrand Brasil.

BARRERA, Roldán Peniche. *Fantasmas Mayas*. 1982. México: Presencia Latinoamericana. 1ª ed.

BERNARDINO, Joaze. 2004. Levando a raça a sério. IN: Bernardino, Joaze e Galdino, Daniela (Orgs.). *Levando a Raça a Sério-Ação afirmativa e Universidade*. Rio de Janeiro: DP& A editora. Coleção Políticas da Cor.

BERTELOOT, Geneviève. 2004. Pratique ethnographique et questions éthiques: Lê point de vue de chercheurs em sciences humanines. IN: *Esprit Critique*, Hiver, V.6, nº01, 2004. ISSN 1705-1045. Disponível em: <<http://www.espritecritique.org>. Acesso em setembro de 2004.

BERTIN, Georges. Actualité du mythe, *Esprit critique*, vol.03 no.08, Août 2001. ISSN 1705-1045. Disponível em: <http://critique.ovh.org.fr>. Acesso outubro de 2004.

BERNARDINO, Joaze e GLADINO, Daniela (orgs.). *Levando a raça a sério. Ação afirmativa e universidade*. Rio de Janeiro: Dp&A.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. 2003. Ed. UFMG/Humanitas

BOBBIO, Norberto; Matteuci, Nicola; Pasquino, Gianfranco. 2000. Dicionário de Política. São Paulo: Ed.UNB. 5ªedição. Vol.02(L/Z).

BOSCHI, 1986. *Os Leigos e o Poder: Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática.

BRITO, Ênio José da Costa. 2002. A Historiografia da escravidão: Tendências, Temas e Desafios 1990-2001. *Revista LUMEN - Revista de estudos e comunicações*. São Paulo: ISEP/UniFAI. P.179-202, maio-agosto. 2002.

BRAIT, Beth (org.) 1995. *Bakhtin, Dialogismo e Construção do Sentido*. Editora Unicamp.

BRAH, Avtar. 2006. Diferença, Diversidade, Diferenciação. IN: Cadernos Pagu (26). Janeiro-Junho 2006. Pp. 329-376.

BRUNEL, PIERRE. 1998. *Dicionário de Mitos Literários*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

] BURKE, Peter. 1995. *História Social da Linguagem*. São Paulo: UNESP.

CARDOSO, Ciro Flamarion. 1987. *Escravo ou Camponês? O protocampesinato negro nas Américas*. Editora Brasiliense: São Paulo.
_____. 1982. *A Afro-América: a escravidão no Novo Mundo*. Col. Tudo é história. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense.

CARDOSO, Ruth C. L. 1986. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. IN: CARDOSO, Ruth C. L. (Org.). *A Aventura Antropológica- Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Paz e Terra.

CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares*. 1958. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2ª ed.

CARVALHO, Isabel Moura. 2003. Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica. IN: Horizontes Antropológicos. Volume 9, nº 9. Porto Alegre, 2003.

CARVALHO, Murilo de. 1999. *Pontos e Bordados- Escritos de História e Política*. Belo Horizonte: editora Humanitas/UFMG.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Locuções Tradicionais no Brasil*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

CENSO PROVINCIAL DA FREGUESIA DE GOUVEIA, MUNICÍPIO DE DIAMANTINA, COMARCA DO SERRO FRIO. 1831.

CHIAVENATO, Júlio José. 1986. *O Negro No Brasil- da Senzala à Guerra do Paraguai*. Editora Brasiliense: São Paulo. 3ª ed.

CLIFFORD, James. 1998. *A Experiência Etnográfica-Antropologia e Literatura no Século XX*. IN: Gonçalves, José Reginaldo. (Org.). Ed. UFRJ: Rio de Janeiro.

CHATTERJEE, Partha. 2004. *Colonialismo, Modernidade e Política*. Salvador; Bahia: EDUFBA, CEAO.

CHERNELA, Janet. 1988. M. Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure and History in an Arapaço Narrative. IN: Hill, Jonathan D. (Ed.). *Rethinking History and Myth-Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press, p. 35-49.

CHIAVENATO, Julio José. *O Negro no Brasil - Da senzala à Guerra do Paraguai*. 3ª Ed. Ed. Brasiliense: São Paulo, 1986.

COSTA, João Batista de Almeida. 2003. A Gunga Antropológica: dissensão e delimitação de agência frente a novos atores sociais. IN: *Anuário Antropológico 2000/2001*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

CRUZ, Adriano, Maurício: *Análise do Município de Gouveia-MG*.

:UFMG, Instituto de Geociências.pp. 29.

CUNHA, Antônio Geraldo da. 1987. *Dicionário Etimológico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. 2000. Depois da Festa. Movimentos negros e “Políticas de Identidade”. IN: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Orgs.) *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino- Americanos- Novas Leituras*. Belo Horizonte: Humanistas/UFMG.

DERRIDA, Jacques e DUFOURMANTELLE, Anne. 2003. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta.

DEUS, José Antônio Souza; FANTINEL, Lúcia Maria; NOGUEIRA, Marly. 1988. Índios, Quilombolas nas Regiões de Antiga Mineração no Brasil: A Dimensão Geohistórica e a Percepção do Espaço. IN: *Cadernos de Filosofia e Ciências Humanas das Faculdades Integradas Newton Paiva*: Belo Horizonte. Ano 6, nº 11, p/68-76.

DIAS, Eurípedes da Cunha. 1997. MST: Rito e Práxis da democracia Agrária. *Revista Cultura Vozes*, nº05, p.46-67, set. - out.

_____. 2003. Arqueologia dos Movimentos Sociais. In: *Movimentos Sociais no Século XIX- Antigos e novos atores sociais*. Gohn, Maria da Glória. Petrópolis: Editora Vozes.

_____. S.d. Conflitos Sociais e Construção do Estado-nacional na Amazônia. Mimeo.

DINIZ, Mônica. 2005. Sesmarias e Posse de Terras: política fundiária para assegurar a colonização brasileira. IN: *Histórica*. Revista. 02 de Junho 2005. Versão Html.

DURHAN, Eunice R. 1986. A Pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. IN: CARDOSO, Ruth C. L. (Org.). *A Aventura Antropológica - Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Paz e Terra.

ESTEVA, Gustavo. 2003. El Turismo y La Hospitalidad Indígena. Disponível em: www.qollassuyu-indymedia-org. Acesso em outubro de

2004.

FEIJÓO, Samuel (org). 1962. *Cuentos Populares Cubanos*. Cuba; Universidad Central de Las Villas. Tomo II.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. 1986. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p.1435.

FIABANI, Aldemir. 2006. A Gênese da Miséria das Comunidades Negras no Brasil. In: Revista Espaço Acadêmico. N°60, maio de 2006, ano V. Porto Alegre.

FILGUEIRAS, Otto. *Ritual de artimanhas*. São Paulo: Revista Globo Rural. Globo. N° 136. Fevereiro de 1997. p/-29-34.

FON, Aton Filho. Violações dos Direitos das Comunidades Quilombolas. Disponível em: Lista de discussão CEDEFES, via internet. Interlocução do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. Belo Horizonte - Brasil. Enviado por e-mail para a lista de discussão em: 19/05/2005.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Guanabara-Koogan S/A, 1989.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e Dupla Consciência*. Editora 34: Universidade Cândido Mendes.

GODOY, Marcelo Magalhães; RODARTE, Mario Marcos Sampaio; PAIVA, Clotilde Andrade. *Negociantes e Tropeiros em um Território de Contrastes - O Setor Comercial de Minas Gerais no Século XIX*. CEDEPLAR.

GORENDER, Jacob. 1978. *O Escravismo Colonial*. São Paulo: Ática.

_____ 1991. *A Escravidão Reabilitada*. São Paulo: Ática.

GOUVEIA SEMPRE VIVA. 1988. Avaliação dos Programas de Apoio e Desenvolvimento da Zona Rural e Aparelhamento da Zona Urbana. Administração Geraldo Brandão Bittencourt.

GUIMARÃES, Carlos M. 1992. Quilombos: resistência e identidade. IN: II Seminário Nacional sobre sítios históricos e movimentos negros. Goiânia.

_____. 1992 *Quilombos e quilombos*. IN: XVIII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. Belo Horizonte.

_____. 1996. Mineração, Quilombos e Palmares: Minas Gerais no Século XVIII. IN: Reis, J.J. e Gomes, F. S. (Orgs.) *Liberdade Por um Fio: História dos Quilombos no Brasil*. Companhia das Letras: São Paulo, p. 139-163.

GUPTA, Akil; FERGUSON James. 1997. Discipline and Practice; "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology. IN: GUPTA, Akil; FERGUSON James (Eds.). *Anthropological Locations- Boundaries and Grounds of a Field Science*. University of California Press: Berkeley; Los Angeles and London, p. 01-46.

GUSMÃO, Neusa M. Mendes de. 1995. *Terras de pretos, terras de mulheres. Terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Ministério da Cultura, Fundação Palmares.

LACERDA, Manuel Linhares de. 1960. *Tratado das Terras do Brasil. Volume 1*. Editora Alba Limitada: Rio de Janeiro.

Lei de terras de 1850.

LEITE, Ilka Boaventura. 1996. *Antropologia da Viagem - Escravos e Libertos em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

_____. 2000. Os Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas. IN: *Etnográfica*. Vol.IV (2). Pp.333-354.

_____.2006. LEITE, Ilka Boaventura e FERNANDES, Ricardo Cid. "Fronteiras Territoriais e Questões Teóricas: a

antropologia como marco. 2006. IN: Quilombos no Sul do Brasil- Perícias Antropológicas- Boletim informativo do NUER. Vol. 03. Nº3, 2006

LEITE, José Luis Marasco C. Revista Esc. de Direito, Pelotas, 5(1):7-22, Jan-Dez. 2004.

LE SANN, Janine Gisele; SILVA, Míriam Aparecida Bueno da; MOURA, Ana Clara Mourão. 1997. *Atlas Escolar de Gouveia*. 2ª edição.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário.

LIMEIRA.1977. Eudenise de Albuquerque. A Comunicação Gestual: Análise semiótica de danças folclóricas nordestinas). Rio de Janeiro: Ed Rio.

LUNA, Luiz. 1968. *O Negro na Luta Contra a Escravidão*. Rio de Janeiro: Editora Leitura S/A.

LINS, Daniel. 2000. Memória, Esquecimento e Perdão (PERDOM). In: LEMOS, Maria Teresa Toríbio Brittes; MORAES, Nilson Alves de (orgs). *Memória e Construções de Identidades*. Rio de Janeiro: 7 letras/ Viveiros de Castro Editora Ltda. 2001, pp. 09-15.

MAESTRI MÁRIO. S.d. (1984) Terra e liberdade: as comunidades autônomas de trabalhadores escravizados no Brasil. Mimeo.

MAIHEIROS, Perdigão de. 1976 *A Escravidão no Brasil- Ensaio Jurídico, Histórico, Social*. Vozes: Petrópolis. Volume 1. 3ª ed.

MAUSS, Marcel. *Manual de Etnografia*. Lisboa. Publicações Dom Quixote, 1993.

MARTINS, Osvaldo. 2005. *Projeto Político do território negro de Retiro e as lutas pela titulação das terras*. Tese de doutorado. PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina.

MARTINS, Tarcísio. 1995. *História dos Quilombos do Campo Grande. A história de Minas Roubada do Povo*. Belo Horizonte: A Gazeta

Maçônica Editora.

MARSTON, Sallie A. 2003. Space, Culture, State: Uneven developments in political geography- IN: Political Geography. The 2003 Annual Political Geography Lecture.

MESQUITA, Érika. 2003. Clóvis Moura e Sociologia da Práxis. IN: Estudos Afro-Asiáticos. Ano 25, nº03, 2003. pp.557-577.

MIGNOLO, Walter. 2003 *Histórias Locais Saberes Globais*. UFMG: Belo Horizonte.

MOURA, Clóvis. 1992. *História do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ed. Ática.

_____. 2004. *Dicionário da Escravidão no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. Caindo por Terra: um debate historiográfico sobre o universo rural dos oitocentos. 2006. IN: Lutas e Resistências. Londrina: Vol.1, pp-42-59, set. 2006.

_____. Márcia Motta, *Nas fronteiras do poder: Conflitos de terra e direito agrário no Brasil de meados do século XIX*, Campinas, UNICAMP, tese de Doutorado, 1996.

MUNANGA, Kabengele. 2001. Origem e Histórico do Quilombo em África. In: MOURA, Clóvis (Org.) *Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil*.

NASCIMENTO, Abdias. 2002. *O Quilombismo. Documentos de uma militância pan-africana*. 2ª edição. Brasília/ Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares/MINC e OR produtor cultural independente.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os Africanos no Brasil*. 1932. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Coleção Brasileira.

OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. 2005. *Droit Legal et Insulte Morale. Dilemmes de la citoyenneté au Brésil, au Québec et aux États-Unis*: Lês Presses de l'Université Laval: Canada

ORLANDI, Eni Pulcinelli. 1987. *A Linguagem e seu Funcionamento: As formas do discurso*. Campinas, SP: Pontes. 2ªed.

_____. 1988. *Discurso e Leitura*. São Paulo: Cortez; Editora da Universidade Estadual de Campinas. Coleção Passando a Limpo.

O'DWYER, Eliane Cantarino. 2002. *Quilombos-Identidade e Territorialidade* (Org.). Rio de Janeiro: Editora FGV e ABA.

PAIVA, Eduardo França. A Resistência no Escravismo Moderno: Uma Revisão Bibliográfica. 1994. IN: *Cadernos de Filosofia e Ciências Humanas das Faculdades Integradas Newton Paiva*: Belo Horizonte, ano 2, nº 02, p/54-63.

_____. 2001. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia. Minas Gerais, 1716-1789*.. Belo Horizonte; editora UFMG.

PEIRANO, Mariza G. S. 1992. *Uma Antropologia no Plural. Três Experiências Contemporâneas*. Brasília - DF: Editora Universidade de Brasília.

PEREIRA, Deborah Macedo Duprat de Brito. 2002. Breves Considerações sobre o Decreto Nº 3.912/01. IN: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos-Identidade e Territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV e ABA.

PORTO, Costa. 1965. *Estudo sobre o Sistema Sesmarial*. Imprensa Universitária: Recife.

PRICE, Richard. Reinventando a História dos Quilombos: rasuras e confabulações. IN: Afro- Ásia. Nº23. 2000.

_____. 2004. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 293-312, jan./jun.

PRITCHARD, Evans E. E. *Os Nuer*. Ed. Perspectiva: São Paulo, 1999.

PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA. 2005. Levantamento da SEPIIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial). Brasília: DF.

QUEIROZ, Bernardo Lanza et alli. As mulheres chefes de

domicílio nas Minas Gerais no século XIX: uma análise exploratória. Anais do IX Seminário sobre a Economia Mineira. CEDEPLAR/UFMG, 32 páginas.

RAMOS, Artur. *O Negro Brasileiro*. 1940. São Paulo: Cia Nacional Editora 2ª ed.

_____. *O Folclore Negro do Brasil: Demopsicologia e Psicanálise*. 1954. Rio de Janeiro: Casa Estudante Brasil, 2ª ed.

RATTS, Alecsandro J. P. 2001. (Re) Conhecer Quilombos no Território Brasileiro. IN: Fonseca, Maria Nazareth Soares (Org.) *Brasil Afro-Brasileiro*. Belo Horizonte: Autentica 2ª ed., p.309-323.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. 1996. *Liberdade por um Fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

RICOUER, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomos I e II. 1994 e 1995. São Paulo: Papyrus Editora.

ROSA, Miriam Virgínia Ramos. 2004. *Espinho - A desconstrução da Racialização Negra da Escravidão*. Brasília: Thesaurus Editora.

SLATER, David. 2000. Repensando as Espacialidades dos Movimentos Sociais - Fronteiras, Cultura e Política em Tempos Globais. IN: IN: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Orgs.). *Cultura e Política nos Movimentos Social Latino-Americanos - Novas Leituras*. Belo Horizonte: Humanistas/UFMG.

SANTOS, Joel Rufino dos. 1985. *Zumbi*. São Paulo: Moderna, 4ª ed.

SILVA, Martiniano J. 2003. *Quilombos do Brasil Central-Violência e Resistência Escrava 1719-1888*. Goiânia: Kelps.

SILVA, Fernando Correia da. (Org.). 1979. *Contos Africanos*. Rio de Janeiro: Livraria Ediouro.

SILVA, René Marc da Costa. 1998. *Por onde o Povo Anda. A Construção da identidade Quilombola dos Negros de Rio das Rãs*. Tese (doutorado) Departamento de História, Universidade de Brasília.

_____. 1999. Rio das Rãs: Uma história de construção de identidade negra no sertão. IN: *Humanidades*, nº 44, dezembro de 1999. Brasília - DF: Editora Universidade de Brasília.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 2001. Observação Participante e Escrita Etnográfica. IN: Fonseca, Maria Nazareth Soares (Org.) *Brasil Afro-Brasileiro*. Belo Horizonte: Autentica 2ª ed., p.287-306.

SILVA, Valdério Santos. 2000. Rio das das Rãs à luz da Noção de Quilombo. IN: *Afro - Ásia*, nº23, 2000.

SILVEIRA, Marco Antônio. 1997 *O Universo do Indistinto - Estado e Sociedade nas Minas Setecentistas (1735-1808)*. São Paulo: Hucitec.

SIQUEIRA, Marli Aparecida da Silva, SIQUEIRA, Bruno Luiz, Weiler. 2000. Tabeliães e Oficiais de Registros: evolução histórica à responsabilidade civil e criminal. In: *Revista de Informação Legislativa*. Brasília, 37 N°148 out/dez.2000.Pp-21-48.

SERRA, Carlos Alberto Teixeira. 2003. Considerações acerca da evolução da propriedade da terra rural no Brasil. *ALCEU* - v.4 - n.7 - p. 231 a 248 - jul./dez. 2003

SODRÉ, Muniz. 1962. *A Verdade Seduzida*. Rio de Janeiro: Codecri (1983)/Francisco Alves.

SOIHET, Raquel. 1997. História, Mulheres e Gênero: Contribuições para um debate. IN: *Gênero e Ciências Humanas- Desafio Às Ciências desde a Perspectiva das Mulheres*. AGUIAR, Neuma (org.). Coleção Gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. Pp-95-114.

SOUZA, CARNEIRO. *Os Mitos Africanos no Brasil: Ciência do Folk-Lore*. 1937. Rio de Janeiro: CIA Editora Nacional.

SOUZA, José Moreira. 1993. *Cidade: Momentos e Processos. Serro e Diamantina na formação do norte mineiro no século XIX*. Anpocs/Marco Zero: São Paulo.

_____. 2003. *Gouveia e seus Mitos*. Gouveia:

Ed. do Autor.

_____. 2006. Nós temos um E(e)spinho?.
Boletim da AFAGO/Belo Horizonte. Dezembro, 2006.

SOUZA, Laura de Mello e. 1986. *Os Desclassificados do Ouro. A Pobreza Mineira do Século XVIII*. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal.

_____. *Norma e Conflito - Aspectos da História de Minas no Século XVIII*. Belo Horizonte: Ed. UFMG

TURNER, Victor Witter; BRUNER, Edward M. *The Anthropology of Experience*. 1988. Urbana: University Illinois Press.

URTON, Gary. 1990. *The History of a Myth-Pacariqtambo and the Origins of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.

VELHO, Gilberto. 2004. *Individualismo e Cultura. Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar editor.

VOGT, Carlos e FRY, Peter. 1996. *Cafundó: A África no Brasil: linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras.

VON BORSTEL, Clarice Nadir. 2005. O conflito étnico/cultural e interlingüístico de descendentes de poloneses. IN: *Espéculo*, nº31. UCM. Universidad Complutense de Madrid. Nº: 31, 2005.

WADE, Peter. *Race Ethnicity in Latin America*. Pluto Press: London, Chicago, Illinois. 1997.

_____. 1995. 'Race', Nature and Culture". IN: *American Ethnologist-The Journal of the American Ethnological Society*. V.(01). Nº 02-June, 1995. p/ 17-34.

WENDLING, Thiery. 2005. Perspectives Comparatives sur lês joutes oratoires. In: *Etnografiques.org*. Nº7, avril 2005. Disponível em. Acesso em Maio de 2005.

WOORTMANN, Ellen. 1983. O sítio Camponês. In: Anuário Antropológico/81. Edições Tempo Brasileiro e Edições Universidade Federal do Ceará: Laranjeiras [Rio de Janeiro]; Fortaleza.

ANEXOS

Anexo 01

Comitês Recuperação de morro degradado na bacia do Paraúna

Projeto tenta reverter degradação ambiental causada pela extração de minério, em Gouveia, no baixo Velhas

Carlos Jauregui e Franciele Pereira - Estudantes de Comunicação da UFMG



Área degradada do Morro da Bília que começa a ser recuperada

Está sendo desenvolvido um projeto de recuperação de uma antiga área de extração de quartzo e cristal no Morro do Lambari, município de Gouveia, baixo Velhas. Foram construídos, até o momento, diques e barragens de contenção de resíduos, além de ter sido iniciada a revegetação, com espécies nativas, do local destruído pela mineradora Ligas de Alumínio S/A (Liasa), que tem assento no Comitê de Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco. O projeto, elaborado e financiado pela Liasa, tem o apoio da prefeitura municipal, IEF (Instituto Estadual de Florestas), Emater-MG (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural de Minas Gerais), ONG Associação Caminhos da Serra, Comitê Manuelzão da Bacia do Paraúna e comunidade local. A Liasa não tinha licença para atuar na área e suas atividades foram paralisadas no final de 1998, por ordem da Fundação Estadual do Meio Ambiente (Feam). O trabalho de mineração devastou

grande parte do morro e assoreou vários cursos d'água, entre eles os córregos do Lambari e do Veludo. Em função do assoreamento, o gado chegou até mesmo a beber água diretamente da nascente do Lambari, prejudicando assim a qualidade das águas desse córrego. Atualmente, a área da nascente foi cercada e sua água canalizada, para atender à comunidade local. A região, antigamente conhecida como Matão, devido ao número de plantas que existiam no local, hoje se assemelha, em algumas áreas, mais às dunas cearenses do que às montanhas de Minas. Nela, vivem as comunidades do Engenho da Bilia e, **mais afastada, a do Espinho, um ex-quilombo**. São populações que sobrevivem da coleta de flores do campo e da extração de pedras mineiras, atividade que também gera degradação ambiental. As comunidades locais, em especial a da Bilia, que não possui saneamento básico, dependem diretamente da água dos córregos afetados pela degradação para continuarem a morar na região. De acordo com a professora Antônia Fagundes Silva, que dá aulas às crianças da comunidade mais próxima ao local atingido pela extração de quartzo, a Liasa já havia iniciado obras anteriormente na região, porém, "somente agora e por causa da mobilização social em relação à causa, a empresa está levando mais a sério a reconstrução do local degradado".

Além de recuperar as antigas áreas de mineração, o projeto desenvolve campanhas de educação ambiental direcionadas às populações locais. Até o momento, centenas de mudas de vegetação nativa, como o landim e a quaresmeira, já foram semeadas. A candeia, pequena planta de tronco retorcido, é a espécie que melhor se adaptou às condições climáticas da região. Ela pode ser vista em todas as partes e contribui especialmente para a recuperação dos solos, já que suas folhas e a casca de seu tronco, ao caírem, tornam-se adubos orgânicos naturais. Hoje, é possível também ver a antiga biodiversidade recuperar-se. São bromélias, orquídeas, sapos e micos que voltam a compor a paisagem natural de Gouveia.

Fonte Jornal Manuelzão *on line*.

Anexo 02

PROJETO RONDON APÓIA AFRODESCENDENTES NO JEQUITINHONHA

Em 1775, nascia o Arraial do Serro, a 260 quilômetros de Belo Horizonte, com a chegada da portuguesa Maria Gouveia e seus escravos, da tribo Kabu, da África. Dois séculos depois, o tempo parece ter parado na comunidade negra de Arraial do Serro, zona rural do município mineiro de Gouveia. Lá estão Raimunda Egídia da Silva, 92 anos, seus filhos, netos e bisnetos e outros vizinhos descendentes de escravos, cercados por montanhas e vales. Eles cultivam roças, fazem artesanato de palha e não têm perspectivas de desenvolvimento. Conhecer a comunidade de Espinho é uma das atividades dos 17 estudantes e professores do Projeto Rondon.

A visita deve ser feita até o dia 23 deste mês, quando termina a Operação Minas Gerais, que reúne 256 rondonistas de 15 universidades mineiras em trabalhos voluntários em 19 municípios do Vale do Jequitinhonha. Além de conhecer a cultura e observar o cotidiano dos moradores de Espinho, os rondonistas vão propor alternativas de cooperativismo para a venda do artesanato local.

Dos oito filhos de Ana Luiza da Silva, 74 anos, filha de Raimunda, seis migraram para São Paulo, em busca de trabalho, estudo e melhores condições de vida. “A gente pega com Deus para eles terem saúde e põe o coração à larga”, diz Ana Luíza. Ela reclama da falta de palha para confeccionar cadeiras, bolsas, enfeites de garrafas. “A seca atrapalhou o crescimento da plantação de milho. As espigas estão tristes, caídas, não cresceram”, lamenta a artesã. Dona Raimunda diz que gosta da roça e não pode “sair do mato”. Reclama de não poder capinar, por causa da visão prejudicada. “Sempre estive por aqui, pegando na enxada para trabalhar.”

Na casa simples de Rosângela Aparecida Silva, 35 anos, a vida não é diferente. No Vale do Jequitinhonha não há telefone fixo nem celular e só se chega por uma estrada de terra, com passagem para apenas um

carro. Os vizinhos são amigos para toda a hora, mas moram distantes. As casas ficam entre um morro e outro. Rosângela tem dificuldade de levar a Gouveia e outras cidades as cadeiras, mesinhas, presépios, garrafas, flores e bonecas de palha que produz.

Visita — Outro problema é conseguir a madeira para o artesanato. Rosângela, que gosta de dançar caboclinho, tem poucas opções de lazer e passou por problemas de depressão. Ela oferece aos visitantes um prato típico, receita herdada dos ancestrais, feito de fubá, enrolado em folha de bananeira. E fica feliz com a visita do secretário de indústria e cultura de Gouveia, Sebastião Luiz da Silva, que organizou, com a prefeitura e os moradores de Espinho, uma horta comunitária, a 10 quilômetros da cidade. O secretário conseguiu levar cem peças da produção à Feira do Pequeno Produtor, no ano passado, em Brasília. “Venderam tudo, rapidamente”, disse. Os artesãos vendem seu artesanato de palha em uma feira, a cada 15 dias, em Gouveia.

Na opinião de Sebastião Luiz da Silva, a ida dos rondonistas a Espinho vai dar suporte e confiança à comunidade. “Os rondonistas têm muita disposição e boa vontade. Não se preocupam com horário e estão integrados conosco”, observou.

Fonte:

17/02/2006

Portal MEC