

DJALMA ANTÔNIO DA SILVA

**O PASSEIO DOS QUILOMBOLAS E A
FORMAÇÃO DO QUILOMBO URBANO**

Doutorado em Ciências Sociais

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

São Paulo, março de 2005

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais

O PASSEIO DOS QUILOMBOLAS E A FORMAÇÃO DO QUILOMBO
URBANO.

DJALMA ANTÔNIO DA SILVA

TESE APRESENTADA À BANCA
EXAMINADORA DA PONTIFÍCIA
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO
PAULO, COMO EXIGÊNCIA PARCIAL PARA
OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTOR EM
CIÊNCIAS SOCIAIS, SOB ORIENTAÇÃO DA
PROFESSORA DOUTORA TERESINHA
BERNARDO.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
SÃO PAULO, MARÇO DE 2005

BANCA EXAMINADORA:

À Congregação dos Missionários do Verbo Divino, instituição religiosa a que pertenço, que me deu todo apoio neste projeto, oferecendo-me oportunidades e condições necessárias para o estudo,

dedico esta Tese.

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa é, antes de tudo resultado de seis anos de visitas às Comunidades da Colônia do Paiol, Bias Fortes e membros destas comunidades migrados para Juiz de Fora. Por isto agradeço, primeiramente, àqueles e àquelas que me acolheram em suas casas e me forneceram dados de suas vidas, para que este estudo pudesse ser concluído.

Aos Missionários do Verbo Divino, Congregação religiosa a que pertenço, que possibilitou a realização deste estudo, dando-me as condições necessárias para o desenvolvimento do presente trabalho.

Ao professor de História, Wilton de Souza, que se colocou inteiramente à minha disposição no Arquivo do Fórum de Barbacena, ajudando-me na busca do testamento de José Ribeiro Nunes, doador das terras da Colônia do Paiol a seus nove escravos, como também dos testamentos de seus pais, para que eu pudesse ter em mãos o documento oficial de doação, confirmando assim a fala dos moradores da Colônia do Paiol sobre a origem de sua comunidade.

À minha orientadora, Profa. Dra. Terezinha Bernardo, que aceitou, no programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), meu projeto sobre migração de quilombolas, pelo acompanhamento solícito e competente, pelas sugestões e pela confiança em mim depositada, a que devo esta tese.

A Alessandro Faleiro, que não mediu esforços em transcrever e digitar as fitas gravadas em campo. A Gilvani Brito e Vladimir de Carvalho, que me

ajudaram a escanear e a organizar as fotos feitas em campo, e ao Pe. Nilton Gonçalves pelas sugestões e apoio.

E, finalmente, ao Arquivo Público Mineiro, onde tive a possibilidade de pesquisar e copiar microfilmes de documentos antigos, cartas e bandos que demonstram a preocupação das autoridades da época com os numerosos quilombos que havia na Província de Minas.

SINOPSE

Estudo sobre remanescentes de quilombos de duas comunidades situadas na Zona da Mata Mineira Bias Fortes tendo sua origem na primeira metade do século XIX, e Colônia do Paiol, na segunda metade do século XIX. Para situar as suas origens, partiu-se de uma reflexão sobre o tráfico negreiro, as origens dos negros que vieram para o Brasil, e a escravidão em Minas Gerais, para daí analisar como, neste contexto escravista, os negros buscavam a liberdade por caminhos diversos. Um deles eram os quilombos. O estudo busca apresentar os remanescentes de quilombos destas comunidades como migrantes, desde a sua origem, e, mais recentemente, a migração desses remanescentes para Juiz de Fora. Analisa, através das narrações dos que migraram e daqueles que continuaram na comunidade tradicional, a constatação da melhora na sua qualidade de vida. Estão cada vez mais cientes de que a educação é fundamental para se alcançar a cidadania. Por outro lado, constata-se o conflito entre as gerações, o que não é negativo para o grupo, mas que o ajuda a ter elementos novos para sobreviver frente aos novos desafios da vida moderna.

RESUMO

SILVA, Djalma Antônio da. O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano. Tese de doutorado em Ciências Sociais, apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). São Paulo, março de 2005.

Esta tese estuda os remanescentes de quilombos de duas comunidades da Zona da Mata Mineira: Colônia do Paiol, cuja origem data da segunda metade do século XIX, com nove ex-escravos do fazendeiro José Ribeiro Nunes, que lhes doou as terras, conforme testamento constante no Arquivo Público do Fórum de Barbacena, Minas Gerais. A segunda comunidade é Bias Fortes, fundada na primeira metade do século XIX, a partir de um quilombo de escravos fugitivos e de imigrantes que posteriormente a povoaram.

Para tanto, contextualiza-se historicamente o significado e a evolução da presença de escravos em terras mineiras, a partir do final do século XVII, com o tráfico negreiro dirigido sobretudo à exploração do ouro durante todo o seu ciclo. Destaca-se que a escravidão no Brasil não foi homogênea: dependia do ciclo econômico, do seu momento, da região, da época. Nesse quadro, os quilombos merecem especial atenção, estudando-lhes os mecanismos originantes, tais como as alforrias e as fugas, bem como a situação geográfica e social em relação à sociedade da época, e as formas de controle e repressão usadas pelo *establishment* colonial contra eles.

Através do registro de relatos e narrativas orais de membros dessas comunidades, reconstitui-se a gênese, traça-se o desenvolvimento histórico,

rememoram-se os fatos e as pessoas que os protagonizaram, investigam-se as movimentações migratórias e seus destinos para, enfim, estabelecer-se um paralelo entre o passado e o presente dessas populações de quilombolas cuja origem foram Bias Fortes e Colônia do Paiol e que migraram para Juiz de Fora.

ABSTRACT

SILVA, Djalma Antônio da. The walk of quilombolas and the formation of the urban quilombo. Doctorate Thesis on Social Sciences, presented at the Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). São Paulo, March of 2005.

This dissertation studies the descendants of quilombolas from two communities in the Zona da Mata Mineira: Colônia do Paiol, which beginnings are from the second half of the 19 th Century, through the donation of lands made by the farmer José Ribeiro Nunes, according to his own will registered at the Public Archives of the Court of the City of Barbacena, Minas Gerais; the second community is Bias Fortes, founded at the first half of the 19 th Century, through a quilombo of fugitives slaves and of migrants that later populated the area.

For this purpose, the author contextualizes historically the meaning and the evolution of the presence of slaves in the lands of Minas Gerais, since the ends of the 17 th Century, within the black during the golden cycle. It is remarked that slavery in Brazil was not homogeneous: it depended on the economic cycle, on its moment, on the region and on the times. In this frame, quilombos are worthy of special attention, studying the mechanisms that gave them birth, specially the letters of freedom (*cartas de alforria*) and the escapes, studying as well the geographic and social situation of the quilombos towards the whole society of the time, as well as the ways of control and repression perpetrated by the colonial *establishment* against them.

Trough the register of oral reports and narratives of members from these communities, the author reconstitutes the genesis, summarizes the historical development, memorizes the facts and the people who lived them, investigates the migration movements and their destination, forward to, at last, establishing a parallel between the past and the present of these populations of quilombolas which origins were Bias Fortes and Colônia do Paiol and who migrated to Juiz de Fora.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

- I Definição da problemática
- II Universo da pesquisa e justificativa
- III Técnica de pesquisa
- IV Arcabouços Teóricos
- V Estrutura da Tese

Cap. I UM OLHAR PARA A ESCRAVIDÃO

- 1.1 O tráfico negro
- 1.2 As origens
- 1.3 A escravidão em Minas Gerais

Cap. II EM BUSCA DA LIBERDADE

- 2.1 As alforrias
- 2.2 As fugas
- 2.3 Quilombos no Brasil
- 2.4 Quilombos em Minas Gerais
- 2.5 O papel da mulher negra na manutenção dos quilombos mineiros
- 2.6 A destruição dos quilombos mineiros

CAP. III O PASSEIO DOS QUILOMBOLAS E A FORMAÇÃO DO QUILOMBO URBANO

- 3.1 Objetivo do capítulo
- 3.2 Bias Fortes
- 3.3 Colônia do Paiol
- 3.4 Juiz de Fora
- 3.5 Lembranças: luta pela sobrevivência
- 3.6 A consciência da formação como único meio de competir na cidade grande

3.7 Qualidade de vida: mudanças e conflitos

3.8 O mutirão

3.9 Vida de quilombola em Juiz de Fora: socialização e espaço para se contar história

IV Conclusão

V Anexos

VI Referências bibliográficas

I - INTRODUÇÃO

Este trabalho, que tem por título *O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano*, trata dos remanescentes de quilombos das comunidades¹ da Colônia do Paiol, Bias Fortes e das migrações de membros desses grupos para Juiz de Fora, pólo industrial da Zona da Mata mineira, espaço onde esses imigrantes criam e recriam sua identidade cultural no contexto urbano.

O objetivo deste trabalho é compreender a concepção que os remanescentes de quilombos dessas comunidades têm do espaço por onde circulam, a comunidade tradicional e os territórios ocupados por eles em bairros da periferia de Juiz de Fora.

Os remanescentes de quilombos da Colônia do Paiol têm sua origem na doação de terras que o fazendeiro José Ribeiro Nunes fez para nove de

¹ Luiz Fernando do Rosário Linhares, num artigo intitulado "Comunidade negra rural: um velho tema, uma nova discussão" disponível em: www.nead.org.br/index.php?acao=artigo&id=13 e acessado em 08-09-2004, diz, na página 1, que [...] *os grupos sociais agora denominados remanescentes de quilombos ao longo do tempo receberam várias outras designações. Estas, genericamente, foram emitidas de fora para dentro. Raras são as designações originadas a partir da visão interna desses grupos sociais [...] A princípio, estas unidades sociais foram designadas de comunidades negras, pelo movimento social.*"Segundo o autor "...A designação, contudo, foi logo reconhecida como uma categoria complexa, de significação abrangente, podendo ser empregada para indicar qualquer situação social em que os agentes a elas referidos se autoremantassem como "pretos" e/ou descendentes de escravos africanos que vivessem em meio urbano ou rural. Em virtude disto, ainda que essa designação não perca o caráter genérico, o referido movimento prefere utilizar, no momento atual, a denominação comunidades negras rurais." Utilizo aqui o conceito de "comunidade" por ser uma autodefinição do próprio grupo étnico da Colônia do Paiol. Esse grupo se autodenomina Comunidade da Colônia do Paiol. Apoio-me também em Eliane Cantarino O'Dwyer, na sua obra *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, publicada pela ABA, em 2002, páginas 13 a 42. Também, o documento: *Carta de Ponta das Canas (Documento de trabalho da oficina sobre laudos antropológicos realizada pela ABA e NUER/UFSC, em Florianópolis, de 15 a 18 de novembro de 2000, no item 3: "Quanto aos relatórios de identificação étnica"* diz que "entende-se como

seus escravos. Desde o início da doação, as terras eram cultivadas por membros dessa comunidade, mas a produção não era suficiente para o sustento do grupo, que foi se multiplicando com o passar do tempo. Por essa razão, era necessária a busca de trabalho assalariado nas fazendas da região. Tanto os homens como as mulheres saíam para tais atividades. Isso nos leva a crer que a Colônia do Paiol como outros grupos de remanescentes não tem seu início em uma comunidade de remanescentes fechada em si mesma sem contato direto com outras comunidades da região, como mostram alguns estudos clássicos, como Clóvis Moura (1993), Décio Freitas (1988), Jaime Pinsky (2000), Kátia de Q. Mattoso (1888), M. Maestri (1988), mas aberta para o contato com outros grupos sociais, mesmo muitas vezes sendo vítimas de exploração por parte de fazendeiros da região, uma vez que esta comunidade não nasceu do conflito aberto com o seu senhor, mas teve sua origem num pacto que pareceu existir com os escravos.

Com o objetivo de entrar em contato com uma comunidade de remanescentes de quilombos, foi que, em outubro de 1998, estive pela primeira vez na Colônia do Paiol. O Pe. Jonas² dera-me os nomes de duas pessoas que, depois vim a saber, eram guardiãs da memória da comunidade. São elas: o Senhor Paulo Marinho e a Dona Maria Luiza. Mas, na realidade, a primeira pessoa que visitei foi uma senhora centenária, Dona Maria Quirina, pessoa muito lúcida, uma espécie de livro de história vivo, que guardava na memória o

grupo etnicamente diferenciado toda coletividade que, por meio de suas categorias de representação e formas organizacionais próprias, se concebe e se afirma como tal.

² Vigário de Bias Fortes na época em que iniciei as pesquisas.

tesouro do passado histórico da comunidade. Conversamos informalmente por um bom tempo sobre a sua história de vida. Depois, passei a visitar outras famílias, inclusive os líderes da comunidade, o Senhor Paulo Marinho e a Dona Maria Luiza. Ambos me receberam com muita gentileza e me ofereceram um cafezinho. Nas conversas que tivemos, falavam sempre na questão da terra: o espaço onde vive a comunidade foi uma herança que eles receberam dos *cativos*³.

Os moradores da Colônia do Paiol guardam na lembrança a vivência de um duro passado. A comunidade ficava isolada e o acesso à saúde e à educação era quase impossível. O atendimento era realizado somente na zona urbana. Devido à falta de meios de transporte, ficava difícil remover uma pessoa enferma até a cidade mais próxima, Bias Fortes. Muitas crianças morriam de tosse e diarreia. Os adultos, quando ficavam doentes, geralmente morriam por falta de assistência médica. A aquisição de medicamentos era outro problema. Não havia posto de saúde para a distribuição de remédios.

A luta pela sobrevivência era árdua. Homens e mulheres faziam trabalhos diversos para conseguir o pão de cada dia. Algumas mulheres trabalhavam como domésticas nas residências das fazendas. É o caso de Dona Maria Quirina e de Dona Geni da Silva, 84 anos. Os homens, como assalariados, cuidavam do gado ou roçavam pastos. Devido ao baixo salário

³ O conceito *cativo* é utilizado por eles referindo-se àqueles que vieram do cativeiro. Eles se auto-denominam como descendentes dos cativos fundadores da comunidade. No decorrer

que recebiam nas fazendas onde trabalhavam, tinham uma fraca dieta alimentar. Dona Maria Luiza, de 68 anos, conta que, quando era criança, nunca havia comido carne ou arroz. A alimentação dela era mingau de fubá com couve ou caruru. Os homens e as mulheres plantavam à meia nas terras dos fazendeiros da região, mas, na hora de dividirem o produto, os fazendeiros ficavam com a melhor parte. Quando havia seca e não colhiam nada, os fazendeiros não negociavam, pegavam o pouco que era produzido. Nesses anos, eles passavam fome. Não havia escola no bairro: as crianças que quisessem estudar tinham que caminhar a pé por seis quilômetros para freqüentar as aulas em Bias Fortes.

Dos anos setenta para cá, a situação do lugar começa a mudar. Com a lei da usucapião,⁴ os fazendeiros deixam de dar suas terras à meia para o plantio. Com a queda do preço do leite e dos baixos preços dos produtos agrícolas, muitas pessoas começam a deixar o campo e emigrar em direção dos grandes centros, especialmente para Juiz de Fora. Muitos jovens da Colônia e de Bias Fortes partem para Juiz de Fora com dois objetivos: trabalhar e estudar. Algumas tentativas são frustradas, porém, a maioria dos que partem para esta cidade permanece nela. Aqueles que optaram por ficar continuaram atrelados à zona rural, formando a associação de roçadores de pastos, que congregava no início somente trabalhadores da Colônia do Paiol. Mais tarde,

deste trabalho, usarei esse conceito no mesmo sentido empregado por eles.

⁴ Usucapião é um modo derivado de aquisição da propriedade, independente da vontade do titular anterior. Ocorre quando alguém detém a posse de uma coisa com ânimo de dono, por

começam a ajuntar-se a eles trabalhadores brancos e negros de Bias Fortes. Essa associação é denominada de mutirão. Eles são contratados por grandes e pequenas fazendas de Minas Gerais, na Zona da Mata, do Estado do Rio de Janeiro e até mesmo do Estado de São Paulo. Eles ficam até quatro ou cinco semanas fora de casa e voltam trazendo dinheiro para a manutenção de suas famílias. O contrato com os fazendeiros é feito por meio de atravessadores do próprio grupo. Nesse hiato de tempo em que os homens ficam fora, são as mulheres que controlam as famílias e transmitem as tradições para os filhos.

Ainda nos anos 70, um prefeito de Bias Fortes, hoje muito lembrado pelos habitantes da Colônia, de nome José Ovídio de Oliveira,⁵ interessou-se pela comunidade.⁶ Construiu o posto de saúde e a escola. Abriu o curso Mobral e muitas pessoas idosas puderam aprender a ler e a escrever. Foram instaladas energia elétrica e água encanada e as ruas foram pavimentadas. Muitas famílias possuem aparelhos de TV com antenas parabólica e outros bens de consumo, como geladeira, rádio e fogão a gás. Há também um telefone público. Em termos políticos, chegaram a eleger um vereador da comunidade para a Câmara de Bias Fortes. Segundo testemunhos dos mais velhos, hoje a situação está muito melhor. Dona Luiza diz que antigamente eles trabalhavam toda a semana e, no sábado, iam ao armazém e traziam três

um determinado tempo, sem interrupção e sem oposição, desde que essa posse não seja clandestina, nem violenta, nem precária.

⁵ Esse prefeito governou Bias Fortes de 02-02-1971 a 02-02-1973

⁶ Parece que, por muito tempo, a comunidade viveu na dependência econômica dos políticos de Bias Fortes. A alternância de poder político da cidade influencia a vida dos moradores da Colônia. Daí o medo dos partidos de oposição, que geram insegurança e incerteza.

quilos de mantimentos. Quando aquilo acabava, passavam fome. Hoje eles vão ao armazém e compram trinta quilos.

O aumento do poder aquisitivo se deve à aposentadoria do Fundo Rural, que os que têm mais de 65 anos possuem, e à saída dos mais jovens para trabalhar em outras cidades, especialmente Juiz de Fora. Estes levam uma parte de seus salários para ajudar na manutenção de seus pais e avós que continuam na Colônia ou em Bias Fortes.

Diante da atual conjuntura econômica,⁷ em que os pobres estão ficando cada vez mais pobres, fica difícil imaginar em que sentido o povo da Colônia melhorou sua qualidade de vida. Na hierarquia social em que a população negra se encontra no Brasil, quando a situação do País não vai bem, os que mais sofrem são os pobres e, entre eles, os negros. O antropólogo Prudente (2000)⁸ resume bem a situação econômica do negro assalariado

⁷ O sociólogo, assessor de ISER, Ivo, no artigo intitulado "O rei está ficando nu", publicado no Rio de Janeiro, em abril de 2001, fazendo uma análise do governo desse período, apresenta os seguintes dados da conjuntura econômica no Brasil: de agosto de 1994 ao início do ano 2000, a inflação foi de 94%, mas as tarifas de água e esgoto subiram 136%, as de eletricidade 149%, e a assinatura de telefone subiu 407%. Em 2000, a taxa de desemprego ficou entre 17% e 22%, as mais altas da história do Brasil. O salário mínimo continua extremamente baixo, correspondente hoje a 75 dólares. Seu valor real equivale a menos de 30% do que valia quando foi instituído no Brasil em 1940. O grau de desigualdade em 1999 foi o mais elevado das últimas décadas, os 50% mais pobres detêm pouco mais de 10% da renda nacional. A renda real dos trabalhadores ocupados caiu 8,7% nos últimos dez anos (1990-2000). A proteção social diminuiu e parte significativa dos assalariados não tem carteira assinada: somente 26% da população economicamente ativa do total de ocupados (71,6 milhões), 41,8% recebem até dois salários mínimos, 54% até três salários mínimos e 68,2% até cinco salários mínimos.

⁸ Nessa mesma linha, Salani (2001) publicou um artigo que é o resultado de pesquisas feitas pelo DIEESE nas regiões metropolitanas de São Paulo, Belo Horizonte, Distrito Federal, Porto Alegre, Salvador e Recife. O DIEESE constatou que ainda há muita discriminação na distribuição salarial: em todas as áreas pesquisadas, há um percentual maior de mulheres e negros em faixa salarial mais baixa do que de homens não negros.

quando fala da necessidade da criação de uma política pública, que já existe na Europa e nos Estados Unidos, que beneficie as “maiorias minorizadas” que são os negros, as mulheres, os índios, os deficientes. Pois os negros e não-brancos que *“foram a base do sistema escravista no passado, sofrem ainda hoje o estigma da tentativa da inferiorização racial e vivem a ausência de oportunidades educacionais, encontrando, assim, grandes dificuldades de inserção no mercado de trabalho”* (PRUDENTE, 2000, p. A3). A miséria em que o povo da Colônia vivia antigamente era tão grande que a pequena melhora econômica que os habitantes da comunidade testemunham hoje já é para eles uma grande conquista. A fala de Dona Maria Quirina transmite isto: *“esse povo nosso, escuro, hoje é doutor... No tempo quando fui criada, a minha comida era uma erva amarga, baba de vaca e aquele inhame roxo. O prato era uma gamela de pau, colherinha de pau, era lá no geral, na casinha fora”*.

Se, por um lado, as coisas melhoraram em termos de consumo, por outro, percebe-se um conflito de gerações na comunidade. Os idosos reclamam que hoje os jovens não respeitam os mais velhos, há muitas mães solteiras, coisas que não existiam antigamente. Quando eles falam do tempo dos velhos, eles reconstroem a imagem de um grupo étnico mais coeso, como observou Ratts, entre os Caetano de Conceição, na localidade de Tururú (Ceará), denominando essa imagem de “enclave étnico”.⁹ Por outro lado, os mais jovens dizem não entender o costume dos mais antigos. Além disso,

⁹ Ratts usa o conceito de “enclave étnico” para se referir ao tempo dos mais velhos da comunidade, a memória que eles têm da vida cotidiana do passado entra em conflito com o estilo de vida que os jovens da comunidade vivem hoje.

existe o grupo que participa do mutirão, viajando para diferentes lugares, conhecendo pessoas e estilos de vida diferentes dos seus. Também aqueles que trabalham em Juiz de Fora trazem idéias novas para o interior da comunidade nos seus momentos fortes: festa da padroeira, casamentos e funerais. Esses dois grupos são os que fazem a mediação entre tradição e a modernidade. A comunidade nunca foi muito voltada para o seu próprio interior. Apesar de existirem muitas relações matrimoniais entre primos, sempre houve aliança matrimonial com pessoas de Bias Fortes e de outros municípios. Os habitantes da Colônia participam também das festas da padroeira, Nossa Senhora das Dores, em Bias Fortes. Depois que se construiu a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, os habitantes de Bias Fortes vêm à Colônia do Paiol para participar das festividades. Eles integram a festa da padroeira com o Dia da Consciência Negra, 20 de novembro. Ainda é Ratts que observa que entre os Caetano essa tendência de se aliar, à festa da padroeira, a festa de Zumbi, concide com os momentos de reafirmação de identidade religiosa e étnica. Nos dias de hoje, alguns rapazes buscam alianças matrimoniais em lugares mais distantes, o que se apresenta como um desafio para a comunidade. Isso tem acontecido pelo fato de muitos rapazes e moças trabalharem fora e, no lugar onde estão, conhecerem pessoas diferentes.

II - Universo da pesquisa e justificativa

O universo da pesquisa ocorre em três grupos de remanescentes de quilombos situados em lugares bem distintos: Colônia do Paiol, que eu chamo de “espaço tradicional” por ser o referencial maior do universo pesquisado; Bias

Fortes, por ter sido um quilombo em tempos remotos; e Juiz de Fora, espaço para onde membros destas duas comunidades migram com frequência.

Os habitantes da Colônia do Paiol se sentem herdeiros dos nove fundadores da comunidade e, apesar das diferenças entre os grupos domésticos que existem, procuram trabalhar em comum para garantir a melhora da comunidade. Esse trabalho em grupo se observa quando a comunidade se organiza para a construção da escola, do posto de saúde e da igreja. Quando uma família passa por alguma dificuldade, como doença ou morte, a comunidade também manifesta sua solidariedade.

As tradições populares da comunidade, como o relato da fundação, a Congada e o Jongo se mantêm através da oralidade, ou seja, daquilo que é contado de pai para filho. Esses costumes são passados de geração em geração. A história oral, testemunhos e relatos orais são o recurso metodológico utilizado por mim para os levantamentos dos dados. É através da história oral¹⁰ que tentamos fazer a ponte entre o passado e o presente da comunidade e dar voz ao sujeito para que ele possa lembrar calmamente do seu passado, do passado de sua comunidade, reconstruindo, através da memória, os espaços vividos por ele, para constatar as mudanças do presente. Isso é afirmado por Thomson (1997, p. 57): *“a memória gira em torno da relação passado-presente, e envolve um processo contínuo de reconstrução e*

¹⁰ - Jan Vansina, à página 25 de *De la tradition orale: essai de méthode historique*, definindo a tradição oral, diz que “...Nous entendons par tradition orale tous les témoignages oraux, concernant le passe, qui se sont transmis de bouche em bouche.”

transformação das experiências lembradas, em função das mudanças nos relatos públicos sobre o passado”.

A elaboração deste trabalho é o resultado de mais de quarenta contatos com a comunidade da Colônia do Paiol, com membros da comunidade negra de Bias Fortes e com membros destas duas comunidades que vivem em Juiz de Fora. Nas minhas visitas, tenho procurado, como já escreveu Oliveira (1998), olhar o espaço visitado, ouvir as pessoas, procurando estabelecer um diálogo. Na realidade, existe uma relação de parentesco e de compadrio entre os moradores da Colônia do Paiol e algumas famílias negras de Bias Fortes e Juiz de Fora. Diante dos dados históricos fornecidos por esses grupos, pude identificar a comunidade da Colônia do Paiol como remanescente de quilombo.

A migração desses remanescentes possibilita a construção de uma série de espaços sociais. Nesses novos ambientes, essas pessoas se organizam. Porém, existe algo que lhes permite manter a identidade como grupos sociais em espaços diferenciados: é a memória do “espaço de origem”. Esse espaço tradicional, para os que se encontram em Juiz de Fora, pode ser a Colônia do Paiol ou Bias Fortes. Estes grupos possuem uma história singular de sua trajetória e reprodução de sua identidade cultural nas diferentes ramificações espaciais que ocupam. Amorim (2000, p.115) observa que os grupos possuem “... *uma especificidade, onde a memória, a tradição e as práticas sociais coletivas se cruzam e se interpenetram*”.

Essa recriação cultural se dá em espaços sociais distintos, ocupados por esses grupos. Esses territórios se apresentam de formas diferenciadas no tempo e no espaço, e muitas vezes são até artificiais pelo fato dos remanescentes viverem em bairros diferenciados. Para os membros das comunidades da Colônia do Paiol e Bias Fortes, que vivem em Juiz de Fora, esse espaço acontece na casa de um compadre ou de uma comadre que habitam bairros diferentes da cidade, numa conversa por telefone, num encontro no centro da cidade, numa tarde, depois do trabalho ou num final de semana. É nesses espaços que eles se reúnem para cantar, tocar viola, trocar informações de familiares e exercerem a solidariedade. Essa solidariedade se dá na forma como as pessoas de Juiz de Fora recebem seus parentes e conhecidos que vêm da Colônia e Bias Fortes com o objetivo de cuidar da saúde ou conseguir um trabalho remunerado para ajudar a família que permanece no espaço tradicional. O dia em que se dá a reunião com os seus conterrâneos é o domingo ou feriado. Esses encontros possibilitam a afirmação de sua identidade cultural e étnica à medida que valores e costumes são lembrados.

A escolha desses lugares tem razão de ser, uma vez que, em Bias Fortes, em tempos remotos, existia um quilombo de escravos foragidos de outras regiões da Zona da Mata mineira. Colônia do Paiol, por sua vez, distancia apenas seis quilômetros de Bias Fortes e sua população é originária de escravos que foram libertados e receberam terras de um fazendeiro de Bias Fortes, como já se disse. Os alqueires recebidos pelos escravos foram

denominados de Colônia do Paiol. Juiz de Fora, por ser um pólo industrial atraente, especialmente para os jovens, é objeto de sonho de ascensão social, com melhora na qualidade de vida, através de trabalho e estudos.¹¹ Nesse ir e vir, existem relações familiares de ajuda mútua e especial confraternização nos tempos de festas. É nesses momentos que eles partilham e rememoram informalmente as histórias dos antepassados. Juiz de Fora, por ser um centro industrial, é lugar de uma vida de trabalho. A socialização em relação à origem do grupo, para os que estão nesse espaço urbano, acontece com mais freqüência nas festas realizadas em Bias Fortes e Colônia do Paiol. É nesses espaços sociais que meus narradores se encontram em família e partilham mais fortemente as suas alegrias e tristezas.

Esse quadro de relações familiares se torna mais intenso nos momentos de maiores dificuldades ou de confraternização, como a doença, a morte, o casamento e a festa da padroeira. No caso da Colônia do Paiol, esses encontros dos que vivem fora com os que vivem dentro são momentos de troca de experiências de vida, choques culturais e conflitos, que se manifestam nos diferentes estilos de vida adquiridos pelos que saíram do espaço tradicional. Estilos esses que são contrários a princípios éticos e tradicionais que vêm desde seus fundadores. É aí que os mais velhos começam a relembrar aos

¹¹ Ver Herculano, Porto e Freitas (2000). Essa obra apresenta artigos de vários autores que discutem a questão do meio ambiente e alargam a compreensão do conceito de qualidade de vida apresentando-a como uma questão ética. A qualidade de vida não é vista somente como consumo de bens industrializados, mas também com a harmonia e a interação com o meio ambiente. A conservação do meio ambiente pressupõe melhor qualidade de vida para a humanidade. Neste trabalho, emprego o conceito de qualidade de vida também como consumo

mais novos a sua tradição de vida. Halbwachs (1935, p.VIII) comenta que a memória depende do grupo social em que a pessoa está inserida e que a maior parte das nossas lembranças vem à tona quando nossos parentes, nossos amigos ou outras pessoas nos lembram. É no grupo que, normalmente, a pessoa adquire certas lembranças que lhe possibilitam reconhecer e localizar uma experiência do passado. Geralmente utilizamos nossa memória para responder a questões que outras pessoas nos apresentam ou que poderão nos ajudar.

Famílias ou indivíduos originários da Colônia do Paiol estão distribuídos em muitos outros espaços urbanos ou rurais, como Bias Fortes, Santos Dumont, Barbacena, Juiz de Fora. Muitas famílias têm também filhos que vivem em Belo Horizonte ou São Paulo, mas os contatos mais intensos são com aqueles que vivem em Bias Fortes e Juiz de Fora. Apesar das mudanças espaciais, tanto os que se encontram em Bias Fortes como os que estão em Juiz de Fora sentem afeto pela comunidade da Colônia do Paiol.

III - Técnica de pesquisa

Na primeira visita que fiz à Colônia do Paiol, em outubro de 1998, obtive uma noção geral da realidade da comunidade. Preparei-me para outras

de bens industrializados, alimentação mais rica em qualidade e quantidade, acesso à saúde e

visitas, colocando-me agora dentro da perspectiva do olhar antropológico, que é de observar e relatar, isto é, percebendo o grupo internamente. Procurei observar o que Geertz¹² (2000, p.87) chama de experiência próxima: *“é mais ou menos aquele que alguém – um paciente, um sujeito, em nosso caso, um informante – usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes vêem, sentem, pensam, imaginam etc.”*

Já Oliveira (1998, p.24) chama esse contato de *relação dialógica*, que exige que o pesquisador tenha a habilidade do ouvir o sujeito e ser ouvido por ele, estabelecendo assim um diálogo. Quando essa relação é estabelecida *“o ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, em uma outra, de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação entre o antropólogo e aquela pessoa ou grupo social com quem o pesquisador interage no campo.”*

Para os primeiros contatos com os entrevistados, preparei um questionário com algumas perguntas para os que tinham entre trinta e cem

à educação.

¹² Geertz (2000) comenta também sobre a *experiência distante*, que ele exemplifica no especialista de qualquer tipo – um jornalista, um pesquisador, um etnógrafo, ou até um padre ou um ideologista – que utilizam para levar a cabo seus objetivos científicos, filosóficos ou práticos. Esse autor é do ponto de vista de que se deve buscar o equilíbrio entre a experiência próxima e a distante e que “limitar-se a conceitos de experiência próxima deixaria o etnógrafo afogado em miudezas e preso em um emaranhado vernacular. Limitar-se aos de experiência distante, por outro lado, deixa-lo-ia perdido em abstrações e sufocado com jargões”. Discutindo a questão levantada por Malinowski apud Geertz (Ibidem, p.85-86 – grifo meu), não é necessário se tornar um ‘nativo’ para conhecer um relacionar-se com os papéis que os dois tipos de conceito desempenham na análise antropológica. Para Geertz (Ibidem,p.89), o conceito de experiência próxima é usado espontaneamente, coloquialmente, pelas pessoas. Não reconhecem, a não ser de forma passageira e ocasional. “As idéias e as realidades que elas representam estão naturalmente unidas”.

anos, e, em alguns casos, especialmente para aqueles que vivem em Juiz de Fora e Bias Fortes, com menos de trinta anos, indagando se a vida hoje é melhor que a vivida há vinte e cinco anos atrás. E, se é melhor, em que melhorou; e, se piorou, em que aspecto isso aconteceu. Depois de algumas entrevistas, percebi que as perguntas fechadas dificultavam um diálogo, uma narrativa fluente de suas vidas. Alguns entrevistados não iam além do sim e do não. Com o objetivo de uma aproximação maior com os entrevistados, como bem observa Oliveira (1998), procurei estabelecer um diálogo com os sujeitos, valorizando seus sentimentos e passei a fazer as entrevistas de uma maneira mais livre. No início da conversa, procurei me aproximar da realidade de vida deles, fazendo perguntas sobre aquilo que era próprio de seu cotidiano. Tomava água e se me oferecessem um cafezinho, saboreava-o com gosto. Olhava para as velhas fotos de família penduradas na parede. Procurava saber quem eram aqueles personagens. Essa conversa informal criou um clima de respeito e confiança para a realização da pesquisa. Então, explicava o objetivo do meu trabalho e fazia uma ou duas perguntas abertas para iniciar o diálogo. Notei que os resultados foram muito melhores. As pessoas começaram a se sentir mais livres e relaxadas para falarem de suas vidas e realidades.

Para Thompson (1987, p. 258), uma entrevista completamente livre não existe. De acordo com o autor,

[...] apenas para começar, já é preciso estabelecer um contexto social, o objetivo deve ser explicado, e pelo menos uma pergunta inicial precisa ser feita; e isso tudo, juntamente com os pressupostos não expressos, cria expectativas que moldam o que vem a seguir.

Para ele, a coleta de dados completamente livre só deve ser realizada quando o principal objetivo não é a busca de informações que valham por si mesmas, mas quando se trata de fazer um registro “subjetivo” de como uma pessoa olha para trás e enxerga a sua própria vida no seu todo ou em partes, a maneira como fala sobre ela, aquilo a que dá mais destaque, aquilo de que evita falar e as expressões que escolhem para dizer de seu passado.

Utilizei o gravador para fazer as coletas de dados. Não tive nenhuma espécie de resistência com a maioria dos entrevistados. Somente uma senhora, a mais velha de meus entrevistados, teve um pouco mais de dificuldade de falar frente ao pequeno gravador. Ela simplesmente se calou. Na saída, conversamos sem o uso do gravador e, durante a conversa, fiz algumas anotações. Nas outras conversas com a mesma pessoa, não tive mais problemas dessa ordem, isto é, ela se sentiu mais livre para falar de sua história de vida.

O gravador me foi muito útil na maioria das conversas que tive com meus entrevistados. Nas várias visitas feitas à Colônia do Paiol, a Bias Fortes e a Juiz de Fora, gravei vinte fitas cassete que, traduzidas, resultaram em aproximadamente trezentas páginas. Entrevistei cerca de trinta pessoas. Algumas, só uma vez; outras, mais de uma. Pude, com a ajuda do gravador, captar mínimos detalhes da fala dos sujeitos, coisa que eu não teria tido muita condição de fazer se estivesse anotando. Isso está de acordo com Queiroz (1983, p.45):

[...] a técnica mais adequada seria a da entrevista com o gravador, pois este mecanismo permite apanhar com fidelidade os monólogos do informante, ou o diálogo entre informante e pesquisador guardando-os em seguida por longo tempo, isto é, por todo tempo em que a fita se mantiver intacta.

Dependendo da pessoa ou do ambiente, o gravador pode mais atrapalhar do que ajudar, como observou Bernardo (1998, p.38):

Na verdade, todos os meus interlocutores demonstraram muito receio, tanto por receberem pessoas de fora do ambiente familiar como por terem suas falas gravadas (...) O primeiro contato com meus interlocutores foi precedido habitualmente de uma conversa preliminar com seus filhos ou com pessoas ligadas às famílias. Tal contato anterior foi indispensável para que eles se dispusessem a contar as suas lembranças. Mesmo assim, o gravador interferia negativamente, provocando constrangimento. A partir do depoimento de dona Benedita que me disse que 'ninguém conta tudo o que lembra para qualquer um', percebeu-se a necessidade de reavaliar o uso dele.

No entanto, em minha pesquisa, percebi que somente uma entrevistada ficou constrangida com a utilização do gravador.

A história de vida narrada oralmente é o recurso metodológico utilizado por mim para os levantamentos dos fatos sociais. É através da história oral que tentamos fazer a ponte entre o passado e o presente da comunidade e darmos voz ao sujeito para que ele possa relembrar calmamente do seu passado, do passado de sua comunidade, reconstruindo através da memória os espaços vividos por ele para constatar as mudanças do presente. *“A memória gira em torno da relação passado-presente, e envolve um processo contínuo de reconstrução e transformação das experiências relembradas, em função das mudanças nos relatos públicos sobre o passado”.* (THOMSON, 1997, p. 57).

Na realidade, no caso desta pesquisa, é através da memória que a pessoa se lembra e narra sua história. Neste contexto, as teorias da memória são fundamentais à medida que não existe nenhum documento sobre a comunidade da Colônia do Paiol.

Os moradores da Colônia do Paiol não possuem documentos da terra que lhes confira judicialmente o reconhecimento dos direitos territoriais. A situação fundiária é irregular. Por essa razão, tiveram de enfrentar muitos conflitos com fazendeiros, que invadiram suas terras e chegaram a tomar parte delas ou obrigaram membros da comunidade a venderem para eles parte de suas parcelas. Existem denúncias por parte dos moradores sobre essas invasões. Dona Maria Luiza, de 68 anos, diz: *“antigamente, quando eu era criança, as nossas terras iam (sic) longe, até lá naquele morro que o senhor está vendo. Hoje, diminuiu muito”*. A reclamação desta mulher nos leva a pensar na necessidade de delimitar o terreno da comunidade devido às invasões da área e ao crescimento do índice populacional da região. O fato de não possuírem a posse do título das terras traz certa insegurança para os moradores muitos dentre eles dizem que a doação do terreno é vitalícia, mesmo sem porte do documento oficial.

O ponto de defesa da comunidade é o que Almeida (1987) denomina de posse comunal.¹³ Eles têm consciência de que são um povo que herdou

¹³ Para este autor, posse comunal designa situações nas quais o controle da terra não é exercido livre e individualmente por um grupo doméstico determinado, mas através de normas

essas terras dos cativos e que ninguém pode tirá-los dali. Essa marca da herança passa de pais para filhos. Essa afirmação pode ter sido uma estratégia de resistência para se defenderem das especulações. Nos anos oitenta, foi introduzida a comunidade eclesial de base na Colônia. O diálogo do Pe. Sérgio Moreira, já falecido, e Pe. Jonas de Santana, que ali trabalharam, também negros, pode ter acentuado a discussão sobre o reconhecimento do direito à terra. Passaram a recuperar suas origens e a reafirmar com mais frequência o mito de sua fundação. Disseram que essas terras foram doadas por um fazendeiro de Bias Fortes, chamado José Ribeiro Nunes, a nove escravos alforriados, dentre eles um reconhecido por Justiniano Franco.

Foi através desses dados orais que comecei a fazer o levantamento, buscando o inventário de doação de terra para os fundadores da comunidade. A única pista que eu tinha era o nome do doador e o número de beneficiados, todos homens. Os relatos orais dizem também que José Ribeiro Nunes alforriou seus escravos e deu terras para eles. Se foram alforriados, isso significa que foi antes da proclamação da Lei Áurea, em 1888. Os herdeiros dos cativos, hoje, já pertencem à terceira e até à quarta gerações. Somente uma mulher chamada Maria Quirina, de 105 anos de idade, parece ser herdeira direta de um dos fundadores.

específicas instituídas para além do código legal vigente, e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares de pequenos produtores diretos que compõem uma unidade social... (cf. p.43) "A noção corrente de terra comum, adotada no âmbito dessas unidades, é acionada ainda hoje como elemento de identidade e autodefinição. Passaram a se auto-representar e a ser designadas segundo denominações específicas, atreladas ao sistema de posse comunal que adotaram e que bem

Com esses dados, comecei a procurar os documentos referentes a José Ribeiro Nunes. Já sabia de antemão que não encontraria nada no Cartório de Bias Fortes, pois no século XIX, esse município, que se chamava Quilombo, pertencia à Comarca de Rio das Mortes, que tinha como sede a cidade de Barbacena. Ao tomar conhecimento de que o Arquivo Municipal de Juiz de Fora reunia um acervo de muitos documentos antigos (escrituras, inventários, cartas de alforria e processos criminais), dirigi-me a essa instituição para investigar. A orientação que tive foi de que eu deveria me dirigir ao Arquivo Histórico Municipal de Barbacena, que funciona em uma pequena sala do Fórum. Depois de receber as devidas orientações do professor Wilton de Souza Ferreira, coordenador daquela instituição, iniciei a pesquisa. Naquela época, o arquivo estava começando a ser organizado. Havia ali um amontoado de papéis velhos e empoeirados empilhados no piso, ocupando grande parte da pequena sala. O professor Wilton trabalhava na organização dos documentos. Ele, com outras voluntárias, estudantes e professoras de História de uma faculdade daquela cidade, trabalhavam no processo de catalogação dos preciosos documentos dos séculos XVII, XVIII, XIX e XX. Alguns desses documentos já estavam corroídos pelas traças e outros, segundo o professor, já haviam desaparecido. Os voluntários tinham de comprar material, com o seu próprio dinheiro, para catalogar tais documentos. Notava-se a despreocupação das autoridades para com esse tesouro de nossa história.

evidenciam heterogeneidade das situações a que se acham referidas, tais como: terras de preto, terras de santo e terras de irmandade” (cf. p. 45).

Diante daquele amontoado de papéis velhos que ainda não estavam informatizados ou catalogados por assunto, em ordem alfabética ou por data, tive certo desânimo e frustração. Perguntei-me se seria possível, no meio de tantos inventários, encontrar o que estava procurando. Comecei a investigar os documentos que já se encontravam nas pastas. Cada pasta continha de dez a vinte documentos de testamentos, inventários e processos. Depois de dias de pesquisa, deparei-me com o inventário do pai de José Ribeiro Nunes, o Capitão Manoel Ribeiro Nunes¹⁴, casado com Dona Carlota Theotonia da Silva, com quem teve seis filhos, dos quais dois eram homens, entre eles José Ribeiro Nunes, e quatro mulheres que são, juntamente com sua esposa, os seus herdeiros legítimos. Na lista de seus bens arrolados consta certa quantia de escravos, que são distribuídos entre os seus herdeiros. Ele não alforria nenhum de seus escravos nem fala das terras do Paiol. Esse inventário é de 1862.

Continuando com as investigações, algumas semanas depois, encontrei o inventário da mãe de José Ribeiro Nunes, a Dona Carlota Theotonia da Silva¹⁵, já mencionada acima. O seu inventário data de 1863, e o seu inventariante é justamente o seu filho, José Ribeiro Nunes. O seu testamento não menciona as terras do Paiol. Entre os seus vinte e cinco

¹⁴ Esse testamento encontra-se na caixa número dois, ordem seis, documento número 44, datado de 1862, do Arquivo do Fórum de Barbacena.

¹⁵ Esse inventário encontra-se na caixa número 46, ordem número quatro, documento número seis, datado de 1863, do Arquivo do Fórum de Barbacena.

escravos arrolados, ela alforria seis deles e manda celebrar algumas missas para outros escravos falecidos, mas não faz nenhuma doação de terras.

Prosseguindo as investigações, depois de dias de pesquisa sem nada encontrar sobre José Ribeiro Nunes, cheguei a levantar a hipótese de que os cativos fundadores da Colônia do Paiol poderiam ter sido os sete escravos alforriados por Dona Carlota Theotonia. Como ele foi seu inventariante, poderia ser que os cativos tivessem atribuído a ele a alforria e a doação das terras e que os escravos teriam sido sete, sendo que seis receberam a alforria plena e não nove como os descendentes dos cativos da Colônia afirmam. Um outro fato é que a maioria dos escravos alforriados por Dona Carlota são casais de idades já avançadas para a média de vida de um escravo da época. Não sabemos se eles tinham filhos. Se os tinham, não são mencionados. Os escravos alforriados são: Francisco, benguela, de cinqüenta anos, avaliado pelo preço de oitocentos mil réis; Flavia, esposa de Francisco, crioula de cinqüenta anos, avaliada em sessenta mil réis; Anna, de nação, com sessenta e oito anos, avaliada em trinta mil réis; e Ignácio, seu marido, também de nação, com sessenta e nove anos, avaliado em cem mil réis; Joaquim, de sessenta e cinco anos, de nação, avaliado em cinqüenta mil réis; e Floriana, cabra, de quarenta e seis anos, casada com Joaquim, cabra. A idade deste último não é mencionada. O que se sabe é que ele só ficaria livre se pagasse aos herdeiros de Dona Theotonia a quantia em que estava avaliado.

Depois de ter consultado duzentas e duas caixas, perfazendo uma média de uns dois mil inventários, sem encontrar o testamento de José Ribeiro Nunes, parei por uma semana para desenvolver algumas leituras referentes à minha pesquisa. Foi quando, numa tarde, o professor Wilton me telefonou dizendo que tinha uma surpresa para mim. A surpresa foi que um pesquisador do arquivo, o Sr. Salvador, por acaso, teve contato com o testamento de José Ribeiro Nunes e perguntou para o professor se não era aquele testamento que eu estava procurando. No dia seguinte, viajei para Barbacena. Ao chegar ao Arquivo, tive contato com o testamento de José Ribeiro Nunes. Era o documento que faltava para comprovar os dados orais fornecidos pelos descendentes dos cativos da Colônia do Paiol. Ao ler o inventário, pude constatar que os dados fornecidos oralmente por eles, depois de quatro gerações, estavam corretos, salvo algumas alterações que não colocam em risco a veracidade dos fatos.

José Ribeiro Nunes inicia o seu testamento em 21 de agosto de 1890 e o termina no dia 21 de janeiro de 1891. Faleceu em 1893 no distrito do Quilombo. Contraiu matrimônio por duas vezes. Casou-se pela segunda vez com Dona Verônica, com quem teve uma filha, de nome Maria Cândida Ribeiro, sua única herdeira. Tudo indica que ele não teve filhos no primeiro casamento, pois estes não aparecem em seu testamento.

No que se refere à doação de terras para os seus ex-escravos, encontramos a seguinte passagem no seu testamento:

Tendo passado uma doação, digo, tendo collocado alguns meos ex-escravos em um terreno no lugar denominado Paiol n'este distrito que divide com terrenos de Flávio Esteves do Reis, João Delphino de Paula, por este testamento confirmo a dádiva do dito terreno aos meos ex-escravos de nome: Tobias, Gabriel, Adão, Justino, Quirino e Maria Creola e Camilla parda e também Sebastião e Justiniano a fim de que possa gozar do dito terreno do Paiol como d'elles próprios, senhores e possuidores, desfructando em sua vida e por morte dos mesmos passaram aos seus descendentes directos sem que possam vender ou alienar-as por contracto de tempo.¹⁶

O relato oral dos membros da comunidade, de que são nove os ex-escravos que fundaram a comunidade da Colônia do Paiol, confirma o testamento. Um dado que não confere com o testamento é a questão de gênero dos fundadores. Os descendentes dos cativos falam que os fundadores foram somente homens, mas, na realidade, duas mulheres faziam parte do grupo. São elas: Maria Creola e Camila Parda. Não descobri as razões do esquecimento dessas duas co-fundadoras.

Parece-me que esse esquecimento está relacionado com a mentalidade da família patriarcal da época. Consultando os testamentos, pude perceber que, quando se tinha filhos na família, dificilmente o sobrenome das filhas aparece, só aparecem os sobrenomes dos varões. E, quando as filhas são casadas, aparecem os nomes de seus maridos completos e somente o nome das mulheres sem sobrenomes. A mulher não aparece no mundo público. A não ser quando eram filhas únicas. No testamento, José Ribeiro Nunes nomeia seus testamenteiros: Carlos José Ribeiro, seu irmão; Francisco

¹⁶ Esse testamento se encontra na caixa 282, ordem cinco, documento tipo livro de registro de testamentos, livro número 21, p. 94-96, datado de 21 de agosto de 1890 a 21 de janeiro de 1891, no Arquivo do Fórum de Barbacena. Esses documentos serão apresentados com mais detalhes no capítulo referente à Colônia do Paiol.

de Paulo Tostes, seu sogro; e seu sobrinho, o Pe. Pedro Nogueira da Silva, pedindo a eles para serem os tutores de sua filha única. Estes devem educá-la, instruí-la e zelar por ela como devidos pais.

Os descendentes dos cativos da Colônia do Paiol não sabiam da existência desse documento tão importante para a identidade grupal deles. Não tinham documentos que provassem que eram proprietários legítimos de suas terras. Mais do que isso, ignoravam que eram realmente proprietários. Foi esta pesquisa que possibilitou a descoberta do documento e a segurança do grupo.

Em uma sociedade em que as estruturas jurídicas valorizam e confirmam o que está no papel, esse povo tem agora uma prova concreta para confirmar a sua origem grupal, a posse de suas terras e se defenderem contra a invasão por parte de alguns fazendeiros da região, que alegam o fato de eles não terem nenhum documento das terras que ocupam e de não conhecerem seus limites. Aqui, tomo emprestadas as palavras de Thomson, quando ele afirma que os trabalhos de pesquisa que usam a história oral como recurso tem uma dimensão política.

É relativamente fácil colaborar na produção de uma história que confere afirmação pública a pessoas cuja vida e memória até então haviam sido marginalizadas e que tenta eliminar sua opressão. Conforme os historiadores orais vêm demonstrando desde a década de 70 e conforme demonstrado também em muitos de nossos trabalhos, o testemunho oral gera novas histórias, e a criação de novas histórias, por sua vez, pode literalmente, contribuir para o processo de dar voz a experiências vividas por indivíduos e grupos que foram excluídos das narrativas históricas anteriores, ou foram marginalizados. (THOMSON, 1997, p.68-69).

A descoberta desse testamento traz para os habitantes da comunidade da Colônia do Paiol novas luzes para reivindicar o documento da posse definitiva de suas terras. O testamento de José Ribeiro Nunes é a prova de que eles não são invasores, mas donos legítimos desta propriedade.

IV - Arcabouços teóricos

No contato com os remanescentes da Colônia do Paiol e Bias Fortes, tentei, por meio da memória, como metodologia, recuperar as histórias de vida narradas oralmente, recuperar o passado coletivo para redescobrir a trajetória de membros destas comunidades num outro espaço social recriado em Juiz de Fora: o afastamento temporal do seu território tradicional e a recriação de novos territórios num outro espaço sócio-cultural.

Utilizo a história oral como técnica de pesquisa para recolher as lembranças dos remanescentes. Suas narrações revelam suas riquezas interiores, seu passado de lutas, sofrimentos, alegrias e ideais. A memória é usada para juntar lembranças e reconstruir as imagens gastas esquecidas com o passar do tempo. Jucá (2003, p.35), ao falar da função da memória na reconstrução do passado e da necessidade do pesquisado estar se envolvendo com a memória e a sua história, afirma: “... *Delineia-se o seu significado como uma maneira de recuperar o tempo passado, que poderia ser diluído em determinados aspectos, caso não se recorra a uma relação reconstitutiva entre a memória e a história.*”

Ao comentar o ato de lembrar, Antonacci (1998, p.10) opina que neste gesto a memória é sempre pessoal:

Memória que, mesmo sendo engendrada de diversas formas no meio social, é sempre pessoal no ato de lembrar, jogando os sujeitos sociais, com seus modos de experimentar e atribuir sentido a suas vivências, para o âmago da história [...]

No entanto, a memória é dinâmica, ela muda de tom de acordo com o momento em que o sujeito a aciona. Ela traz sempre consigo as marcas da experiência. Tanto o gesto como o sorriso tem relação direta com o meio cultural em que as pessoas vivem. Em cada cultura esses gestos têm diferentes significados.

Keuller (2003, p.1), baseando-se em Pierre Nora, ao comparar o papel da memória com a história oficial, afirma que a memória é representada pela vida, pois é carregada por grupos vivos e *“em constante evolução, um objeto vulnerável, está aberta à dialética da lembrança e do esquecimento. É afetiva e mágica, emerge de um grupo que ela une, é múltipla, acelerada, coletiva, plural e individualizada.”* E, ao se referir à memória coletiva enquanto prática de representação social, diz que a memória social é o que fica no vivido dos grupos ou o que os grupos fazem do passado. Neste caso, a memória é vista como prática de representação social, pois ela é fruto do vivido individualmente ou em grupo, num tempo e espaço concretos.

Halbwachs (1990, p.133), ao analisar a importância das imagens espaciais sobre a memória coletiva, diz:

o lugar ocupado por um grupo não é como um quadro negro sobre o qual escrevemos, depois apagamos [...] o lugar recebeu a marca do grupo e vice-versa. Então, todas as ações do grupo podem se traduzir em termos espaciais, e o lugar ocupado por ele é somente a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar

em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, ao menos naquilo que havia nela de mais estável. Certamente, os acontecimentos excepcionais também têm lugar neste quadro espacial, mas porque na ocasião certa o grupo tomou consciência com mais intensidade daquilo que ele era desde há muito tempo e até este momento, e porque os vínculos que o ligavam ao lugar se tornaram mais claros, no momento em que iam se romper.

O autor, acima mencionado, toma o espaço como substância das relações sociais e diz ainda que a memória coletiva tem o seu ponto de apoio baseado nas ações sociais. É nesse sentido que os acontecimentos importantes podem modificar o grupo e a memória coletiva do mesmo. A memória espacial não é destacável da memória coletiva, mesmo porque é a sua substância. Assim sendo, as mudanças que ocorrem no ambiente espacial atingem a memória coletiva.

Assim, as comunidades remanescentes de quilombos, no Brasil, ocupam um espaço onde se forma, cria-se e recria-se a memória de um passado, contado de pai para filho. O espaço territorial lembra o sofrimento e a luta dos antepassados para conquistar a terra. O indivíduo se inteira da história de seu povo, interagindo com os membros de sua família, especialmente com os mais velhos. Na realidade, o grupo que marca o espaço é também marcado por ele.

Segundo Anjos (1999, p.8), as comunidades remanescentes de antigos quilombos podem ser denominadas como *“sítio geográfico onde se agrupavam povos negros que se rebelavam contra o sistema escravista da época,*

formando comunidades livres”. Hoje, as comunidades remanescentes de quilombos emergem, apresentando uma visibilidade e revelando que não foram poucos os sítios de quilombos que se formaram durante a escravidão. No nosso País, os remanescentes de quilombos, comunidades negras rurais, quilombos contemporâneos, comunidades de quilombos ou terras de pretos *“referem-se a um mesmo patrimônio territorial e cultural inestimável e, em grande parte, desconhecido pelo Estado, pelas autoridades e pelos órgãos oficiais”* (ANJOS, 1999, p.10). Assim, as lembranças destes grupos, que são detentores deste patrimônio cultural, são de fundamental importância para a reconstrução de seu passado.

Este passado possibilita que haja o reconhecimento desses sítios com o direito constitucional garantido pelo Artigo 68 do ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, que estabelece: *“Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”*.

Amaral (1998), jornalista, numa reportagem sobre quilombos no Maranhão, constata que os caminhos feitos para a aprovação do Artigo 68 são desconhecidos por muitas pessoas que trabalham com a questão da terra dos pretos. Segundo a autora,

[...] a explicação para a aprovação deste artigo tão surpreendente como desconhecido pela maioria da população – e até pouco tempo pelos próprios membros das comunidades interessadas – é do deputado Luiz Alberto (PT-BA), coordenador do Movimento Negro

Unificado, uma das entidades que assessoraram a senadora Benedita na ocasião. 'Nós mesmos sabíamos da existência de alguns remanescentes de quilombos, mas não imaginávamos que fossem tantos' diz. A verdade que está sendo descoberta pelos historiadores é que a resistência negra à escravidão foi muito maior do que ensinam os livros de história.

Portanto, é a memória que possibilita descobrir a resistência desses grupos sociais e não a história oficial.

A comunidade da Colônia do Paiol era conhecida pelos moradores de Bias Fortes, por causa da proximidade, e por outras comunidades do município. Não lhes era dada muita importância por ser uma comunidade de negros com a sua peculiaridade, isto é, por sua identidade cultural distinta. Hoje, essa comunidade é mais conhecida, até mesmo em Juiz de Fora, devido ao programa de catalogação das comunidades rurais que possuem sítios arqueológicos ou culturais em alguns municípios da Zona da Mata mineira.¹⁷

O que causou este desconhecimento não é o fato de os remanescentes da Colônia do Paiol viverem isolados, o que na verdade nunca foram. A comunidade tem sua origem de forma pública e não clandestina. Isto dá aos seus moradores o direito de ir e vir no município. O desconhecimento se deve à distância que este território está com relação a outros povoados. Portanto, a primeira parte da observação de O'Dwyer (1998, p.50) não pode ser aplicada

¹⁷ Desenvolvido pela Prefeitura de Juiz de Fora, esse cadastramento tem o objetivo de incentivar o turismo local das escolas municipais da cidade, para que as crianças tomem conhecimento da história e dos elementos culturais que formam a região. A comunidade da Colônia do Paiol foi contemplada e entrou no rol dos sítios turísticos. O Projeto ainda está em andamento e deve ser posto em prática dentro de dois anos.

no caso da Colônia do Paiol. A autora se refere, neste caso, a quilombos históricos:

Em muitos dos casos observados, os grupos que se definem legalmente como 'remanescentes de quilombos' vivem em territórios separados no alto curso dos rios ou em povoados situados próximos das matas (casos do Pará e Maranhão) e praticam um isolamento defensivo diante da entrada de estranhos em suas comunidades. Mas não devem ser vistos por isso como isolados sociais ou culturais. A identidade desses grupos não é definida isoladamente, mas em contexto integrado à chamada modernidade e a processos considerados de globalização.

Existe todo um preconceito estabelecido que enquadra esse povo simplesmente como um grupo de ex-escravos que se refugiaram naquelas terras, delas se apossaram, vivendo até hoje uma “vida primitiva”. Até pouco tempo, os moradores da Colônia do Paiol eram estigmatizados como beberrões, briguentos, ignorantes e miseráveis. Fama que, aos poucos, vai desaparecendo, de um lado, devido ao aumento da sua auto-estima e, de outro, à auto-afirmação política no cenário local, elegendo vereadores para representar a comunidade. Estes fatores trazem um revigoramento de suas tradições locais, como o jongo, a congada, a folia de reis, que atraem pessoas de outras cidades, que começam a valorizar sua cultura. Isto é motivo de orgulho para os habitantes da Colônia do Paiol.

Para definir o espaço geográfico dos habitantes da Colônia do Paiol, usei a definição adotada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) no caso das chamadas terras de pretos, que aponta para uma nova definição e visão dos espaços ocupados pelas comunidades negras, para descrever a situação dos diversos segmentos negros da sociedade brasileira:

Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Nesse sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. (O'Dwyer, 1995. p.2)

Reconhece Gusmão (1995, p.11), ao dizer que os quilombos modernos, reconhecidos como quilombos contemporâneos, espaços ocupados por comunidades negras na zona rural que, pela sua organização e natureza, caracterizam-se como *terra de pretos*. Suas possíveis origens podem ser entendidas como terras conquistadas, doadas, compradas, obtidas em pagamento de prestação de serviços ou ocupadas. *“No entanto, qualquer que seja a origem dessas terras e a diversidade de seu conjunto, nada anula o fato de terem todas elas uma mesma natureza histórica: a sociedade inclusiva”*. Essas terras de preto se inserem no conjunto da realidade agrária do Brasil, mas o desconhecimento que se tem dessa realidade agrária faz com que a realidade das terras dos pretos seja também desconhecida e *“sujeita a interpretações pré-concebidas e cristalizadas”*

Moura (1996, p.58-59) concorda com a referida autora ao afirmar que:

Os quilombos ficaram conhecidos na história como núcleos de resistência à escravidão. Hoje em dia, em todos os estados brasileiros, encontramos comunidades negras rurais habitadas por descendentes de escravos – os chamados quilombos contemporâneos – cujos habitantes vivem, geralmente, do cultivo da

terra. Algumas dessas comunidades se formaram a partir de antigos quilombos, outras em terras compradas por escravos alforriados e outras, ainda, utilizando doações feitas por ex-senhores. Estas ilhas negras, que foram relegadas ao esquecimento pela história oficial, dão mostras, no entanto, de extremo vigor cultural ao recriarem suas tradições sem, no entanto, perderem de vista a herança cultural de seus antepassados.

Costa (1995, p.1)¹⁸, num escrito sobre comunidades negras remanescentes de quilombos, diz que *“as comunidades remanescentes não devem ser consideradas sem terras no sentido clássico do termo”*. Porém, é preciso ter em conta as diferentes realidades de remanescentes de quilombos.¹⁹ Em uns, seus habitantes são extrativistas, e fazem pequenos roçados; em outros, vivem apenas de plantações de subsistência; e há aqueles em que seus moradores são assalariados. É o caso da Colônia do Paiol. Até alguns anos atrás, segundo Maria José Franco, moradora da Colônia, seus moradores *“sobreviviam com o trabalho prestado nas fazendas, onde conseguiam unicamente o necessário para a manutenção de suas famílias”*.

Apesar da influência da modernidade (rádio, televisão, telefone e viagens de membros da comunidade para grandes centros urbanos), os habitantes da Colônia são cientes de sua história. Quando começam a falar do passado do grupo, as lembranças fluem. Essa história se torna mais interessante quando é contada em grupo. Um ajuda o outro a lembrar.

¹⁸ - Membro da equipe de redação de “Questões de Raça”.

¹⁹ Osório, Bravin e Santana (1999) descrevem a realidade de uma série de quilombos capixabas. É interessante observar como as comunidades de remanescentes diferem entre elas no que concerne às questões econômicas.

Analisando a questão da oralidade entre alguns povos africanos, Vansina (1961) define a tradição oral como todos os testemunhos orais do passado que são transmitidos de boca em boca e assinala que, nas sociedades tradicionais africanas, quando os que têm a função de conservar a tradição oral narram os fatos do passado, todos os escutam atentos, pois eles estão certos de que as narrações orais são palavras que os fazem reviver o passado. Assim, essa satisfação em lembrar o que se encontra entre os afrodescendentes tem relação com a herança africana.

A narração supõe um esforço da memória e uma busca de experiências de vida que se transformam em experiência de vida para aqueles que ouvem. Narrar é uma arte. Benjamim (1969) afirma: a arte da narração não se aprende nos livros, mas na própria experiência do narrador que conta suas histórias e na experiência de quem escuta. Narrar é a arte de contar, e esta se perde quando as histórias já não são mais repetidas. A arte narrativa morre quando morre a retenção da lenda. Perde-se também a faculdade de escutar e se dispersa o grupo de ouvintes.

Bosi (1998, p.68) aponta que *“a narração da própria vida é o testemunho mais eloqüente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É sua própria memória”*. Uma questão que os especialistas em história oral colocam com relação à história de vida é a fronteira entre a objetividade e a subjetividade. Camargo (1981, p.16), esclarece:

[...] a abordagem bibliográfica cria um tipo especial de documento no qual a experiência pessoal entrelaça-se à ação histórica, diluindo os

antagonismos entre objetividade e subjetividade [...] A abordagem da história de vida representa também o melhor caminho para se chegar mais perto da experiência vivida pelo ator – sua ideologia e sua práxis – possibilitando a compreensão dos significados implícitos de suas ações, isto é, permitindo que se alcancem as determinações inconscientes da vida social. A história de vida é igualmente ferramenta apropriada para registrar informações histórico-etnográficas significativas. A descrição, nesse caso, pode ser vista como algo consistente e confiável, na medida em que o ator situa a base de seu discurso no terreno que lhe é familiar, sua própria experiência, sua própria vida. Esse mesmo terreno será também objeto de reflexão consciente do analista, com a ajuda de todos os documentos disponíveis. Ator e analista empenham-se no objetivo comum de tecer o discurso. A cumplicidade é um pré-requisito para o diálogo fértil.

A oralidade se assenta na memória e sua fonte são pessoas concretas, especialmente aquelas que se encontram à margem da cultura escrita. Relembrar o passado através da memória pode ser a recuperação de algo que estava perdido, algo que existia em algum lugar, mas que não se sabia onde buscar. Como diz Thompson (1992, p.57): *“Reminiscências são passados importantes que compomos para dar um sentido mais satisfatório à nossa vida, à medida que o tempo passa, e para que exista maior consonância entre identidades passadas e presentes”.*

Lavabre (1998)²⁰, analisa a memória coletiva e sugere que ela nos retorna à memória partilhada de um acontecimento passado vivido em comum por um grupo pequeno ou grande, uma nação ou uma família. Num momento, a memória coletiva é lembrança e evocação de um acontecimento vivido em comum, narração, testemunho e, num outro momento, ela é interpretação e, mesmo, instrumentalização política do passado, ou, ainda, ela é carga histórica e traço do passado e do presente.

É o que observei no diálogo com os sujeitos da comunidade da Colônia do Paiol. Eles falavam pouco do presente, mas, quando eram indagados sobre experiências que viveram pessoalmente ou em grupo, suas lembranças afloravam. É nesse momento que suas memórias tornavam presentes os compadres e comadres que faziam parte dessas experiências negativas ou positivas por eles vividas.

Pollak (1992), analisando os constitutivos da memória individual e coletiva, explica que, em primeiro lugar são acontecimentos vividos pessoalmente, e, em segundo lugar, acontecimentos vividos pelo grupo a que o sujeito pertence.²¹ Para esse autor, a memória não se refere apenas à vida física da pessoa, ela em parte é herdada. Pollak (1992, p.204) assinala que,

[...] se podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade (...) a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida, referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros.

Os autores aqui apresentados nos dão uma noção da importância do acesso à memória para se obter informações importantes, sejam elas objetivas

²⁰ - Pesquisadora do *Centre d'Étude de la Politique Française*.

²¹ Pollak (1992, p.204) diz ainda que “são acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar de uma memória quase que herdada”.

ou subjetivas. No caso das comunidades negras, o acesso à memória individual ou coletiva é um caminho eficaz para levantamentos de dados importantes vividos no passado que estavam adormecidos e que agora vêm à tona via lembranças. A revelação, por meio da oralidade, desse passado, pode ser de fundamental importância para o reforço da identidade da comunidade e de seus membros, e para o aumento de sua auto-estima como grupo porque, conhecendo suas origens e seu passado histórico, organizam-se enquanto grupo social, cultural e político. O ato de narrar em grupo, nas comunidades de remanescentes, cria um espaço sóciopolítico onde o grupo pode exercitar a memória para lembrar e, lembrando, revive o passado e se organiza para a obtenção de uma vida digna.

V - Estrutura da tese

Na Introdução desta tese, apresento o objetivo, hipótese, justificativas, universo de pesquisa e fundamentação teórica. Tento demonstrar a importância de se perceber como os remanescentes de quilombos da Colônia do Paiol, ao contrário do que se pensa, não são um grupo isolado, mas esteve sempre em movimento, para dentro e para fora, mantendo contato com Juiz de Fora e povoados vizinhos desde sua fundação, devido à necessidade de auto-manutenção. Esse constante contato com os de fora possibilita a seus membros uma troca de experiência que enriquece o grupo, fazendo com que eles adquiram certas estratégias para se defenderem diante das dificuldades.

No Capítulo I, que tem como título “Um olhar para a escravidão”, faço uma abordagem histórica sobre o tráfico negreiro, indicando a posição de alguns estudiosos com relação à quantidade de negros que entraram no Brasil durante o período da escravidão. As cifras aí apresentadas nos indicam que o Brasil foi o país das Américas que mais recebeu negros africanos como escravos. Analiso historicamente as origens étnicas dos negros que vieram para o Brasil, e que contribuíram na construção da cultura brasileira. Tomo Minas Gerais, Estado onde estão meus sujeitos de pesquisa, como paradigma da escravidão no Brasil. Este Estado recebeu um grande número de negros, de origens diversas, que enriqueceram, com seus trabalhos e costumes, os povoados e vilas que surgiram em Minas Gerais, na época do ouro. A descoberta do ouro provocou um grande deslocamento de negros para estas terras para, num primeiro momento trabalharem na mineração do ouro e, depois, do diamante. Era grande também o número de escravos que trabalhavam nas famílias, no comércio e em outras atividades. Somente no final do século XVIII, com a queda da mineração, é que este forte contingente de escravos vai ser transferido para as fazendas e grandes plantações, especialmente para o café, na Zona da Mata mineira.

No Capítulo II, cujo título é “Em busca da liberdade”, faço uma análise das condições em que se davam as alforrias em Minas Gerais e a sua importância para o escravo. Ser forro era o sonho de todos aqueles que se curvavam sob o jugo da escravidão. O escravo procurava negociar com seu senhor maneiras diversas para alcançar a liberdade. Havia aqueles que

ficavam livres por serem filhos dos senhores com suas escravas e aqueles que recebiam a liberdade já na pia batismal. Porém, o mais comum era o escravo acumular seu pecúlio para comprar, ele mesmo, sua alforria. Um segundo caminho para se buscar essa liberdade eram as fugas. Elas eram inerentes ao sistema da escravidão. Onde havia a escravidão as fugas faziam parte do cotidiano desse sistema. Tento mostrar em que condições o escravo fugia, para onde fugia. E se havia fuga, havia também mecanismos, desenvolvidos pela sociedade repressora, para captura do escravo evadido. Tento explicar esses tipos de mecanismos, as torturas a que os escravos eram submetidos quando capturados. Geralmente, o escravo fugia para conquistar um novo espaço onde ele pudesse se sentir livre, mesmo se fosse por alguns dias, semanas, meses, anos e em alguns casos, quando a fuga dava certo, para sempre. Os quilombos eram o saldo das fugas. Por essa razão, faço também uma análise das condições em que se dava a formação de quilombos no Brasil. São apresentados a etimologia da palavra quilombo, os tipos de quilombos que se formaram nas diferentes regiões do país, suas peculiaridades, os meios de sobrevivência e mecanismos de defesa, nessa sociedade em que eram vigiados por todos os lados.

Trabalho também a organização dos quilombolas e seu convívio social com os livres. Os quilombos na terra do ouro eram diferentes de outros quilombos no Brasil. Eram urbanos, na sua maioria. Os quilombolas viviam da cata do ouro ou diamante, do comércio clandestino, da lavoura e de assaltos às casas de senhores e a viajantes. Neste contexto, o papel da mulher negra,

escrava ou forra, foi fundamental para a manutenção dos quilombos. Destaco aqui as chamadas negras de tabuleiros. Faziam um comércio itinerante. Levavam informações de um quilombo para o outro, faziam contato dos comerciantes (compradores clandestinos de ouro ou diamantes) com quilombolas, comunicavam aos quilombolas sobre um possível ataque ao seu quilombo. Eram bem informadas, solidárias, mas ao mesmo tempo odiadas e perseguidas pelo sistema, devido à sua influência naquela sociedade. As autoridades da época consumiam suas energias para controlar a proliferação desses “enclaves negros” dentro da capitania. Foram muitas as medidas tomadas contra os quilombos em Minas Gerais. Os documentos, pesquisados por mim, no Arquivo Público Mineiro, comprovam essa afirmação. As queixas contra os quilombos eram muitas. Daí a necessidade de se programar políticas públicas no combate a eles, especialmente com o emprego dos capitães do mato e dos ataques por parte de tropas do governo. Nesse contexto, os meios de comunicação da época exerciam um tipo de controle social na fuga do escravo e na denúncia da existência de quilombos em algum lugar da província. No caso da Zona da Mata Mineira, especialmente na região de Juiz de Fora, esse mecanismo de controle da fuga de escravos era feito pelo Jornal “O Pharol”.

No terceiro e último capítulo, “O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano”, trabalho os depoimentos dos moradores da Colônia do Paiol, Bias Forte e Juiz de Fora. Cruzo os dados etnográficos da fala de meus narradores. Através de suas narrativas, tento analisar como e em que

condições se dá a sua migração para Juiz de Fora e a recriação de sua identidade cultural nesse novo espaço urbano. Para esses remanescentes de quilombos, sair do espaço tradicional provoca mudanças na sua vida e na vida da comunidade deixada para trás. Através do esforço de lembrar, meus informantes comparam a vida passada com a vida de hoje. Constatam que muitas coisas mudaram para melhor, em termos de aquisição de bens, porém, sentem que a vida já não é mais a mesma. Os jovens são diferentes e não respeitam mais a tradição dos antepassados. Tento trabalhar aí o conflito entre as gerações, que na realidade não é um fato negativo para a comunidade. Pelo contrário, o choque entre o antigo e o novo mostra a dinamicidade cultural em que imbricam-se elementos do passado e da vida moderna.

Para a elaboração desse trabalho foram pesquisadas diversas fontes. Dentre o material impresso, foram pesquisados livros, artigos de periódicos, resumos de congressos e arquivos históricos públicos, como os de Barbacena, Juiz de Fora e Belo Horizonte. Foram pesquisados também documentos eletrônicos, pela Internet. Uma outra fonte de dados importantíssima para a elaboração dos trabalhos é a resultante de entrevistas realizadas com remanescentes dos quilombos e com indivíduos não-negros, habitantes de Bias Fortes.

CAPÍTULO I: UM OLHAR PARA A ESCRAVIDÃO

1.1 O tráfico negreiro

A escravidão no Brasil vigorou por mais de trezentos anos. Nesse período, milhares de negros foram trazidos para cá como escravos reduzidos a meros objetos que, na visão dos colonizadores, podiam ser trocados, vendidos, hipotecados, alugados. No entanto, o escravo não era esta mercadoria que se apregoa, tinha sonhos, vontades, era criador de cultura.

Não se sabe ao certo a quantidade de negros que entraram no Brasil durante o período da escravidão. Schawarcz (1996, p.62) é da mesma opinião quando diz que: *“Nunca saberemos ao certo quantos africanos foram arrancados de sua terra natal”*. Os estudiosos do assunto divergem quanto a esses dados. Devido à falta de documentos que possam nos dar uma quantia exata, o que temos são dados aproximados. Explicando as razões dessa falta de informação, Ramos (1979) diz que, com o fim da escravidão no Brasil, em 13 de maio de 1888, aconteceu toda uma movimentação romântica com o objetivo de apagar essa “mancha negra” da história do País. Nesse sentido, o então Ministro da Fazenda, Rui Barbosa, promulga o decreto de 14 de dezembro de 1890 e, em Circular número 29, de 13 de maio de 1891, ordena a queima de todos os documentos históricos sobre a escravidão. Assim, parece-me que a conclusão de Conrad (1985, p.7) é pertinente:

O número exato de escravos introduzidos no Brasil, durante o período de mais de três séculos, jamais será conhecido, mas certamente o tráfico foi grande e constante durante todo esse tempo. Se não por outra razão, algumas estimativas serão úteis para indicar a importância desse tráfico na história da humanidade e para dar uma idéia, em termos estatísticos, do tanto de sofrimento que causou.

Sabe-se que tráfico negreiro foi um ótimo negócio para a Coroa e para as classes mercantis lusitanas. Os índios reduzidos à escravidão não geravam lucro direto para a Metrópole. O comércio do índio era interno. Segundo Maestri (1997, p. 62), “[...]os colonos compravam os cativos de comunidades aliadas ou entravam nos sertões e aprisionavam, seduziam americanos livres”. O tráfico dos negros proporcionava o que era chamado de comércio triangular. Os navios deixavam os portos europeus cheios de bugigangas que os negreiros trocavam por seres humanos nos litorais africanos. Quando esses cativos chegavam às colônias, eram trocados pelos produtos das colônias, produtos que se vendiam por um preço elevadíssimo na Europa.

O comércio de negros era um negócio bem organizado, não era uma atividade marginal. Muitos personagens capitalistas se dedicaram a essa empresa. Na Europa e nos Estados Unidos, produziam-se bens especialmente para se trocar com os negros nas costas africanas. Esses produtos em nada contribuíram para o desenvolvimento da África, pelo contrário, como diz Maestri (1997, p. 62): “[...] a África negra cedeu parte da elite biológica de sua população em troca de uma parafernália de bens que em nada contribuíram ao seu desenvolvimento”.

Pinsky (1985) explica que a escravidão negra no Brasil não é a primeira experiência feita por Portugal, mas sim a adaptação à realidade brasileira de uma experiência começada já há algum tempo no próprio Portugal. Para o autor, essa experiência.

[...] já vinha de bastante tempo antes e tinha se desenvolvido a partir de 1441, quando Antão Gonçalves regressa de uma expedição ao Rio do Ouro, carregando consigo meia dúzia de azenegues capturados na costa do Saara, na África, para o Infante Dom Henrique. (PINSKY, 1985, p.14).

Bastide apud Prandi (2000, p.52), afirma que, no período de 1525 a 1851, mais de cinco milhões de africanos entraram no Brasil na condição de escravos, sem contar os que morreram em solo africano, vítimas da violência, e daqueles que faleceram durante a travessia do Atlântico.

Alencastro (2000, p.88) nos chama atenção para o termo escravo que se diferencia de cativo. Para este autor, “*a palavra escravo, característica de um estado jurídico de reificação permanente do indivíduo adquirido para uso do seu proprietário.*” Ou seja: “*[...] escravo é aquele que nasceu cativo, ou foi vendido, e está debaixo do poder do senhor [...]*”. Ao definir o conceito cativo, o autor diz: “*[...] prisioneiro de guerra, ou preso pelos piratas[...]*” Entende-se, a partir da colocação do autor, que o escravo, num primeiro momento, é alguém que foi capturado por piratas ou o prisioneiro de guerra que é feito cativo e vendido como escravo. Uma segunda situação é o filho de um cativo ou escravo que nascer num contexto de escravidão com o estigma de escravo.

Para Florentino (1997, p.23), do século XVI ao século XIX, dos dez milhões de africanos importados para as Américas, 40% vieram para o Brasil. Já Freitas (1988, p. 110) calcula que foram “*quinze milhões o total de sangue africano que entrou aqui na fusão geral*”. Chiavenato (1980) diz que, de acordo com o balanço da entrada de negros no Brasil, calcula-se que aqui devem ter entrado entre 3,3 e 3,6 milhões de escravos.

Para Schwarcz (1996), o número de negros que entrou no Brasil entre a segunda metade do século XVI e o ano de 1850 é estimado em 3,6 milhões de pessoas. Esse valor é também estimado por Reis (1996).

De acordo com Maestri (1997, p.65),

[...] para sustentar a fome insaciável de braços da economia negreira, de 3 a 5 milhões de africanos chegaram escravizados ao Brasil. Não há estimativas sobre o número de brasis reduzidos à escravidão. O tráfico de homens escravizados ao Brasil constitui uma das mais patéticas, significativas e descuidadas páginas da nossa história – uma história de horrores sobre a qual a historiografia tradicional prefere silenciar.

Para Moura (1993), há quem calcule que o número de negros que entraram no Brasil foi anualmente de 50.000; Freitas (1983) diz que o Brasil bateu recorde no tráfico de africanos. Importou perto de 40% do total de 9.500.000 negros transportados para o Novo Mundo. Nove vezes mais do que os desembarcados nos Estados Unidos (6%), no Caribe Inglês (17%) e no Caribe Francês (17%). “*O Brasil foi o último país independente a abolir legalmente o tráfico*”. Cuba e Porto Rico ainda eram colônias da Espanha, quando aboliram a escravidão em 1880. (MOURA, 1993, p.9).

Um documento sobre o tráfico negreiro, citado por Neves (1972, p.136), diz que embarcavam anualmente cerca de 120.000 escravos da África para o Brasil, e que era muito raro chegar ao seu destino 80 ou 90 mil negros vivos. Durante a travessia, que durava entre dois meses e meio a três meses, perdia-se cerca de um terço dos escravos. Descrevendo a situação em que se encontravam os escravos nos tumbeiros, o autor diz que era lamentável a vida dos pobres negros:

[...] esses infelizes são amontoados num compartimento cuja altura raramente ultrapassa 5 pés. Esse cárcere ocupa todo o comprimento e a largura do porão do navio; aí são eles reunidos em número de 200 a 300, de modo que, para cada homem adulto, se reserva apenas um espaço de 5 pés cúbicos [...] os escravos são aí amontoados de encontro às paredes do navio e em torno do mastro; onde quer que haja lugar para a criatura humana, e qualquer que seja a posição que se lhe faça tomar, aproveita-se. O mais das vezes, as paredes comportam, à meia altura, uma espécie de prateleira de madeira sobre a qual jaz uma segunda camada de corpos humanos. Todos, principalmente nos primeiros tempos de travessia, têm algemas nos pés e nas mãos e são presos uns aos outros por uma comprida corrente.

As penosas viagens da África para o Brasil causavam muitas mortes entre os negros. Segundo Pinsky (1985), no século XVIII, foram 10% os escravos mortos na travessia do Atlântico e, no século XIX, essa cifra aumentou, passando a ser de 15%. Esse autor é da opinião de que entraram no Brasil 3.500.000 escravos. Falando também da viagem dos negros da África para o Brasil, Souto Maior (1977) diz que ela era terrível. Na viagem, 40% da carga humana falecia nos porões dos tumbeiros.

Ferreira (1987, p.44), baseando-se nos dados de Taunay (1945), fala de 3.600.000 o número de negros trazidos para o Brasil. Descrevendo os

tumbeiros, afirma que *“nesses barcos, os negros viajavam amontoados nos porões, em condições tão terríveis que a mortalidade atingia até 70%”*.

Mattoso (1988) diz que a média de negros que entraram no Brasil varia de autor para autor. Ela assinala que, entre a segunda metade do século XVI e 1850, data que marca a abolição definitiva do tráfico negreiro para o Brasil, o número de negros importados é avaliado entre 3.500.000 e 3.600.000.

Para Reis e Gomes (1996), as Américas consumiram cerca de quinze milhões de homens e mulheres arrancados de suas terras. Foi grande a participação do Brasil nessa triste aventura. Calcula-se que o Brasil recebeu 40% desses escravos. Penso que as conclusões de Conrad (1985), depois de ter analisado estudos de diversos pesquisadores sobre a quantidade de escravos que entraram no Brasil, especialmente os do professor Curtin, que fala da entrada de 3.646.800, dá-nos uma idéia aproximada a respeito da quantidade de negros que para cá vieram. Ele é da opinião de que

[...] a cifra exata foi considerada mais elevada, que é concebível a entrada de mais de 5.000.000 de escravos no Brasil durante todo o período do tráfico. Este total incluiria talvez 100.000 africanos no século XVI, 2.000.000 no século XVII, 2.000.000 no século XVIII e mais de 1.500.000 nos últimos cinquenta anos de tráfico. Estes números, naturalmente, baseiam-se em provas totalmente inadequadas e, dessa forma, são apresentados com o mesmo espírito de dúvida com o qual o professor Curtin apresentou os seus. (CONRAD, 1985, p. 43).

No que toca à Província de Minas Gerais, não se sabe ao certo quantos escravos recebeu. Sabe-se que ela foi a maior província escravista do Brasil no século do ouro. Guimarães (1996, p.141) nos lembra que:

A classe escrava destacava-se por seu número e rebeldia desde o princípio do século XVIII. Embora os dados não cubram todas as regiões de Minas Gerais, em todas as épocas há indicadores de que a classe escrava nunca foi inferior a 30% da população total. E que, em algumas regiões, a população livre foi menor que a população escrava.

1.2 As origens

A origem dos negros que vieram para o Brasil como escravos é diversa. Na nova colônia, não era possível o desenvolvimento econômico sem o braço escravo. Os trabalhos eram predominantemente feitos pelos africanos. Para Prandi (2000, p.52) *“os escravos provinham de onde fosse mais fácil capturá-los e mais rendoso embarcá-los”*.

O tráfico era uma transação que dava muito lucro para todos os que estavam envolvidos no negócio: portugueses, brasileiros, ingleses, franceses, espanhóis, holandeses e mesmo para africanos que estavam envolvidos no tráfico que dá a este tipo de comércio, no dizer de Prandi (2000, p.52), um mercado de trocas, uma grande procura por *“cobiçadas mercadorias do Novo Mundo, especialmente o tabaco”*.

Prandi (2000, p.53) é da opinião de que a origem dos africanos trazidos para o Brasil não era algo que se fazia por acaso, mas está relacionada com os acordos feitos pelas potências envolvidas com o tráfico. Durante os três séculos de escravidão, as origens dos escravos não eram as mesmas, por ter

sido a África loteada pelos colonizadores. O tráfico foi mudando nesses três séculos em função dos interesses das pessoas que estavam envolvidas.

O ponto de partida dos navios negreiros da África não é sinônimo de que todos os negros tenham vindo do mesmo ponto. Isso foi observado por Bastide (1973, p.12), ao analisar, através dos nomes, a questão da origem étnica dos negros vindos para o Brasil: “[...] *dava-se freqüentemente ao escravo não o nome de sua verdadeira etnia, mas aquele do porto de embarque; por exemplo, chamava-se indistintamente Mina a todos aqueles que passavam pelo forte de El Mina, fossem Ashanti, Ewes ou Yorubas*”

Essa opinião é partilhada por Pinsky (1985, p.25). Para ele, o escravo era capturado no interior, bem longe do local de embarque. O porto de onde os escravos partiam “[...] *não tinha, necessariamente, relação com a origem étnica*”.

Se Prandi mostra que os escravos provinham de onde fosse mais fácil capturá-los, Pinsky afirma que estes provinham do interior. Isto faz sentido porque, com a ocupação das Costas africanas pelos europeus, os negros foram fugindo cada vez mais para o interior. Pois em Angola havia até um ditado: “em Luanda só se pisa devagar”. Este ditado diz respeito ao perigo que um negro livre corria ao passar por Luanda, que se localiza no litoral.

Mattoso (1988, p.22) determina que houve quatro grandes ciclos de negros para o Brasil: “*o primeiro deles no tempo, o século XVI, ou ciclo da*

Guiné, tem seu ponto inicial na África do Norte do Equador e traz ao Brasil negros “Molofs, Mandingas, Sowais, Mossis, Haússas e Peuls”. O segundo ciclo é o chamado ciclo do Congo e de Angola: são os bantu da África Equatorial. Mas, mesmo assim, a metrópole portuguesa continuou com a política de misturar negros de diferentes etnias para evitar a concentração de negros de um mesmo grupo, em uma mesma capitania. Esse ciclo começa no início do século XVII. Mattoso (1988, p.23) afirma que o fim de um determinado ciclo não significa o encerramento em definitivo da chegada de negros do ciclo anterior:

[...] os guinéus continuam a desembarcar no Brasil e há uma tradição, no entanto difícil de provar, de que, se a Bahia preferiu sempre importar sudaneses, Pernambuco tinha predileção pelos bantus e o Rio de Janeiro selecionava metade de sudaneses e outra metade de bantus [...].

É de se notar, acrescenta Mattoso, que *“[...] também desembarcaram no Brasil negros de Moçambique, sobretudo durante a ocupação holandesa de Angola”* (1988, p.23). O terceiro ciclo é o da Costa da Mina. Há novamente um interesse pelos negros sudaneses. Esse ciclo domina todo o século XVIII. A partir de meados desse século, surge o “ciclo propriamente baiano”, ou seja, o quarto ciclo que é *“[...] o ciclo da baía de Benin, junto com o tráfico ilegal que se desenvolve a partir das proibições impostas pela Inglaterra após 1830”* (1988, p.23). A autora é da opinião que: *“[...] o século XIX brasileiro vê chegar escravos das mais diversas procedências, porém com nítida predominância de negros de Angola, Moçambique, então possessões portuguesas”* (1988, p.23).

Baseando-se nos estudos de Herskovits, Ramos (1943) apresenta a África subdividida em áreas culturais. A primeira área é a de um povo gregário, onde o gado desempenha uma grande importância na sua vida social. A segunda área é a dos Bosquímanos. Esse povo não é agricultor, vive da coleta e da pesca. Não tem residência fixa, vive em abrigos naturais. A terceira área é a oriental. Esse povo é de língua bantu e mantém sua unidade cultural pelo complexo de gado. O gado é aí parte indispensável nas cerimônias mágicas e sociais. Esse povo tem a sua vida assegurada pela agricultura e pelo gado. Conhece o trabalho com o ferro, possui propriedades privadas, é patrilinear, mas existem aí também casos de famílias matrilineares. Há a poligamia, e o número de mulheres que um homem possui depende da quantidade de gado. Presta culto aos antepassados. A quarta área é a do Congo, incluindo nesta a subárea do Golfo da Guiné. Esses povos têm a agricultura como economia de subsistência. Trabalham o ferro e fazem cerâmicas. Fabricam utensílios domésticos e armas de guerra. Possuem um rico arsenal artístico: figuras de madeira, máscaras, objetos decorativos com representações humanas e tambores de troncos de árvores. O seu sistema familiar é matrilinear. A sua organização política é complexa e possuem grandes reinos. Sua mitologia e religião são bem desenvolvidas. A quinta área é a do Sudão Oriental, que é constituída de um povo nômade de origem hamita e semita, de influência muçulmana. O sistema de parentesco é patrilinear, vive em tendas de panos facilmente desmontáveis. A sexta área é a do Sudão Ocidental, que é constituída por povos sudaneses mestiçados com povos hamitas, com influência islâmica. Daí veio uma grande quantidade de negros para o Brasil.

Esse povo é agricultor e pastor; trabalha o ferro, a cerâmica e a tecelagem. A sétima área é a do deserto e a egípcia. Formada por povos semitas e hamitas de influência européia e maometana.

Carneiro (1936, p.70) faz também algumas citações sobre as origens dos negros que vieram para o Brasil. Segundo ele “[...] aqui entraram negros das mais diversas procedências, sudaneses e bantus, da costa d’África e da Contra-Costa de Angola, da Costa dos Escravos, do Congo, da Costa do Ouro, de Moçambique”. Já Alencastro (p. 77) é da opinião que “[...] a Guiné-Cabo Verde, origem de 51% dos escravos, e a região Congo-Angola, de onde saíram 34%...” Schwarcz (1996, p.12-13) afirma que para o Brasil vieram negros de dois grandes grupos étnicos: “[...] os bantus, predominantemente originários do Sudoeste e Sudeste africanos, e também os sudaneses, procedentes do Noroeste do continente”.

Reis (1999, p.70) apresenta três regiões de onde partiram os negros para o Brasil. A saber, os sudaneses do Golfo da Guiné (Iorubas, Haússas, Malês, Minas, etc.) “os islamizados do Sudão Ocidental e os bantos, entre os quais se incluem os angolas, os congos, os benguelas e os moçambiques”, que vão dar uma forte contribuição sociocultural na Bahia (século XVII) e em Minas Gerais, a partir do século XVIII.

Falando das origens dos povos africanos que vieram para o Brasil, Prandi (2000) assinala que, grosso modo, vieram para cá povos pertencentes a dois grandes grupos lingüísticos: os sudaneses e os bantus. Os sudaneses

constituem os povos que vivem na região que hoje vai da Etiópia ao Chade e do Egito a Uganda, ao Norte da Tanzânia. No Norte, encontramos a subdivisão do grupo sudanês oriental, que compreende os núbios, neolíticos e baris. No Sul, encontramos os grupos sudaneses do centro, formados por etnias diversas que estavam localizadas no Golfo da Guiné. Daí vieram muitos negros para o Brasil, conhecidos como nagôs ou iorubas, que compreendem várias línguas: oió, ijexá, quetu, ijebu, egbá, ifé, oxogbô, etc. Os Haússas, com sua civilização islamizada e grupos que tiveram menor importância na cultura brasileira como os grúncis, tapas, mandingas e fanti-axanti.

Para cá vieram também os bantus, povos que vivem na África Meridional e que falam entre setecentas e duas mil línguas e dialetos que constituem a mesma raiz. Esses povos vivem mais para o sul da África, abaixo do Sul do Saara, área que vai desde o Atlântico e o Índico até o Cabo da Boa Esperança. As principais línguas são o Gangela, falado em Angola e Zâmbia, o kikongo, falado na República Democrática do Congo e Angola. E o Suaili, falado na Tanzânia, Quênia e Congo.

Prandi (2000, p.55) sugere que os termos banto e sudanês são referências gerais que englobam dezenas de diferentes nações e etnias africanas. Durante o tráfico, sempre foram apresentadas as origens dos africanos, mas, na realidade, como já foi assinalado por Bastide (1973), Pinsky (1985) e Maestri (1997), a origem dos escravos podia estar simplesmente relacionada ao porto de embarque. Geralmente, na costa africana, mantinham-

se portos de embarque fora da área de controle, o que era ilegal. Depois de serem capturados, os cativos andavam dias a pé pelas matas para alcançar o porto de embarque. Por isso, o porto podia não mais corresponder à sua verdadeira origem.

É Scarano (1994, p.14) que mostra quantos negros vieram para Minas Gerais: *“a quantidade de gente de cor que habitou as Minas Gerais no decorrer do século XVIII é de difícil aferição. Mas, sem dúvida alguma, o grosso da população era formado pelos pretos, principalmente nos primeiros decênios dos setecentos[...]”*. E completa: *“[...]evidentemente o número de gente de cor variou no decorrer do século”*. Justamente os escravos e seus descendentes que chegaram a Minas Gerais constituem o foco deste estudo

1.3 A escravidão em Minas Gerais

Em um país tão amplo como o Brasil, com tantas diferenças regionais, não se pode falar de um padrão único para a instituição da escravidão. As características da escravidão foram diversas nas diferentes regiões do país. Nesse contexto, Minas Gerais teve um sistema escravista complexo que, até tempos atrás, era pouco reconhecido por muitos pesquisadores (PAIVA, 2000).

Para Carvalho (1956), o “agregado social” formado em Minas Gerais tem uma fisionomia própria e é o resultado da imigração, isto é, de impulsos vindos de fora. Minas nunca pertenceu a nenhum donatário, não entrou na partilha do Brasil em capitanias hereditárias. O seu povoamento é o resultado

da penetração dos bandeirantes paulistas para o interior do País, na caça ao índio, ao ouro e às esmeraldas. E também dos baianos e pernambucanos que conquistaram o território pelo norte, com a fundação de fazendas de gado.

Para se compreender a escravidão em Minas Gerais, faz-se necessário entender como se deu a descoberta do ouro na região. Na verdade, até hoje não se sabe a quem atribuir o descobrimento das minas auríferas nas Minas Gerais. Sabe-se que foi na última década do século XVII, por pessoas de São Paulo. Com a divulgação da notícia da descoberta de ouro, iniciou-se uma verdadeira corrida em direção às Minas Gerais, de todas as partes do Brasil habitado na época. De Portugal e de outros países da Europa chegavam pessoas em busca de riqueza. Uma verdadeira multidão de brancos, negros e pardos se acumulou nas Gerais. (LUNA, 1987).

Um historiador mineiro, Góis (1947), apresenta datas mais precisas e o descobridor do ouro em Minas Gerais. Para esse autor, o ouro em Minas Gerais foi descoberto nos fins do século XVII, quase duzentos anos depois da descoberta do Brasil, e foi encontrado por acaso. O mineral foi achado por um mulato, cujo nome não é mencionado, vindo de Taubaté, encontrando o ouro no Córrego Tripuí, hoje Ouro Preto. Esse mulato percorria o sertão à procura de índios para aprisionar e depois vender como escravos. Ele já havia passado nas minas de Paranaguá e Curitiba, onde é hoje o Estado do Paraná. Estando arranchado perto de um sítio, onde depois foi edificada a Vila Rica, sentiu sede e desceu à procura de água. Encontrando o córrego, notou que a água era

turva e escura. Percebeu também que no fundo da gamela encontravam-se depositados alguns granitos cor de aço. O mulato pensou que tais granitos fossem minério de ferro e que não valiam nada. Por precaução, os guardou e os levou com ele para Taubaté. Vendeu os granitos por ‘meia pacata a oitava’ para um bandeirante chamado Miguel de Souza, pois nem um nem outro sabiam que tipo de minério era aquele. Este enviou tais granitos para o governador do Rio de Janeiro que, naquela época, era Artur de Sá, para que este mandasse os granitos serem examinados por um especialista. Os peritos descobriram que os granitos eram ouro finíssimo, gemado de 23 quilates.

Miguel de Souza, ao saber dos resultados dos exames dos granitos, resolveu empreender uma viagem até o sertão para ver se descobria o caminho do Tripuí. Depois de uma dura caminhada, conseguiu alcançar o Tripuí (rio de água turva) e ali recolheu muitos granitos de ouro que tinham por fora uma cor escura. Daí é que vem o nome da cidade de Ouro Preto. Depois de recolher o ouro, Miguel de Souza voltou para Taubaté. Desejava organizar uma expedição para explorar o ouro do Tripuí. Meses mais tarde, em 1691, partiu escondido com alguns membros de sua família, gente de toda confiança, disfarçados em traficantes de índios. Assim ele poderia minerar tranquilamente sem dar satisfação ao rei. Mas aconteceu que Miguel de Souza e seus companheiros não conseguiram acertar o caminho para o Itacolomi, onde ficava o Tripuí. O mesmo aconteceu com outras expedições que vieram depois. Só quase dez anos mais tarde, em 1698, o bandeirante Antonio Dias conseguiu

acertar o caminho para o Tripuí. Ele ficou sendo considerado o fundador de Ouro Preto (Góis, 1947).

Antes da descoberta do ouro, a atual região era chamada de *Cataguás*, só depois que passou a se chamar *Minas Gerais*. A descoberta do ouro provocou uma nova era de riqueza na Província, mas, por outro lado, vai aumentar progressivamente a pobreza na região. Muitas famílias que até então viviam do cultivo da terra passam a trabalhar na cata do ouro. A metrópole começa a exercer maior controle e, devido ao grande contingente populacional, há o aumento de crimes de toda sorte entre os mineradores (GÓIS, 1947, p.37).

O ouro explorado no Brasil encontrava-se na forma aluvial, ouro em pó que se achava depositado nos fundos dos rios e córregos. Era fácil de ser extraído. Mesmo um forasteiro sem escravo poderia ficar rico bateando ouro ele mesmo. Luna e Costa (1982, p.14-15) assim descrevem esses depósitos:

Os depósitos de aluvião – produto da atividade milenar das águas, a desagregar e a remover as partes leves das rochas decompostas – impelem o ouro, mais denso, a acumular-se no fundo dos vales, no leito dos rios e na meia encosta dos morros a par de se esgotarem com rapidez tão facilmente exploráveis; este fenômeno levou as primeiras atividades extrativas a se localizarem nos rios, com o mínimo de aparelhagem, dependendo o produto do trabalho maior ou menor número de escravos.

A corrida em busca do ouro se justificava pela facilidade em se conseguir explorar o precioso metal na sua primeira fase de extração. Mesmo os mais simples podiam trabalhar sozinhos ou com um único escravo e, em pouco tempo, acumular fortuna. Foi essa facilidade de se explorar o ouro nas

faiscadeiras que provocou uma imigração descontrolada às Minas Gerais. Além do elemento livre, foi enviado para os locais de exploração um grande contingente de escravos. Muitos lavradores da região açucareira deslocaram-se para as Minas com seus escravos. Por outro lado, com o aumento da procura do escravo na área de mineração, o seu preço alcançou índice altíssimo (LUNA, 1981).

Organizou-se uma atividade em que se empregava com grande lucro negros feitorizados. A abundância do metal, que exigia o emprego de um grande número de escravos, permitiu que a mineração assumisse o primeiro lugar em atividades produtivas da Colônia. A descoberta do metal provocou a imigração de uma grande quantidade de lusitanos para a colônia e a aceleração da importação de muitos escravos (MAESTRI, 1988).

Já no início da exploração do ouro, era grande o número dos escravos nas lavras. Nos seus escritos, Antonil faz referência de como o escravo se valorizara. Por um negro ladino bem feito, pagavam-se 300 oitavas de ouro; por um jovem adolescente, 250; por um garoto, 120; por um crioulo “bom oficial”, 500; por um mulato “bom oficial”, 500; por uma mulata “de partes”, 600 ou mais; por uma negra ladina cozinheira, 350. Com a queda do preço do açúcar no mercado internacional, sobravam trabalhadores capacitados que foram vendidos por um bom preço para suprir a mão-de-obra nas minas. Nessa época, a Fazenda Real começa a cobrar um imposto sobre os negros retirados dos engenhos e despachados para as Minas. Estes pagavam um imposto de

4\$500. Aqueles escravos que vinham da Bahia e seguiam para Minas, por terra, pagavam um imposto de 9\$. Quando a viagem era feita por mar, via Rio de Janeiro, o imposto era de 4\$500 (CARNEIRO, 1964, p. 16-17).²²

Em um seminário de Estudos Mineiros²³, foram apresentados alguns dados sobre a presença do negro nessa região no século XVIII, verificou-se que houve em um período não muito longo, o maior contingente de escravos constatado em todo o País. Nos setenta anos em que a operação foi considerada economicamente rendosa, foram empregados nas minas cerca de meio milhão de negros. Nesse contexto, a procura de braços, as dificuldades encontradas com o tráfico e o encaminhamento da mão-de-obra ajudaram a valorizar o preço do escravo.

Segundo Carvalho (1956),²⁴ no começo da exploração das Gerais pelos bandeirantes, não havia a presença do negro, somente de índios. Posteriormente é que começa a aparecer um e outro negro como carregadores. Para esse trabalho eram utilizados os negros da Guiné. O aumento da presença do negro começa com a descoberta e a exploração do ouro e a corrida desenfreada para a exploração do metal.

²² “Ao mesmo tempo em que os paulistas, a Fazenda Real trabalhava pela valorização do escravo. Em 1697, o negro era vendido pela Fazenda Real a 160\$; em 1718, em pleno esplendor da mineração, já o preço do escravo subira para 300\$, embora o seu custo fosse reconhecidamente de 94\$.”(VV.AA. 1956, p.12).

²³ - Esse seminário foi realizado na cidade de Belo Horizonte no ano de 1956.

²⁴ O autor, baseando-se nas observações de Taunay, diz que “negro nos primeiros séculos podia significar indígena da América como da África e, para diferenciar o preto, acrescentava-se a negro o qualificativo de africano ou tapanhuno”.

Reis (1999, p.70), falando dos povos marginalizados nesse período da história, afirma que o conceito de índio e africano é invenção do europeu, no período das grandes navegações. Esses conceitos objetivavam

[...] construir estratégias de dominação e um processo que levasse à aculturação dos indivíduos conquistados e escravizados, os europeus passaram a identificar estes povos daqui e acolá, como índios e africanos, geralmente sem preocupação em evidenciar as diferenças étnico-culturais entre os grupos que os compunham.

Os africanos que vinham para cá eram denominados escravos da Guiné, ou negros da Guiné para diferenciá-los dos índios, que eram chamados de “negros da terra”. Para Reis (1999, p.71), o conceito negro, nesse contexto, não se relaciona com a cor da pele e sim com a questão de inferioridade imposta aos povos africanos e indígenas. A expressão “negros da Guiné” está relacionada ao tráfico de negros da região situada entre o Senegal e Orange, sem nenhuma referência à questão da raça.

A ocupação da atual região das Minas Gerais, no século XVII, proporcionou um rápido crescimento geográfico e uma grande demanda de mão-de-obra escrava, que causava desequilíbrio de mão-de-obra para outras regiões. A febre do ouro tornou-se uma realidade. O lucro conseguido com esse comércio era enorme. Não somente os traficantes, mas também os proprietários de escravos de São Paulo, Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco eram estimulados por esse negócio. O preço do negro era muito mais alto nas Gerais (REIS, 1999, p.75).

Logo depois da descoberta de ouro em Minas Gerais, os bandeirantes imediatamente começaram a utilizar o escravo na exploração das catas. Eles buscavam os negros no Rio de Janeiro, onde os compravam por um bom preço. Essa situação provocava uma desorganização nas lavouras. Para sanar o problema, os paulistas se propuseram a mandar um navio duas vezes por ano a Angola para trazer escravos, proposta que não foi aceita pelas autoridades da época.

A febre do ouro em Minas, que levou ao ajuntamento de pessoas de diferentes procedências e ao povoamento rápido de alguns setores de exploração do ouro, causou muitos conflitos na zona de mineração. Alguns camaradas matavam uns aos outros pela ambição de roubar o ouro do outro. Outro conflito mais amplo foi a Guerra dos Emboabas, que ocorreu entre 1707 e 1710, e que, na realidade, foi um choque entre os bandeirantes, os primeiros a explorar o ouro em Minas Gerais, e os forasteiros baianos, pernambucanos e pessoas vindas do Reino e de outras partes da Europa, que eram chamados de emboabas. Esse conceito os diferenciava dos paulistas. O conflito explode porque os paulistas se consideravam com o direito exclusivo de explorar o ouro nas Gerais. Posição que os emboabas não aceitavam (LUNA, 1981).

Para Luna (1981, p.14), com o episódio da Guerra dos Emboabas, os paulistas foram temporariamente expulsos das Gerais e a Coroa conseguiu fazer-se senhora das Minas. Coisa que até então não tinha conseguido, devido à oposição dos paulistas.

A metrópole, conhecida a potencialidade da área aurífera, tratou de impor seu domínio sobre a atividade mineira. De imediato procurou exercer restrições ao afluxo populacional às minas. A imigração descontrolada e o envio maciço de escravos às Gerais, além do eventual enfraquecimento econômico e militar de outras regiões, poderiam constituir sério obstáculo ao controle régio sobre a riqueza que se materializava após séculos de espera. Impunha-se amortecer a corrida às minas, enquanto se estabelecia uma nova estrutura administrativa na Colônia, mais impositiva e capaz de executar com eficácia seu principal papel, ou seja, arrecadar os tributos devidos à coroa [...]

Apossando-se das Gerais, a Coroa toma algumas medidas (Luna, 1981) para o controle do ouro.

Em 1695, foi criada em Taubaté uma casa para a fundição do ouro. Oito anos mais tarde, isto é, em 1703, fundou-se uma outra casa para fundição no Rio de Janeiro. Em 1709, foi criada a Capitania de São Paulo e Minas Gerais, separada do Rio de Janeiro. Em 1720, houve o desmembramento das Minas Gerais de São Paulo. Nesse mesmo ano, a Coroa toma a posse definitiva das Minas Gerais. A partir daí, cai sobre a Colônia todo o controle da Coroa. O governador torna-se poderoso e impõem o seu domínio sobre a população, que é obrigada a obedecer passiva e silenciosamente. Essa estrutura administrativa que estava simplesmente voltada para a exploração do ouro vai influenciar na atividade produtiva e na sociedade mineira formada ao longo do século XVIII.

Com o desenvolvimento da produção do mineral e com o alto lucro que isso gerava, a coroa procurava desestimular outras atividades que desviassem braços da principal produção, que gerava alta renda para a Fazenda. Desestimulou o cultivo da cana, a fabricação da aguardente, a indústria de

tabaco e a criação de animais nas Gerais. Segundo Luna e Costa (1982), em 1718, o Conde de Assumar, governador de São Paulo e Minas Gerais, chegou mesmo a proibir o plantio da cana-de-açúcar. Essas restrições tinham por objetivo, além de evitar a fuga de braços úteis para as minas, proteger o monopólio da aguardente fabricada em Portugal. A mesma proibição se estendia para a indústria de tabaco, que se podia fabricar nas capitanias do Rio e São Paulo, mas não em Minas Gerais. É que o grande número de escravos que se empregava no cultivo e na fabricação do fumo podia ser utilizado na extração do ouro.

Segundo Reis (1999), entre 1700 e 1850, época do apogeu, vieram para Minas Gerais cento e sessenta grupos de negros africanos de três regiões específicas daquele continente: os sudaneses, especialmente do Golfo da Guiné (Haússas, minas, lorubas, malês e outros), os bantus, que incluem aí os angolas, congos, benguelas, e moçambiques que vão exercer uma grande influência na formação sociocultural da Bahia, no século XVII, e em Minas Gerais, no século XVIII.

A procura da mão-de-obra escrava para as minas aumentava em uma proporção gigantesca. Em janeiro de 1701, a cota de escravos da África Ocidental, importada por ano para as Minas, via Rio de Janeiro, era de duzentos negros. Um decreto de março de 1709 proibia que os negros que trabalhassem em plantações fossem vendidos aos mineiros, salvos aqueles que *“pela perversidade de seus naturaes não sejam convenientes para o trato*

dos engenhos". Dois anos depois, a Coroa permitia a importação de 1200 escravos para o Rio de Janeiro, 1300 para Pernambuco e outros para a Bahia, mas, para Minas Gerais, mantinha-se a cota de 200 por ano. O sistema de cotas foi abolido em 1715.

Essa estrutura da dominação colonial imposta sobre Minas Gerais, dura dois séculos, tira toda e qualquer possibilidade de a colônia tomar qualquer decisão por si mesma. (LUNA, 1981, p.15)

[...] o Estado sobrepõe-se, estranho, alheio, distante à sociedade, amputando todos os membros que resistissem ao domínio (...). Nenhum contato, nenhuma onda vitalizadora flui entre o governador e as populações: a ordem se traduz na obediência passiva ou no silêncio. (FAORO *apud* LUNA, 1981, p.15)

Com a concretização do poder da Coroa, Minas Gerais, em pouco tempo, torna-se o centro do poder econômico do Brasil no século XVIII. Nos vales ou nas encostas das montanhas, onde se explorava o ouro, surgiam os arraiais. Uns, escalonados nas margens do caminho velho que ligava São Paulo às Minas; outros lugarejos localizavam-se no caminho novo que ligava Minas ao Rio de Janeiro e também no caminho dos currais, lugares de pouso dos viajantes, que ligava o Sudeste à Bahia. Apareceram arraiais nos locais de acampamentos provisórios dos bandeirantes. Esses sítios mais tarde se transformaram em povoados, onde se erigiram o cruzeiro, a capela e, depois, a grande Igreja para as missas, rezas, casamentos, batizados e encomendação dos mortos. Nos centros desses povoados, foram instalados os pelourinhos, local de punição pública dos negros julgados culpados. Esses núcleos estavam sempre nos arredores das minas prósperas. Aí se estabeleciam armazéns de

secos e molhados, oficinas dos ferreiros, carpinteiros e outros especialistas indispensáveis para o manejo das minas e das construções urbanas (Carvalho, 1956).

Antes da formação dos povoados, os mineradores não tinham lugares fixos, viviam como nômades, e a população se encontrava diluída. A exploração do ouro dependia das estações. Quando chovia muito, o trabalho de exploração do ouro nos córregos ou nos leitos dos rios era paralisado. Com a descontinuidade do trabalho, os mineiros deixavam uma exploração de menor ganho por outra que lhes propiciasse maiores lucros. O trabalho dos garimpos tende a se estabilizar quando os garimpeiros começam a explorar o ouro em meio às encostas chamada “gupiaras” (LUNA e COSTA, 1982)²⁵.

Minas Gerais é também a terra dos diamantes. Esse mineral foi descoberto em 1729, no Tijuco. Antes da descoberta, a escravidão aí se processava apenas nas lavouras de subsistências e em um pequeno número de fazendas de criação de gado. Com a descoberta do diamante, a escravidão ali tomou um novo impulso. O tráfico clandestino, tanto para as minas de ouro como para a exploração dos diamantes, atingiu cifras nunca antes vistas. Os negócios eram feitos com negros vindos diretamente da África e também com aqueles que já aqui estavam. As regiões onde se cultivava a cana, como Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, foram desfalcadas do branco e do

²⁵ Para Ferreira (1975, p.714), Gupiara pode ser “cascalho ralo que tem pouca terra a cobri-lo” [...] “depósito sedimentoso diamantífero nas cristas dos morros” [...] “designação dada, nas

escravo. A presença da população negra nas Gerais aumenta rapidamente, apesar das medidas tomadas pela Coroa coibindo a entrada de negros nessa Província. Essas medidas foram sempre desobedecidas. Na estatística apresentada por Luna (1976, p.143), é possível ter uma idéia da forte presença negra em Minas Gerais: “*Em 1776, numa população de 70.664 brancos e 82.110 pardos, havia uma maioria de 166.995 negros, sendo 117.171 homens e 49.824 mulheres*”. Nota-se que a população feminina é bem menor que a masculina, mas esse era um dado que ocorria em todo o Brasil. Mesmo entre os brancos o número de homens era bem maior do que o de mulheres. Veiga, citado por Luna (1976, p.143), apresenta a estatística de que havia 41.677 homens brancos para 28.924 mulheres brancas, e 117.171 homens negros para 49.824 mulheres da mesma cor. Só entre os pardos é que a porcentagem de mulheres era bem maior: havia 40.793 pardos para 41.317 pardas.

Segundo Scarano (1994, p.14), é difícil definir o número exato de negros que havia em Minas Gerais durante o século XVIII, mas sabe-se que, em um determinado período, eram a maioria da população:

A quantidade de gente de cor que habitou as Minas Gerais no decorrer do século XVIII é de difícil aferição. Mas, sem dúvida alguma, o grosso da população era formado pelos pretos, principalmente nos primeiros decênios dos Setecentos. Aos olhos da população local, eles apareciam como numerosíssimos e amedrontadores. Fala-se mesmo que havia vinte pretos para cada branco nas terras mineiras. Esse exagero é provavelmente fruto do grande medo de revoltas e de ataques às vilas, arraiais e roças. Evidentemente, o número de gente de cor variou no decorrer do século.

regiões auríferas, em cascalhos em camadas nas faldas das montanhas, e de onde se extrai o ouro”.

A autora tenta traçar um perfil do período dos Setecentos em Minas Gerais. Segundo ela, nos primeiros dez anos, houve um povoamento rápido e caótico nas Gerais. Foi a época em que a mineração lucrativa atraía muitos grupos, como os paulistas e mesmo os europeus. Geralmente, esses forasteiros vinham acompanhados de uma grande quantidade de escravos. Nos róis dos escravos pesquisados, vê-se que os africanos são a maioria predominante em Minas Gerais.

No segundo período da exploração do ouro, começa também o desenvolvimento da extração do diamante. Nessa época, os assuntos que mais preocupam as autoridades estão relacionados aos problemas relativos à mineração e, com ênfase especial, ao escravo. Começa a haver, nesse período, uma preocupação sobre a questão da eficiência do trabalho, o aumento da criminalidade, a desordem e o surgimento de muitos quilombos.

Entre os donos de minas, havia a crença de que os negros minas eram os melhores para explorar o ouro. Segundo Barbosa (1972), na primeira parte do século XVIII, quando as minas estavam produzindo grandes quantidades de ouro, houve a importação em larga escala dos negros chamados *minas*. Era convicção dos paulistas e mineiros de que sem um negro ou uma negra mina não se encontrava ouro. Entre 1714 e 1740, constatou-se nessa Província uma grande predominância do negro mina. Baseando-se nas informações do historiador inglês C.R. Boxer, Barbosa comenta que a preferência pelos minas

não se devia simplesmente ao fato de eles serem mais fortes e hábeis, mas por que se acreditava que eles possuíam um poder mágico para descobrir ouro.

Em 5 de julho de 1726, o então governador do Rio de Janeiro, Luiz Vaia Monteiro, escreveu uma carta na qual informava à Sua Majestade que os negros minas são

os de maior reputação para aquele trabalho, dizendo os mineiros que são os mais fortes e vigorosos, mas eu entendo que adquiriram aquela reputação por serem tidos como feiticeiros e têm introduzido o diabo, que só eles descobrem o ouro e, pela mesma causa, não há mineiro que possa viver sem uma negra mina, dizendo que só com ela tem fortuna.

Reis (1999) apresenta dois fatores que levavam os mineradores da época a preferirem os negros minas. Na sua opinião, o primeiro fator está ligado ao lucro do tráfico da Costa da Mina. Comparando, os negros de Angola custavam 46% menos do que os negros originários da região do Rio Guiné. O segundo fator está ligado à experiência de mineralogia que os negros minas já possuíam. Na opinião de Reis, essa preferência pelos minas atingiu até as mulheres dessa nação, que eram muito apreciadas pelos mineiros como domésticas e como amásias. Diante dessa preferência, Reis levanta a hipótese de que provavelmente havia na época maior oferta de mulheres no mercado de escravos. Acredita-se que a divulgação dessas crenças levava os traficantes a intensificarem a importação de negros minas para atender ao mercado em expansão.

O registro feito pela Câmara de Vila Rica, no período entre 1718 e 1720, demonstra a preferência dos mineiros pelos minas²⁶ em relação a outros grupos:

Mina.....	187
Benguela.....	104
Congo.....	50
Angola.....	37
Moçambique.....	29
Monjolo.....	21
Luango.....	15
Cabo Verde.....	12
Crioulos.....	12
Mansangano.....	8
Mulatos.....	5
Ganguela.....	4

Outros grupos, como Quissamã, Cambu, Coixana e Bemba, possuíam dois escravos cada. E os grupos seguintes, possuindo um escravo cada, são

²⁶ Barbosa, 1972 op. Cit. p. 9

de origem Nagô, Nagôssa, Arda, Ladana, Cabrinda, Crisila, Luanda, Chana, Monsosso, Sera, Gangola, Carijó, S. Tomé, Benguela Grande, Cabrari, Ferreiro, Barbeiro, Trombeta, Ourives, Congas.

Verifica-se aí que a porcentagem de negros minas é de 35,8% a mais que os outros grupos. Os impostos cobrados sobre os escravos minas eram bem mais elevados que os cobrados sobre os angolas, que eram vistos como inferiores aos primeiros. Os negros minas eram geralmente trocados por mercadorias fabricadas no Brasil. Os navios partiam da Bahia cheios de produtos como aguardente, açúcar, búzios, tecidos, doces e tabaco. Era por rolos de tabaco que se trocavam os escravos. Em 1759, havia na Bahia 26 comerciantes de escravos. Destes, 18 faziam comércio com a Costa da Mina, com Angola, e os três outros com ambos os pontos. Segundo os autores do texto *“O negro em Minas Gerais”* (VV. AA. 1965, p. 15), o rei de Daomé mandou por duas vezes (1750 e 1795) embaixadores à Bahia, para propor uma espécie de monopólio no Porto da Ajuda.

Tudo indica que o comércio de escravos com a Costa da Mina era feito em melhores condições. De acordo com as estatísticas de Luís Viana Filho, entre 1803 e 1810, a quantidade de escravos embarcados por navio, na Costa da Mina era de 279; na de Angola, 370. A mortalidade na viagem para os que vinham da Costa da Mina, era de 5,4% e, para aqueles que vinham de Angola, 10%. O escravo da Costa da Mina valia 100\$ e o de Angola cerca de 80\$. Os escravos da Costa da Mina iam para a Bahia e, de lá, para Minas Gerais,

passando pelo interior, pelo São Francisco. Para Antonil, esse caminho era mais longo, mas menos dificultoso, aberto para a passagem da boiada, abundante para o sustento e com mais acomodações para os cavalgadores e para as cargas. Calcula-se que cerca de dois mil por ano ou mais iam para as Gerais. Apesar dos ciclos de negros de outras regiões de África, os negros de Angola sempre chegaram às Gerais, ora em maior, ora em menor número.

A influência dos negros minas só começa a diminuir em Minas Gerais a partir da diminuição do poder aquisitivo dos mineiros e do problema enfrentado com os holandeses, que tomaram os fortes de São Jorge da Mina e o de Santo Antônio de Axim, que os portugueses haviam construído. A partir daí, os navios portugueses tiveram muitas dificuldades em manter comércio com a Costa da Mina. Em 1728, Dom Vasco Fernandes César de Meneses e o Conselho Ultramarino sugerem que se mandem fragatas de guerra para combater os holandeses (BARBOSA, 1971, p.12).

A partir daí, a presença dos angolas começa a crescer em Minas Gerais. Em uma estatística de negros que entraram no Rio de Janeiro, nos anos de 1731 a 1735, cuja maior parte se destinava a Minas Gerais, vemos a forte influência dos angolas. Em 1731, 3250; em 1732, 2493; em 1733, 3720; em 1734, 6023 e, em 1735, 4909 angolas (BARBOSA, 1971, p.14).

Segundo Barbosa (1972, p.8),²⁷ paulistas e portugueses não entendiam nada de mineração. Havia na época muitos pedidos de práticos por parte dos mineiros que podem comprovar essa ignorância no assunto:

[...] os negros minas, com a experiência que trouxeram de sua pátria de origem, onde havia os negros mineradores e os negros intermediários na venda de ouro aos brancos, tornaram-se elementos indispensáveis, no começo da exploração do ouro nas Minas Gerais, onde introduziram seus rudimentares métodos de minerar.

No terceiro período, vamos encontrar preocupações semelhantes às do período anterior, só que nessa era se afirma mais a questão da decadência econômica e do esgotamento das minas. É nesse período que aumentam os relatos dos males do local e se buscam soluções para saná-los, do lado do cativo, despertando entre os senhores a consciência de que se deve tratar melhor os escravos, ou seja, mais racionalmente. Nesse período, fala-se mais nas doenças que atingem com mais frequência esse grupo, menciona-se a vinda de escravos de outras regiões do Brasil para as Minas Gerais, especialmente do Nordeste, e a saída de escravos para outras regiões de mineração. É o momento em que se acentua mais a migração interna. Para Scarano (1994), é nesse período que aumenta o número de alforriados. Os forros e mulatos passam a ter maior importância do que os chamados “homens

²⁷ O autor cita o cronista José Joaquim de Azeredo Coutinho, que comparava o sistema de extração do ouro usado aqui com o antigo método de exploração do ouro que se adotava naquela região da África. Segundo ele, os negros minas, naturais do Reino de Tomboco e de Bombuc são, pela sua maior parte, os mais eficientes mineradores das minas de ouro no Brasil. Talvez tenham sido eles que ensinaram aos portugueses daquelas minas como extrair o ouro. Barbosa vai dizer ainda que “esses minas eram, na África, denominados Agoins”. Brás do Amaral divide-os em dois grupos: um que habitava o terreiro de Popô, que depois se transformou em colônia alemã, e outro, os Fanteês, da Costa do Ouro. Informa que eram inteligentes, porém preguiçosos, dados ao vício e professavam o feiticismo. Eram considerados

bons”.²⁸ Muitos dos forros e mulatos eram donos de escravos e tinham uma grande participação na vida artística, na construção das igrejas, na composição de músicas sacras e profanas, na escultura e pintura de imagens de santos. Possuem comércio, fabricam aguardente, são alfaiates e pedreiros. Essa influência cultural e econômica de negros livres serviu para acentuar os conflitos e rivalidades. Nessa época, são numerosas as acusações de que pessoas pertencentes a esses grupos são contrabandistas, apóiam e ajudam os quilombos. Eram acusados de todos os males da sociedade. As autoridades da época buscam, no endurecimento das leis, soluções para o que eles chamavam de decadência da região.

Mas como era o cotidiano desses homens e mulheres negros ou pardos na sociedade mineira que se formava? Existem várias opiniões sobre a realidade do negro naquela época. Uns falam da fácil mobilidade social do negro. Nesse sentido, Carvalho (1956) mostra que, ao contrário de outros países da América do Sul, onde reinou a escravidão negra, a Província de Minas Gerais se distingue já nos seus primórdios por possuir “uma classe

como fiéis e bons escravos. Segundo Nelson de Sena, eram altivos e entendidos em forjas e fundições metalúrgicas, tornando-se bons ferreiros.

²⁸ Sobre este conceito, Botelho e Reis (2001, p.89) afirmam que se trata de uma “*designação dos coloniais que, por serem proprietários de terras, de escravos e de gado, compunham e elegiam o senado da Câmara. Segundo as ordenações Manuelinas, não podiam exercer ofício mecânico ou serem comerciantes, judeus ou estrangeiros. Excluía-se do direito de voto o restante da população. Constituíam a classe dominante colonial.*”

média de burgueses e uma classe de jornaleiros livres” composta por índios, negros forros, curibocas²⁹ e mulatos.

Em uma sociedade onde o fato de ser branco já constituía um valor social, os escravos formavam a categoria mais pobre e desfavorecida na escala social. Eles viviam na pior situação. Nessa escala social, havia pretos forros e muitos deles ricos e senhores de escravos, como é o caso de Felipe Mina ou Felipe Néri de Sousa. Conta a história que esse ex-escravo foi um dos maiores proprietários de bens na sua região. Foi dono de uma rua inteira em São João da Chapada, em Minas Gerais. Possuía um escravo ferreiro para fabricar pregos e consertar as ferramentas da mineração. Com a ajuda de seus compatriotas, construiu a primeira capela do arraial e colocou o seu filho Felipe como o primeiro sacristão. Na década de quarenta, do século XIX, o seu bisneto era o sacristão da paróquia (MACHADO FILHO, 1943).

Luna (1976, p.141) mostra que a cata clandestina do ouro ou do diamante favoreceu muitos negros. Conta-se que os primeiros habitantes de São João da Chapada eram negros. Muitos desses negros compraram sua liberdade com o contrabando do ouro ou do diamante, acumularam riquezas e puderam concorrer “com os brancos na exploração do cativo”.

²⁹ Ferreira (1975, p.413) diz que o conceito curiboca significa que “à proporção que as mesclas se vão operando, que os novos descendentes se vão afastando dos tipos primitivos, surgem mestiços disfarçados que são então julgados semibrancos e curibocas e, por fim, o chamado branco nacional”.

Não era difícil um escravo fazer negócios com o ouro, mesmo sendo contrabandeado. Segundo Machado Filho (1943,p.11-12), em 1729, o ouro era a moeda corrente em Minas Gerais. Era *“convertido em pequenas barras nas casas de fundição, com 20% de liga, porcentagem esta correspondente ao quinto”*. A descoberta de diamantes, no Tijuco, acrescenta nova fonte de renda para a Fazenda Real. Logo foram conferidos, a Lourenço de Almeida, governador da Capitania, amplos poderes para regulamentar a exploração dos diamantes. Em 1734, foi criada, no Tijuco, a Intendência dos Diamantes, que era composta de um intendente com sua oficialidade, escrivão, fiscal e dois meirinhos. Em 1739, a Fazenda Real começa a cobrar o imposto de captação. O plano de contratos foi feito em leilão público por um período de quatro anos. Os contratadores não podiam minerar com mais de quinhentos escravos, que eram arrolados no livro de registro. Pagava-se 230\$00 a captação, por escravo. Mas os contratadores não respeitavam o contrato: alguns deles chegavam a minerar com mais de quatro mil escravos.

O arraial do Tijuco torna-se rico, muito luxuoso, com uso de produtos exportados da Corte. Os contratadores exploram os melhores pontos da mineração. O aumento dos impostos levou muitos tijuicanos à miséria, com os seus bens confiscados. Diante desse quadro de grande penúria para os pequenos, aumentam o contrabando e a mineração clandestina, que era rigorosamente punida pela lei. O garimpo no distrito diamantino, no dizer de Santos apud Machado Filho (1943. p.12-13), é definido como

[...] mineração furtiva, clandestina do diamante, e garimpeiro, o que a exercia [...] Não confunda o garimpeiro com o bandido. Foragido,

perseguido, sempre em luta com a sociedade, o garimpeiro só vivia do trabalho do garimpo, trabalho na verdade proibido pela lei, - e era o seu único crime – mas respeitava a vida, os direitos, a propriedade de seus concidadãos [...] De centenas de processos que temos presentes, não encontramos um só em que eles tenham sido acusados de um rapto, de um roubo, ou de qualquer outro atentado criminoso.

No período pombalino, especialmente na segunda metade do século, o Estado busca ocupar todos os espaços da sociedade. Apesar do domínio do Estado e das dificuldades encontradas pela estratificação da sociedade, as relações pessoais tiveram uma grande importância em Minas Gerais. Devido às grandes distâncias, as comunicações levavam muito tempo para chegar às Gerais. Muitas vezes, leis impostas pelo Estado à Província caducavam antes mesmo de aqui chegarem. Essa brecha permitia às diferentes etnias (negros, índios, mulatos e brancos) montarem alguns projetos comuns. Projetos que, no dizer de Scarano (1994, p.22),

[...] funcionavam como meio de aglutinação, reunindo as pessoas em questões de interesse local, contrários aos governamentais. A desobediência civil era capaz de juntar inimigos. O Estado, complexo, distante, deixava inúmeros espaços que vinham sendo ocupados pelos grupos que constituíam a população local.

O contrabando de pedras preciosas era um desses projetos. Mas, quanto ao contrabando feito pelos negros, Machado Filho (1943, p.13) tem uma posição diferente:

Não confundamos também o garimpeiro com o negro fugido: este, quando encontrava alguma rês no campo, matava para não morrer de fome, quando se oferecia ocasião, garimpava ou faiscava ouro, mas o seu crime não era furtar gado, ou minerar às ocultas; seu crime consistia em fugir do cativoiro.

O cativoiro vivido pelo negro em Minas, nas fazendas e na exploração do ouro e do diamante, foi drástico e, no dizer de Luna (1976, p.143), “mais

drástico talvez de que no resto do País”. Como em todas as outras províncias do País, a escravidão era uma instituição muito difundida em Minas Gerais. A província mineira tinha mais escravos do que todas as outras províncias juntas, situadas no Norte da Bahia, Goiás, Mato Grosso e Paraná. Havia toda uma mentalidade de que o homem livre não devia trabalhar. Um viajante inglês que passou por Minas, no século XVIII, chamado James Wells, comentou sobre a “preguiça” do homem livre em Minas:

ele não trabalhava por salário a não ser quando compelido pelo desejo de uma pequena soma para comprar alguma coisa para si ou para a sua família. Do contrário, ele se balança em sua rede, fuma seu cigarro, e dedilha o violão ou dorme, informando está ‘muito ocupado’ e talvez possa vir ‘se Deus quiser’ na semana que vem ou na outra.³⁰

O mesmo autor é da opinião de que uma explicação para esse desinteresse do homem livre pelo trabalho reside no fato de existir, em Minas Gerais, a possibilidade de a pessoa viver sem ser empregada de ninguém, conservando seu *status* de homem livre. Uma família branca podia se apossar de terras devolutas, cultivá-las como posseira, tirando daí o necessário para sua sobrevivência, sem a necessidade de um trabalho regular. Em Minas Gerais e em outras províncias do Brasil, o recrutamento dos trabalhadores livres era dificultado pela instituição da escravidão. A possibilidade de os pobres brancos obterem terras devolutas, mesmo em uma economia de subsistência, ocupava muitos escravos.

³⁰ Fábio Costa Pedro. Minas Gerais no século XIX. <<http://www.hystoria.hpg.com.br>>.

Em todo o Brasil, a possibilidade de um homem livre possuir escravo era símbolo de poder, era uma condição orgânica. O homem livre não sujava suas mãos. Corand (1978, p.6) apresenta essa condição como algo universal no País: “...os escravos não só eram um elemento quase universal na população, mas também eram usados em quase todos os tipos de trabalhos”. Ao escravo cabiam os piores trabalhos. Onde não havia animais, os negros eram usados para carregar fardos e transportar pessoas importantes nas liteiras pelas ruas das cidades.

Segundo Maestri (1988, p.65), em Minas Gerais, as condições de vida em que viviam os escravos nas catas eram piores do que daqueles que viviam nas plantações. Mesmo nas regiões mais ricas, a fome era o grande fantasma de todos, mas especialmente dos escravos. Ocupados na mineração e em outros trabalhos, famintos pelas ruas, esmolavam um pouco de comida. Para conseguir alguns víveres, dedicavam-se a alguns trabalhos extras ou roubavam o que podiam para matar a fome. Quando eram pegos em roubos, caíam sobre eles duras penas.

As condições de trabalho nas áreas mineradoras eram péssimas. Grande parte dos trabalhos era geralmente feita durante o inverno. As fortes chuvas aumentavam o volume de água nos rios e destruíam as represas que feitas para “desviar, represar, ou orientar os cursos d’água”. Os escravos eram obrigados a trabalhar longas horas por dia, em baixa temperatura e com os pés na água. A ganância dos senhores em conseguir altas produções do mineral e

a falta de técnica provocavam graves acidentes com vítimas. Maestri (1988, p.65) fala da existência do registro de documento do desmoronamento de uma galeria que teria matado duzentos escravos e onze feitores.

As más condições de trabalho e a fome eram companheiras do dia-a-dia do escravo em Minas Gerais. Essa situação atingia não somente os negros, mas também os brancos pobres. Para Scarano (1994, p.25), essa miséria reinante deve ter contribuído para que muitas famílias não possuíssem escravos. Alguns estudos feitos em documentos de escravos arrolados, no final do século XVIII e início do século XIX, comprovam que uma família média, na região de Barbacena, possuía de um a sete escravos. Poucas famílias possuíam mais de dez escravos. Na lista de Conceição de Mato Dentro, datada de 1749, apresentada por Scarano (1988, p.31) tem-se uma idéia de como se apresentava a propriedade naquela época:

Dos 174 proprietários elencados, 33, ou seja, 11,7%, só possuíam um escravo; dez, apenas dois; doze, não mais do que três escravos, o que faz com que 19,5% da população restante, ou seja, pagadora de impostos, contasse com mão-de-obra escassa. Apenas nove proprietários eram donos de mais de dez escravos cada um e apenas dois dentre eles tinham mais de vinte escravos.

Em um estudo feito na região de Araçuaí, pelo frade franciscano Poel (1981, p.101), sobre a religiosidade popular negra naquela área, o autor, analisando a lista de bens deixada pelo fazendeiro, Capitão Custódio dos Santos Ferreira, falecido em 1875, em Minas Novas (MG), constata que, entre os bens deixados pelo falecido, estão arrolados sete escravos que, somando seus valores, daria uma soma maior que os valores de todas as benfeitorias do

falecido. Na pesquisa feita por mim no Arquivo Público de Barbacena, constatei média semelhante de posse de escravos entre famílias médias na Comarca de Paraibuna. Observei que somente as famílias mais abastadas possuíam mais de dez escravos. É o caso do testamento deixado por Dona Carlota Theotonia da Silva,³¹ mãe de José Ribeiro Nunes, falecida em 1863, na Fazenda do Quilombo, hoje Bias Fortes, que deixa uma riqueza de vinte e cinco escravos. Destes, ela alforria seis.

Já na Zona da Mata mineira, a situação era outra. Na pesquisa realizada por Andrade (1995), fica claro que, nessa região, predominavam as grandes fazendas de café com uma forte presença de escravos. Na área, as propriedades eram consideradas não tanto pela quantidade de terras, mas pelo número de escravos e de pés de café. Esse autor faz uma comparação entre o município de Juiz de Fora e Muriaé, e constata que havia uma concentração maior de grandes propriedades com um elevado número de escravos em Juiz de Fora.

No caso dos grandes proprietários, (50 ou mais escravos) do município de Juiz de Fora, apenas dois possuíam menos de 100 alqueires de terra, sendo que os demais chegavam a ter até 573 alqueires de área total. Os cafezais tinham de 53.000 a 550.000 pés e os plantéis compunham-se de 60 a 198 escravos... Temos em média, portanto, 100 escravos para cada unidade produtiva, com 236 alqueires e 237.714 pés de café. Tomando como base – além do número de escravos – a quantidade de pés de café por propriedade, elas seriam médias e grandes, quando contassem com plantações de 30.000 a 200.000 pés de café. Por esse critério, as propriedades de Juiz de Fora podem ser consideradas grandes em sua média. Assim, mesmo as fazendas de café classificadas como médias com base no número de escravos (10-49), podem ser enquadradas na categoria

³¹ Arquivo Público de Barbacena, caixa 46, ordem quatro, documento seis, 1868.

grande, pois atingem a proporção de 67.636 pés de café por propriedade. (ANDRADE, 1995, p. 37)

O mesmo autor afirma que, em Muriaé, na Zona da Mata, de acordo com dados de um levantamento feito a partir de inventários, constatou-se que a maior parte dos documentos apresentava o limite de nove cativos, configurando assim a pequena propriedade, conforme a posse de escravos, que resultava em uma média de quatro escravos por proprietário. Com relação à área, constatou-se a média de 230 alqueires para esses proprietários. O que era visto, de uma maneira geral, como uma grande propriedade, mas que no caso, não tinha correspondência com o número de escravos. *“A média de 5.932 pés de café caracterizava, neste particular, uma pequena propriedade.”* (ANDRADE, 1995, p.40).

Todas essas realidades apontadas nos dão uma idéia de que não era fácil a vida do escravo em Minas, nesse período que vai do século XVIII até o século XIX. Nas catas, os negros trabalhavam seminus, expostos ao sol e à chuva. Usavam uma velha tanga e estavam sempre debaixo dos olhos do feitor. No início do século XIX, o viajante Eschwege admirava-se muito dos poucos gastos que os senhores tinham com a alimentação de seus escravos. Antonil (1982) observou que muito do ouro e do diamante contrabandeados pelos escravos era para comprar comida. Tinham o hábito de receber como alimento o toucinho, a farinha de milho e o feijão. Ao saírem das minas, eram revistados e, quando os feitores suspeitavam que eles tinham engolido ouro, eram submetidos a purgantes e clisteres de pimenta malagueta, fora os

açoites. Além disso, era grande a mortalidade dos escravos causada por maus tratos, fome, doença e pela precária condição de trabalho nos primitivos travejamentos com que se desviavam as águas dos rios, ou por exaustão, quando ficavam horas e horas curvados sobre as canoas, com os pés metidos na água fria durante todo o dia. (MAESTRI, 1988).

Comentando sobre o alimento que o negro comia nesse período, Scarano (1994, p. 41) afirma que o preto e o mulato, livres ou escravos, eram o maior contingente populacional de Minas no século XVIII. Esse grupo era o mais desfavorecido e sofria as agruras dos problemas de consumo de alimento. Não dá para se fazer uma nítida separação entre o que consome o mulato e o negro e o que consomem os demais habitantes da região. Mas, em se tratando do alimento do escravo, esse foi sempre insuficiente em termos de quantidade e qualidade. Considera a autora que a precária alimentação foi responsável pela baixa expectativa de vida durante todo o século, o que levou a uma contínua importação de escravos, único meio de suprir a falta de mão-de-obra. A alimentação do escravo e do negro livre, de maneira geral, não era muito diferente no Brasil. Geralmente, eles consumiam produtos americanos: a farinha de milho ou mandioca preparada na água com mais alguns nutrientes. A mandioca constituiu a base alimentar no litoral, ao passo que o milho foi mais utilizado nas terras mineiras. Eles não são excludentes: a diferença era apenas em termos de predominância de um ou de outro.

Em Minas Gerais, o feijão preto, o angu e o toucinho não eram apenas comida do negro, mas do pobre em geral, ou seja, do preto, do mulato livre e do branco pobre. Scarano (1994, p.42) apresenta uma lista das despesas na Extração dos Diamantes do ano de 1775, no Serro do Frio, em que se encontram arrolados os seguintes alimentos: milho, fubá, feijão, carne e azeite de mamona (que era geralmente usado para a iluminação). Essas mercadorias constituíam o grosso das despesas para a alimentação dos escravos. Tudo indica que esses alimentos eram adquiridos para os escravos, mas as demais pessoas consumiam aquilo que era comprado. Os senhores de escravos tinham uma grande atração pelos alimentos fornecidos pelo governo. Muitos deles, mesmo recebendo pouco pelo aluguel de seus cativos, preferiam cedê-los para a Real Extração, porque lá eles recebiam comida, aliviando os seus senhores de gastos com a sua alimentação. Aliás, essa questão do sustento dos escravos era um problema para os senhores. No final do século XVIII, muitos senhores alforriaram seus escravos porque não tinham como alimentá-los.

Quanto à preparação dos alimentos dos escravos, baseando-se em algumas notas de Câmara Cascudo sobre a alimentação do escravo em Minas, Scarano vai dizer que a comida dos negros não se diferenciava muito daquela consumida na África. Tratava-se de um bolo alimentar que podia ser consumido sem problemas mesmo por quem não possuía dentes e que não exigia muito tempo para ser preparado.

Quando Cascudo compara a alimentação dos negros, especialmente em Minas Gerais, com a alimentação que os negros tinham na África, ele deve estar se referindo ao principal prato da dieta alimentar do povo *bacongoo* que, na República Democrática do Congo, antigo Zaire, é chamado de *luko* ou *fufu*. Trata-se de uma pasta preparada com o polvilho de mandioca. Para se chegar à preparação desse prato, a mandioca passa por vários processos. Primeiro ela é colhida no campo pelas mulheres. Entre os *bantus*, existe a crença de que só as mulheres podem plantar e colher os frutos da terra. O ventre da mulher está em estreita relação com a terra, ambos possuem a força da fertilidade. A mulher gera a vida no seu ventre e a terra, que é nossa mãe (*ntoto ikele mama na Beto*), gera o alimento para matar nossa fome. Por isso, entre esse povo, não se pode vender a terra. Não se pode vender aquela que nos alimenta como mãe e, um dia, depois de nossa morte, alimentar-se-á com a nossa carne. Para expressar essa crença, os *bantus* da Região de Bandundu, no Congo, dizem “*beto ikele mbisi ya ntoto yandi ta dia beto ti luko*” (nós somos a carne da terra, ela nos comerá com *luko*, pasta de mandioca).³²

Voltando às observações feitas por Scarano, baseando-se em Câmara Cascudo, sobre os hábitos alimentares em Minas Gerais, que eram muito parecidos com os da África, creio que seria oportuna uma explicação de como esse “bolo alimentar”, a que Cascudo se refere, é preparado. As observações que aqui apresento foram feitas por mim *in loco* quando vivi na República

³² - Estes dados foram coletados entre 1989 e 1991 quando estive no Zaire (atual República Democrática do Congo) trabalhando em duas frentes: pastoral e levantamento de dados para a dissertação de mestrado.

Democrática do Congo (antigo Zaire), na região de Bandundo. As mulheres colhem a mandioca, descascam-na e a colocam na água corrente para pubar, isto é, para que a mandioca solte a sua substância tóxica durante três dias. Em seguida, elas lavam bem a raiz e a colocam ao sol para secar, também por três dias. Depois, elas pilam os pedaços de mandioca seca e, em seguida, peneiram o pó, fabricando, assim, uma espécie de polvilho azedo. Para preparar o *luko*, elas colocam uma grande panela com água no fogo e, quando a água estiver atingindo mais ou menos uns cinqüenta graus, elas vão acrescentando a farinha e girando a massa com uma grande colher de pau somente para um lado até que a massa engrosse. Depois, elas a tiram do fogo e mexem mais um pouco. Servem o *luko* quente, que é consumido em um prato comum, por várias pessoas da família e do mesmo sexo. Geralmente, o pai come com os filhos e a mãe com as filhas.³³ O *luko* é acompanhado com o *saka-saka*, que é um guisado de folha de mandioca com bastante pimenta ou uma outra verdura cozida e um molho feito com a carne de peixe, galinha ou de alguma caça. Esse prato pode ser também preparado com farinha de milho, especialmente entre os *balubas* do *Kasai*. Em Angola, esse prato é chamado de *fungi*. Na minha estada no Zaire, não tive a oportunidade de ver como as mulheres preparam o milho para fazer o prato mencionado acima. Existe também um pão feito com mandioca cozida, chamado *xikoanga*. Eles envolvem

³³ Entre alguns povos de origem banto no Congo (antigo Zaire), quando o marido diz que não está comendo o *luko* preparado por sua mulher significa que eles estão vivenciando uma crise matrimonial. Quando o casal está em crise, o homem utiliza esta expressão: “*mono ke dia ve luko ya inkento na mono*”, o quer dizer que ele não está comendo a comida preparada pela mulher. Nessa cultura, rejeitar a comida preparada pela esposa é o mesmo que rejeitar a esposa. O *luko* é a extensão da energia vital da mulher. Pois foi ela quem plantou e colheu a

a massa da mandioca nas folhas de uma planta parecida com uma pequena bananeira e colocam para cozinhar durante horas. Esse pão é próprio para as viagens, pois dura até uma semana sem estragar.³⁴

O milho foi pouco a pouco se tornando a alimentação de base dos mineiros. Em 1720, Dom Lourenço escrevia ao Rei de Portugal dizendo que o milho tinha se constituído o principal alimento da população, que era formada, na sua maioria, por gente de cor. Nessa região, apesar da variação de preços, o milho sempre foi relativamente barato. A documentação selecionada por Scarano não se refere ao preço da mandioca. Na dieta dos escravos, o angu de milho era enriquecido por um caldo de feijão. O toucinho, que era muito apreciado pelos escravos, só começa a ser consumido com mais freqüência com a ampliação da criação de suínos.

O sal era um alimento difícil na época, pois vinha de fora. Era muito caro e constituía sempre uma fonte de preocupação para os senhores, que o julgavam indispensável para as suas vidas, de seus escravos e dos animais. Aliás, “o sal era de fundamental importância também para o gado”. Acreditavam que “*a falta de sal podia provoca inclusive papeira*”. (Scarano, 1994, p. 48). O sal chegava a custar no interior de Minas até noventa e três por

mandioca. Dispensou suas forças e derramou seu suor para produzir o alimento para o sustento da família.

³⁴ Sobre a questão da alimentação entre os bantos, existe um pequeno livro escrito por vários autores da diocese de Idiofa (República Democrática do Congo) que se chama *Comment Le Clan se Nourrit ou Bien Manger Est-ce possible? Par une équipe pastorale du centre Idiofa*,

cento mais do que no Rio de Janeiro. A aguardente que vinha do Reino era também usada para remédio, por ser muito cara. Já a cachaça fabricada aqui no Brasil era vista como fonte do mal. Os negros recebiam uma porção pela manhã, porque se acreditava que, em determinados tipos de trabalho, ela servia para combater a friagem. A aguardente do Reino era considerada medicinal e vinha para o Brasil em barris. Já o fumo, visto como fonte de energia, devia ser distribuído aos escravos. Além disso, ele constituía, também, um prêmio para agradar um escravo bem comportado. As autoridades da época viam na bebida e no tabaco a razão que levava alguns escravos a praticarem o roubo para poder conseguir esses produtos, caros e muito apreciados por eles.

Diante da falta de alimento, os escravos procuravam complementar sua alimentação com a caça de algumas aves e outros animais de maior porte. Os que viajavam, levavam um pouco de farinha para comer com a carne de alguma caça do mato. Alimentavam-se também com alguns frutos nativos, encontrados no decorrer de todo ano, na estação própria. Scarano (1994, p. 48) conta que as hortaliças eram menos consumidas, mas que havia uma quantidade significativa de frutas, especialmente caju, jabuticaba, manga, banana, abacaxi e limão. Eram frutas nativas ou adaptadas. Todos se serviam de tais frutas, mesmo os escravos, para variar sua dieta alimentar. As negras de tabuleiro, que eram muitas nos centros urbanos, contribuíram bastante para

Idiofa – Zaire, 1982. Ver também Silva (1997). Nesse trabalho, o autor desenvolve também uma reflexão sobre a questão da visão que o bantu tem da mãe terra.

enriquecer a dieta de escravos e livres com as suas guloseimas, chamadas quitandas. Hoje, em algumas cidades mais antigas, ainda se encontram as chamadas “Ruas da Quitanda”, local em que as autoridades da época permitiam que as negras vendessem seus produtos.

Scarano (1994, p. 48) é do ponto de vista de que a mortalidade dos escravos, nesse período, resultava de muitos fatores. A má alimentação é apenas uma dessas causas, apesar de significativa. Um outro fator que se destacou muito na mortalidade dos escravos foi a migração forçada. Nesse contexto, os mais resistentes foram os crioulos e os mulatos que contribuíram para o aumento da população local. A complementação da alimentação foi um processo. O negro foi descobrindo aos poucos o que poderia acrescentar à sua dieta alimentar para ir superando as lacunas e suprir em parte as suas necessidades.

Não existem muitos dados sobre o cotidiano do negro em Minas, no século XVIII, especialmente do negro forro. Algumas fontes podem nos ajudar a elucidar alguns aspectos desse dia-a-dia. Paiva (2000, p.13) nos apresenta os inventários como fontes para se estudar a realidade do negro em Minas. Eles nos fornecem elementos sobre o cotidiano material, as relações domésticas e familiares no momento de partilhar os bens da pessoa falecida. Os testamentos apresentam um momento crucial na vida do indivíduo. Aí a pessoa pode revelar a sua alma, na esperança da salvação divina ou no intuito de boa reputação diante dos presentes. “Às vezes, os *testamentos constituíam*

verdadeiras histórias de vida” na visão do moribundo. [...] são as ricas fontes que revelam uniões entre livres e escravas, relações familiares pouco ou nada convencionais e alforrias de toda sorte[...]”

Não é objetivo nosso esgotar o assunto sobre a problemática do cotidiano do negro em Minas Gerais. O nosso desejo foi de fazer um apanhado histórico para dar uma idéia de como era a situação do negro nessa sociedade complexa. E que a questão da alimentação do negro estava ligada à sua condição de vida como escravo. Trabalhava muito e se alimentava pouco. O quilombo era imaginado pelo negro escravo não somente como espaço de liberdade, mas também como lugar de fartura, onde ele podia plantar, comer, festejar, dançar. Veremos agora os esforços feitos pelos escravos para conseguirem sua alforria e viverem como homens ou mulheres livres.

CAPITULO II: EM BUSCA DA LIBERDADE

2.1 As alforrias

Em Minas Gerais era grande o número de forros. Segundo Carneiro (1964), apesar do rigor da escravidão na Província, o negro encontrava sempre um caminho para conseguir sua alforria. O escravo escamoteava ouro e diamantes, seja para entregar verdadeiro senhor, quando alugado, aos contratadores da Real Extração, ou para vender para outros compradores clandestinos. Em pouco tempo, o escravo reunia o suficiente para comprar a sua liberdade.

Souza (2000, p. 277), apresentando o relato das duas explicações correntes na historiografia sobre Minas Gerais, em primeiro lugar vai dizer que a atividade mineradora e a urbanização criaram na capitania das Gerais condições, mesmo que modestas, para que os escravos acumulassem pecúlios suficientes para o pagamento de suas alforrias. A segunda explicação completa a primeira, mostrando que sempre coube aos senhores a possibilidade de reduzir os reveses pecuniários através da libertação de seus escravos, que os eximia das despesas com a produção da força de trabalho dos cativos. Atribuiu-se à primeira explicação a forma mais branda da escravidão e a uma sociedade mais flexível, com uma certa mobilidade vertical; à segunda atribuiu-se a *“presteza com que as classes dominantes escravistas acionavam um mecanismo de defesa capaz de atenuar suas perdas econômicas em época de*

crise”. Nota-se que em Minas Gerais, muitos escravos, especialmente os do sexo feminino, conseguiram ascender economicamente. Nos Arquivos Públicos de cidades históricas mineiras são encontrados muitos testamentos de forros ou mesmo escravos e escravas que, ao morrerem, deixam grandes fortunas.

Souza é da opinião que, na realidade, a situação em Minas Gerais foi mais complexa e rica, bem diferente do que dizem esquemas simplificadores, ainda presos a uma abordagem tradicional sobre a escravidão. Baseando-se em Kathleen Higgins, a autora diz que *“é necessário atentar para formas distintas de resistência, engendradas no seio da camada escrava”* (SOUZA, 2000, p. 277).

Higgins Kathleen é da opinião de que

O autor acerta ‘ao mostrar a larga incidência de forros proprietários de escravos e economicamente remediados’, a prática cotidiana discrepando das medidas restritivas a que se aludiu acima e a estrutura social se mostrando bem mais complexa do que as leis forjadas no Reino, ou sugeridas por administradores ainda pouco afeitos à realidade da América portuguesa.

Aconselha que a abordagem sobre a questão da alforria deve levar em consideração os aspectos do temor e as restrições ante a maior incidência da prática apresentada pelo Estado e seus agentes. Mostra também que a sociedade não somente tolera, mas a vê também como necessária. O alto número de forros em Minas Gerais data de muito cedo, prática que vai até o final do séc. XIX (SOUZA, 2000, p. 277). Segundo Luna, a questão dos forros é de fundamental importância para se compreender a estrutura social vigente em

Minas Gerais, pois permite o estudo da mobilidade vertical na sociedade mineira.

Em estudos sobre a alforria, feitos em algumas cidades mineiras, foram encontrados muitos forros proprietários de escravos. Em 1722, na cidade de Pitangui, foi constatado que três libertos possuíam nove escravos. Em 1723, o número de libertos subiu para quatro, que possuíam dez escravos. Em 1738 e 1771, nas localidades de Serro do Frio e Congonhas do Sabará, a participação dos forros revelou-se significativa. Na primeira localidade eram 387 os forros, ou seja, 22,2% dos senhores de escravos. Eles tinham, em conjunto, 783 cativos, 9,9% da população escrava que ali havia. Já Congonhas do Sabará contava com 51 forros, 21,7% dos senhores, que possuíam 134 cativos, 10,2% dos escravos do lugar (LUNA, 1981, p. 132).

Segundo Souza (2000, p. 278) a presença de forros começou a incomodar de forma mais sistemática quando a prosperidade, que provinha da extração do ouro, chegou ao seu ponto mais alto. Em 1733, o Rei de Portugal escreveu ao Conde das Gáveas, então governador da Capitania, pedindo que se fizesse um recenseamento dos homens livres de cor que habitavam na capitania. Pois no ano anterior o Conde havia manifestado ao monarca sua preocupação com o peso que os livres tinham nas atividades econômicas da região.

Em carta escrita ao monarca, o Conde demonstrou a sua inquietação frente ao crescente número de homens livres na capitania, mas reconhecia a

importância de sua atividade econômica. Eram vistos pelo Conde como atrevidos, mas trabalhavam todos nas minas de ouro, de diamantes, ou na lavoura, fisciavam para si e pagavam os quintos reais.³⁵ A carta de Dom João tem como objetivo dar conta da problemática das alforrias, que podiam ser por gratidão de seus senhores ou pelo dinheiro que os negros ajuntavam. Em resposta ao Governador da Capitania, o Rei pergunta quais providências eram necessárias frente ao excesso de forros, negros e mulatos, especialmente quanto a estes últimos, por viverem em grande liberdade.

Eisenberg (1989), ao falar das cartas de alforria, explica as situações em que cativos recebiam a liberdade. Para ele, a alforria é um direito antigo dos escravos, que data das Ordenações Filipinas (1603). Existem cartas de alforrias datadas de 1684. Definindo a carta de alforria, Eisenberg (1989, p. 245) diz que se trata de uma carta também conhecida como “carta de liberdade”. Trata-se de um documento legal através do qual se registra a passagem de um cativo para a condição legal de livre. Ao analisar as questões da fonte para se estudar a alforria, Eisenberg (1989, p. 246-247) vai dizer que a fonte é a própria carta de alforria. E pergunta se a carta de alforria é suficiente

³⁵ Sobre a questão do quinto, Botelho e Reis (2001, p.149) vão dizer que era o “tributo de 20% cobrado pela Coroa Portuguesa e que recaía sobre vários produtos, couro, ouro e diamantes. No caso da mineração, usualmente emprega-se a palavra quinto do ouro. A justificativa para a cobrança desse tributo se fundava nos princípios do pacto colonial. O quinto foi estabelecido no Brasil pela Carta Régia, de 15 de agosto de 1603, por Filipe III, durante a União das Monarquias Ibéricas. Ficava estabelecido que qualquer súdito poderia lavrar minas por conta própria, desde que, do total extraído, pagasse a quinta parte como tributo à Coroa. Para isso, constituiu-se um funcionário especial, o provedor das minas, e criaram-se as Casas de Fundição e Moeda. A contribuição do quinto se deu de várias formas, como o sistema de bateias, as referidas casa de fundição e o sistema de Captação e Censo de Indústria. Sua arrecadação era realizada pelo Conselho Ultramarino e, no caso da Capitania das Minas, passou a ser cobrado sob a responsabilidade parcial da Junta de Fazenda regional.”

em si mesma para se estudar o ato de alforriar e se não existem outras documentações, quer dizer, outras fontes também importantes. A carta de alforria era registrada no cartório pelo curador ou pelo senhor. Era ditada para o escrivão. Quando se tratava de alforriados vindos de outros municípios e que queriam documentar sua condição de livres num outro município, era só copiá-la. Essa carta era datada e assinada por duas testemunhas e pelo tabelião. Para se oficializar o ato, pagava-se uma importância em selos. Nas cartas de alforria, constam sempre os seguintes dados: primeiro, a identidade do senhor, seu nome, sexo, estado civil e residência. Segundo, a identidade do alforriado, nome, sexo, idade, cor, profissão, naturalidade, estado civil, residência. Terceiro, a condição em que o cativo foi alforriado, que podia ser a título gratuito ou a título oneroso. E, quarto, os motivos da alforria, que eram muito variados. O mais comum é a menção de bons serviços prestados e a gratidão.

Eisenberg apresenta outras fontes para se estudar a questão da alforria que são o registro de batismo de crianças que eram alforriadas na pia batismal. Nesse documento, consta o nome do senhor, o nome da criança, o sexo, cor, filiação, padrinhos, a data do nascimento e, às vezes, o motivo da alforria. As crianças alforriadas nessas condições não precisavam de carta de alforria: o registro de batismo valia como carta que comprovava sua liberdade.³⁶ Uma outra fonte são os testamentos e inventários para orientar as distribuições de

³⁶ Sobre essa questão de crianças que eram alforriadas na pia batismal, ver também o artigo de Rômulo Andrade, "Legitimidade e alforria de crianças escravas na Província de Minas Gerais". Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, mimeografado.

bens da pessoa após a morte. Como o escravo era considerado um bem, as instruções do documento muitas vezes mandavam libertar determinados cativos (EISENBERG, 1989, p. 249).

Ao tratar da alforria no contexto mineiro, Souza (2000, p.279) dirá que, na segunda metade do séc. XVIII, a população livre de cor cresceu tanto em Minas Gerais que se tornou dez vezes superior à de outros espaços escravistas das Américas. Esse crescimento não foi harmônico. Com o passar do tempo, os pardos foram se diferenciando, encontrando caminhos peculiares para a obtenção da liberdade. Um exemplo ilustra bem essa diferenciação. Em Mariana, no ano de 1798, Miguel Ferreira de Sousa, capitão do Regimento dos Pardos, espalhou pela cidade que o governador da Capitania possuía ordem do Rei para que os pardos cativos fossem forros e, igualmente em tudo o mais, até os próprios negros, depois de haverem servido dez anos. *“...Aberta a devassa, Manuel Ferreira de Sousa, homem pacífico, mas falador, revelou ter enviado ao monarca uma representação opinando que os pardos ou negros cativos deveriam ser forros após servirem dez anos...”* Disse ainda que o governador tivera o documento em seu poder e que muitos escravos tinham que ir a Mariana para assistir à publicação do bando. Na realidade, segundo Souza, Ferreira de Sousa anuncia lei análoga a outra, vigente no Reino de Algarves e outras comarcas de Portugal. *“[...] Popular, seus apelos calaram fundo entre os companheiros, e correu que os mulatos o aclamaram como seu Redentor”*. Reivindicador, apregoava que *“[...] brevemente os pardos haviam de servir nas Câmaras e nas Irmandades do Sacramento e Ordens Terceiras”*.

Este fato mostra os anseios do negro em Minas por liberdade jurídica e acesso a cargos de honrarias.

Souza vai dizer que o exemplo apresentado acima nos dá uma idéia dos limites da alforria:

De fato, aqui residia o engodo e a contradição de uma ordem social que aceitava a alforria, promovia-a até, mas continuava considerando os forros como súditos subalternos, incapazes de governar as vilas ou integrar as irmandades mais prestigiadas – que se guiam sendo, pelo menos de direito, espaço privilegiado dos homens brancos. (SOUZA, 2000, p. 279)

Analisando a questão da alforria num outro ângulo, Maria Beatriz Nizza da Silva vai dizer que o tema da alforria dos escravos tem sido abordado somente pela perspectiva dos senhores ao concederem a liberdade a seus escravos, *“gratuita ou condicionalmente, por recompensa de bons serviços ou por reconhecimento de laços de sangue”*. (SILVA, 2000, p.297). Mas este tema raramente tem sido estudado da perspectiva dos cativos e de sua luta para alcançar a liberdade. Para Silva, não havia nenhuma lei que obrigasse o senhor a alforriar seus escravos através de um pagamento real. O que acontecia no Brasil Colonial era a prática de os senhores concordarem em conceder liberdade aos seus escravos, mediante a circunstância existente. Na realidade, só o Monarca podia conceder a graça da liberdade e forçar os senhores a alforriar seus escravos.

Houve casos de escravos que chegaram a apelar ao Rei para obter a liberdade. O apelo à Coroa era feito não somente para conseguir a alforria,

mas também para se conseguir outros benefícios. Não foi só a Coroa, mas também os próprios governadores que interferiram junto aos senhores para que eles concedessem a alforria a seus escravos, mediante a devida compensação monetária. (SILVA, 2000, p.297).

Silva vai dizer ainda que

[...] na segunda metade do século XVIII e início do século XIX, todo o processo pelo qual o escravo lutava pela sua alforria, contra a vontade do senhor, recorrendo à autoridade mais próxima do governador ou do soberano em Lisboa, estava já permeado, entre os letrados que dele participavam, de conceitos próprios das luzes e certamente recebiam influência da abolição da escravidão em Portugal. O direito natural começava a sobrepor-se ao direito das gentes, contrariando assim o direito de propriedade consignado nas ordenações e que incluía a posse de escravos. Nas petições examinadas, só um escravo apontava os maus tratos como fundamento para a sua liberdade; os demais afirmavam a liberdade como própria do estado natural, devendo ser concedida sempre que o senhor não ficasse prejudicado. O pagamento do valor do escravo era a condição para este ter direito à alforria. (SILVA, 2000, p. 306)

Eisenberg (1989, p. 251) menciona algumas situações em que o escravo podia ser liberto contra a vontade do senhor. Um exemplo é o dos escravos que serviam na guerra, aqueles que foram enjeitados e os que denunciavam determinados crimes praticados pelo senhor. Mattoso (1988, p.178) cita outras situações em que escravos podem ser libertados contra a vontade de seu Senhor. Segundo a autora, toda a criança filho de escravos encontrada abandonada era considerada livre. Já para Priore, esses abandonos eram devido à miséria em que vivia essa criança. Ao falar dessa situação no Brasil Colônia no século XVIII, a autora diz que, nessa época

[...] o número de crianças abandonadas pelas ruas de Salvador, Rio e São Paulo, cresceu. Mães pobres, livres ou escravas, que

sobreviviam à custa de trabalhos intermitentes, não tinham escolha quando o preço dos alimentos subia muito. Ora abandonavam seus rebentos em praias, portas de igrejas e terrenos baldios, ora os encaminhavam à roda das Santas Casas de Misericórdia. (PRIORE,1997, p.1)

Outro motivo colocado por Mattoso (1988, p. 178) para um escravo conseguir sua alforria era quando este encontrava um diamante de grande valor. A dificuldade é saber o que era considerado um diamante de grande valor e com que freqüência esse tipo de achado ocorria. O mesmo privilégio era concedido a um escravo que denunciasse seu senhor por motivo de contrabando de pedras preciosas, como fraudador da Coroa. O cativo que pertencia à Confraria de São Benedito e que pagasse o seu preço era imediatamente alforriado. O servir como soldado dava também condições para a alforria imediata. Na guerra do Paraguai, muitos escravos utilizaram esse recurso para obter a alforria.

Em Minas Gerais, no dizer de Carneiro (1964, p. 13), o esplendor da mineração possibilitou, a um grande número de negros, libertar-se com as suas próprias forças, em proporções mais elevadas que em outras partes do País. Para o autor, o negro conseguiu a liberdade contrabandeando ouro e diamantes. Às vezes, alguns senhores, que se achavam sem recursos para manter seus escravos, consideraram mais econômico dar a eles liberdade para que ganhassem a vida.

A facilidade do escravo alforriar-se, em Minas Gerais, também esta relacionado ao seu custo. Com a queda da mineração, muitos escravos

tornaram-se um “peso morto” para o senhor, que “alforriando-os se reajustava, economicamente, à nova situação”. Em 1735, conforme o código de Caetano da Costa Matoso, já havia uma quantidade de 1.420 forros sobre uma população de 96.541 escravos. Cinqüenta anos depois, os forros já eram 35% da população de cor (1786). Dessa porcentagem, 65,1% eram mulatos. Em 1821, os forros eram 40,3% dos homens de cor da Província, sendo 73,3% de mulatos. A participação do grupo no quinto era grande. Em 1750, a população de cor concorria com mais de 80% de toda a arrecadação do quinto.

Em 1821, os negros e mulatos livres eram um total de 201.179 pessoas contra 181.882 escravos, negros e mulatos sobre a população total, que era de 514.108 habitantes. Segundo dados de Eschwege, a população livre cresceu em perto de 52.900 almas entre os anos de 1742 a 1776 e de 1776 a 1821 num número acima de 194.339. Na Lei Áurea, 230.000 foram libertados em Minas Gerais (CARNEIRO, 1964, p. 22-23).

Comentando sobre essa mobilidade em Minas Gerais, Luna (1981, p. 133) afirma que a maneira como que se deu a lide mineira possibilitou aos escravos um grau de liberdade relativamente elevado. Talvez, o maior das outras atividades coloniais. O autor comenta que, por mais rigoroso que fosse o controle exercido sobre os cativos, na lavagem de cascalhos, sua presença era indispensável. O senhor contava com a sua iniciativa para novas descobertas do ouro e diamantes, como já comentamos acima. Por isso, os mineradores estimulavam seus escravos de formas diversas, oferecendo-lhes prêmios por

produção. Era permitido aos cativos minerarem, em proveito próprio, certas horas por semana, após cumprirem a cota estabelecida pelos senhores. Na exploração de diamantes, até a alforria era oferecida para o escravo que encontrasse um diamante com um certo quilate. O controle quanto ao roubo era forte, mas, por outro lado, tal tipo de atividade dava margem aos furtos, impossíveis de serem evitados por mais rigorosa que fosse a fiscalização nas áreas extrativas.

Tal atividade dava ao escravo a possibilidade de comprar sua alforria. Muitos acumulavam bens e tornavam-se, eles mesmos, senhores de escravos. Parece uma contradição, mas, segundo a mentalidade de época, especialmente em Minas Gerais, pessoas livres possuíam escravos, mesmo que fosse um só. É nesse sentido que Scarano (1994, p.107) vai dizer que: “O maior símbolo de riqueza era, sem dúvida, a propriedade de escravos.” E diz ainda que “[...] o prestígio que isso traz, na raiz da posse de escravos por mulatos e negros livres ou forros. Assim, fosse qual for a cor da pele, logo que possível se comprava um escravo.” Para os negros e seus descendentes, isso não era tão fácil. Foram poucos os negros que tiveram grande quantidade de cativos, pois possuir um número significativo de cativos era condição para se ter a posse da terra.

Para Luna (1981, p. 134), a passagem da situação de escravo à de senhor revela o alto grau de mobilidade social. Nessa mobilidade social nota-se a predominância feminina. O autor tenta provar essa hipótese quando fala da

distribuição dos forros por sexo. Nos estudos feitos em Serro do Frio, as mulheres representavam 63%; em Congonhas do Sabará, 53% e, em Vila Rica, os elementos do sexo feminino representavam 77,3%.

Na realidade, a alforria no Brasil seguia um certo padrão. Jacob Gorend, revisando uma série de materiais sobre a questão, estabeleceu o seguinte padrão:

- a) “Maioria de alforrias onerosas e gratuitas condicionais, tomadas em conjunto.”
- b) “Proporção relevante de alforrias gratuitas incondicionais.”
- c) “Maior incidência das alforrias na escravidão urbana do que na escravidão rural.”
- d) “Alforrias mais freqüentes nas fases de prosperidade.”
- e) “Maioria de mulheres entre os alforriados, embora fossem minorias entre os escravos.”
- f) “Elevado percentual de domésticos entre os alforriados.”

g) “Maior incidência proporcional de alforrias entre pardos que entre pretos.”

h) “Elevado percentual de velhos e inválidos em geral entre os alforriados.” (GORENDER *apud* EINSENBURG, 1989. p. 256-257).

i) A questão das mulheres terem sido as mais contempladas com a alforria ou da questão da alforria padrão depende das determinações históricas específicas no tempo e no espaço. Nesse contexto, Eisenberg (1989. p. 256-257)) é da opinião de que *“seria mais informativo discutir essas transformações históricas na alforria do que insistir num padrão único para todo o Brasil em quase quatro séculos de história”*.

Sobre a questão do padrão das cartas de alforria, escreveu também Mattoso (1988, p. 181):

“Em geral, as cartas de alforria oferecem indicações diversas: o nome do escravo que se liberta, sua origem, filiação se conhecida, cor, os motivos pelos quais é alforriado, a modalidade dessa libertação – que pode ser gratuita, onerosa, sob condições, os nomes das testemunhas e a data de registro em cartório.”

Em muitas pesquisas sobre testamentos percebi que no Distrito do Quilombo, entre os alforriados, há equilíbrio entre os sexos ou, às vezes, há uma maior concentração entre os do sexo masculino.

No testamento de dona Carlota Theotonia da Silva, encontramos seis de seus escravos contemplados com a alforria: Francisco Benguela, de 60 anos; Flávia Rioba, de 50 anos; Anna, de nação, 68 anos; Ignácio, marido de Anna, também de nação, 69 anos; Joaquim, africano, 65 anos; Floriana, cabra, 46 anos e seu marido Joaquim, cabra, que ficará forro mediante o pagamento da quantia em que está avaliado pelos herdeiros de dona Theotonia.

Maria Janete Velten (1988)³⁷, após analisar vários documentos de alforria no período que vai de 1850 a 1888, chegou à seguinte conclusão da distribuição da alforria por sexo:

“Não se pode falar que em Queluz não existiu um predomínio de alforrias femininas, mas a diferença só é perceptível quando a contagem inclui as crianças. Não serve como sustentação às teses que apresentam a preferência das mulheres para as alforrias. Mais uma vez afirmamos que a generalização feita por alguns autores carece de fundamentação em pesquisas regionais.”

Em sua tese de Livre-Docência, Bernardo (2002, p. 37) informa que o fato de as escravas comerciantes terem comprado suas alforrias não é o único ponto responsável pelas mulheres serem alforriadas em maior número que os homens. Ao citar Cunha, indica outros fatores importantes porque as mulheres são alforriadas antes que os homens:

[...] houve discriminações: beneficiava-se primeiro, em extraordinárias proporções, as mulheres. Os estudos até agora revelavam proporções da ordem de 66% de mulheres libertas para apenas 34% de homens em Parati, entre 1789 e 1822; 58,6% e 69,6% para Salvador e zona rural da Bahia, respectivamente, no período de 1684-1745; entre 53% e 57% em 1817 a 1888; enfim; 64% na cidade do Rio de Janeiro, entre 1807 e 1831. (CARNEIRO, 1985, p. 41)

³⁷ - Trabalho apresentado no curso de pós-graduação *Lato sensu* em História de Minas, sobre cartas de alforrias em Queluz,

Cunha (1984, p. 41) vai dizer ainda que: “...estas disparidades são maiores se for levado em conta que a proporção dos sexos na população escrava pendia fortemente para os homens, vistos como economicamente essenciais”.

Mattoso é também da opinião de que as mulheres, as crianças, velhos, crioulos e mestiços foram mais beneficiados pela alforria que outros. Segundo a autora, na Bahia, eles são mais de 80% dos cativos libertados do século XVII até os meados do século XIX. Dispondo de estatísticas de alforrias em Parati, Rio de Janeiro e Bahia, chegou à conclusão de que a proporção da alforria é de duas escravas para um negro. A mulher consegue alforria com mais facilidade. E, explicando as razões, Mattoso (1988, p. 185), diz:

As cartas de alforria são, pois, concedidas muito mais facilmente às mulheres que, de ordinário, vivem na intimidade do senhor ou exercem o ofício de vendedoras ambulantes. Além disso, custa menos substituí-las e elas envelhecem mais depressa que os homens. Mercadoria ainda mais preciosa, quando ela soube agradar, e mais rapidamente desvalorizada, a escrava consegue bem facilmente a sua alforria – sua própria liberdade ou a de seu filho.

Comentando a observação de Eduardo Paiva (2000), que dá destaque especial à questão da estratégia do intercâmbio sexual das mulheres para conseguir a liberdade, Maria J. Velten (1988, p. 11) informa:

O autor citado acima, ao enfatizar de forma acentuada a sexualidade da mulher escrava como forma de resistência, demonstra não levar em consideração que a mulher, assim como o homem, como escravos, são propriedades do senhor, sujeitos a servi-lo. Na realidade, o ter filho com o senhor não garantiu à cativa o direito à liberdade.

Velten ainda diz:

Afirmar categoricamente que a mulher escrava tenha se deixado engravidar, para usar isto como prerrogativa para a alforria é ousado, dá margem a um planejamento, meticuloso demais, de sedução e gravidez voltados para a liberdade. O que não impede de que, num segundo instante, ela possa, sim, ter vindo a usar o filho como alternativa à alforria.

Uma outra questão é a da arbitrariedade das cartas de alforria. Mattoso (1988, p. 180) assinala que o senhor pode anular a alforria de um escravo com a mesma facilidade com que assinou a carta. Os motivos podem ser a ingratidão de seu antigo escravo. Somente em 1865 os tribunais declaram inadmissível esse tipo de procedimento. Apesar do embargo, a revogação da alforria por motivo de ingratidão mantém-se legal. Por outro lado, muitas das cartas de alforria contêm cláusulas restritivas que podem anular a emancipação do escravo. O escravo é libertado, mas, na prática, não pode fazer jus a essa liberdade: é uma liberdade condicional. Somente quando o escravo consegue eliminar as restrições é que pode tornar-se “livre”.

Quando se analisam as condições em que as alforrias foram feitas, percebe-se que a gratidão ao senhor é o motivo principal. Quebrar essa gratidão é correr o risco de perder a possibilidade de um dia ser alforriado. Mattoso chama essa gratidão de “liturgia da libertação”:

‘Por me haver bem servido(a)’ e ‘pelo bem que lhe quero por tê-lo criado(a)’ ...São raras as cartas de alforria que escapam desses chavões. Para ser libertado é preciso, portanto, ter sido um escravo trabalhador, fiel e obediente. Liberdade merecida e bem aplicada, pois é preciso assegurar à sociedade, garantir-lhe que o alforriado será um bom cidadão, não pesará sobre pessoa alguma num mundo em que a caridade é deixada aos particulares. Liberdade – recompensa – mesmo se é exigido um pagamento – que durante muitos anos serviu de isca para o escravo, incitando-o a comportar-se bem... (MATTOSO, 1988, p. 187).

Existem muitos casos em que o senhor, após ter prometido que o seu escravo seria livre depois de servi-lo por um determinado tempo, retira a promessa feita, por arrependimento ou por “ingratidão” de seu escravo. Alguns, por estarem à beira da morte, prometem dar liberdade a seus escravos após a morte; quando recuperam sua saúde, retiram a promessa da liberdade.

Fry e Vogt (1996, p. 87), depois de analisarem vários testamentos de doações de terras e de liberdade para escravos na região de Campinas, dizem que em vários testamentos há indícios de práticas calibradas de premiar escravos – ou melhor, de prometer a distribuição de prêmios num futuro em que o senhor não esteja mais presente. Como nada garante que o testamento não seja modificado posteriormente (mesmo o dono que faz suas “últimas disposições”, aparentemente, à beira da morte pode recuperar a saúde), a promessa é sempre condicionada com base na continuidade dos sentimentos do senhor e, presume-se, do comportamento dos escravos que a motivaram.

Uma história exemplar contada por Fry e Vogt (1996, p. 87) pode ilustrar essa questão de promessa condicional: Ana Luiza, em 1856, faz o seu testamento, em que relata o seguinte: *“que é viúva e não tem filhos nem ascendente [...] Que por sua morte deixa livre o seu escravo Benedito e outros quatros escravos, todos crianças, e “igualmente instintivo a todos por meus herdeiros...”*

Depois de lavrar o documento, Anna Luiza compra uma ‘tropa de bestas’, hipotecando como garantia de pagamento os escravos que seriam libertos em 1863, o vendedor da tropa, cansado de esperar o que lhe é devido, reivindica na Justiça a posse dos escravos. Estes,

por intermédio de um curador, alegam ao juiz que têm sido livres, de fato, desde a data do testamento (embora com a condição de servir a Anna Luiza até sua morte), ou seja, desde antes da compra dos animais. Portanto, a sua hipoteca como escravos não teria validade legal. Anna Luiza confirma essa interpretação dos fatos. No entanto, quando o vendedor da tropa apela da decisão subsequente do juiz, contrária a seus interesses, a um tribunal superior, Anna Luiza retira seu apoio aos ex-escravos. Ela revoga a liberdade concedida em 1856, alegando que os libertos 'abandonarão a ella [...] chegando a ingratidão de um delles em dar-lhe pancadas, não attendendo ao seu estado de velhice.' (VOGT; FRY, 1996, p. 87-88)

Um outro caso ilustrativo é o contado por Velten na sua pesquisa sobre alforrias feita em Queluz. Nesta carta, escrita em 1860, Valeriano Freire Pereira dá liberdade a seu escravo Paulo, de doze anos de idade, sob algumas condições:

Digo abaixo asignado que entre os mais bens que possuo e sou senhor he bem afim hum escravo pelo nome Paulo de idade de doze annos pouco mais ou menos pardo filho de minha escrava Constância Criolla que recebi de dote de meus finados sogro e sogra Manoel Rodrigues da Costa e Candida Maria de Jesus, que passo carta de liberdade para me servir enquanto eu for vivo e minha mulher e por meu fallecimento e da dita minha mulher, ficará gosando de sua inteira liberdade e se neste papel de escritura faltar algum ponto de direito ou justiça, peço a sua justiça de sua Real Magestade Imperial lhe dê todo inteiro como se fosse escritura Pública e a por ter passado muito de minha livre vontade sem constrangimento de pessoa alguma... Sete de Fevereiro de mil oitocentos e sessenta Valeriano Freire Pereira.

O menino consegue conquistar a "liberdade" procurando ser humilde e obediente. Soube se adaptar ao meio em que vivia. A adaptação era uma das condições para o escravo receber a alforria. Em pouco tempo já deveria estar livre. Mas o seu senhor mudou de idéia dez anos mais tarde e o quer novamente como escravo como se pode ler na defesa impetada por Paulo:

Diz Paulo Freire Pereira morador na freguesia da Piedade da Boa Esperança na antiga Queluz e atual município de Conselheiro Lafaiete em Minas Gerais, que a 7 de fevereiro de 1860, Valeriano Freire Pereira, também morador na mesma freguesia concedeu ao suplicante liberdade, e passou-lhe a carta junta, onde declarou que o

suplicante só entraria no goso da liberdade depois do falecimento d'elle doador e de sua mulher, aconteceu porém que algum tempo depois desistiu ele d'esta condição, permitindo que o suplicante entrasse no goso de sua liberdade como de facto entrou, e d'ella tem gosado sem o menor constrangimento há mais de três annos, e que provão os attestados juntos; hoje porém Valeriano quer chamar o suplicante ao captiveiro, e para melhor realizar sua intenção procura vender os serviços a que elle se julga com direito, o que não pode ter lugar, ainda mesmo que o suplicante não estivesse na posse da liberdade, porque a condição de prestação de serviços, imposta na alhudita carta, é intransferível, por ser toda pessoal ao doador e sua mulher, n'estas circunstâncias pois estando o suplicante ameaçado de ser esbulhado de sua liberdade, vem requerer a V.Sa. para manteni-lo na posse d'ella, expedindo se para esse fim mandado de manutenção com todas as forças da lei, e nomeando-se depois um curador, que possa defender seus direitos. Portanto o suplicante. (VELTEN, 1998, p. 47-48)

O senhor quer reescrever o rapaz treze anos depois de ter-lhe dado a carta de alforria. Paulo juntou à sua carta de alforria mais duas declarações de pessoas idôneas da freguesia onde morava, e que, pelo teor, parecem comprovar que o suplicante já vivia há três anos em completa liberdade.³⁸

Para o escravo, a liberdade significava não ser mais cativo e se locomover com liberdade; para o senhor, era criar dependentes submissos, material e moralmente. Na realidade, os senhores exerciam um controle social sobre os seus cativos. A lei era exercida pelos poderosos. Paulo procurava sustentar sua condição de não ser mais cativo contra uma carta que mantinha o poder e o controle social. Sabe-se que, nesta questão da alforria, a contradição estava sempre presente. Mas um fato é certo: muitos cativos, driblando ou se adaptando ao sistema, conseguiram sua liberdade em Minas

³⁸ - Tudo indica que o suplicante vivendo em liberdade começou a ganhar dinheiro com o seu trabalho livre. Pelo visto, tinha uma profissão. Isto pode ter despertado no seu antigo senhor o desejo de reecravisá-lo novamente para que ele se tornasse escravo de ganho.

Gerais. Testemunhos de viajantes que passaram por Minas nesse período são reveladores desse fato.

Alfredo D'Escragnolle Taunay narra o testemunho desses viajantes que viajavam por Minas Gerais entre 1811 e 1821. Ao passar por Ouro Preto, Pohl observa uma cena que o deixa admirado: a quantidade de ouro que era desviada do envio oficial para a Fazenda Real. O autor fala do descaminho do ouro, praticado sobretudo por escravos, que visavam comprar sua liberdade. Buscando uma interpretação para a enorme quantidade de homens livres, Pohl, citado por Taunay, vai dizer que:

[...] Era isto o que explicava 'a grande propagação da raça destes homens' naquela região, fantasiosa afirmativa, pois os números da captação averbados em papéis do precioso Códice de Costa Matoso, nos inculcam que em 1730, por exemplo, haveria nas diversas comarcas das Gerais um por cento de pretos livres. (TAUNAY, 1945, p. 218)

Passando por Oliveira, Pohl é obrigado a pernoitar naquele vilarejo. Admira-se ser recebido por um negro forro, dono de uma venda, que lhe dá abrigo. Observando a população que ali vivia, diz que são quase todos negros e mulatos e deixa transparecer seu preconceito ao dizer que essas pessoas “[...] pareceram-lhe curiosas, mas de curta inteligência. Absoluta indigência foi o que por toda a parte notou.” (TAUNAY, 1945, p. 82) O viajante, ao transitar por Bambuí, notou também que ali havia uma grande quantidade de pretos e se assusta ao ver que, no meio daqueles pretos, “[...] não premiado pelos bons costumes[...]”, havia um alemão que veio ao Brasil como marinheiro na armada do Rei de Portugal, e que agora vivia de uma

pequena venda, em meio aos negros, naquele vilarejo (TAUNAY, 1945, p. 87).

Sabe-se que os alforriados em Minas Gerais, nos séculos XVII, XVIII e XIX, foram muitos. O aumento ou a diminuição do número de forros dependeu das circunstâncias políticas e econômicas de cada época e de cada região. O que se pode dizer é que, mesmo diante das contradições do sistema escravista e dos diferentes caminhos percorridos pelos cativos para conseguir a alforria, muitos escravos alcançaram sua liberdade.

Segundo Luna (1981, p. 137-138), na Comarca do Serro, em 1738, os forros formavam 22,2% dos senhores, com 387 pessoas. Entre os não forros, as pessoas do sexo feminino representavam somente 3,1% dos proprietários; entre os forros, o percentual feminino de proprietários era de 63,0%. As libertas possuíam, no total, 55,6% dos escravos pertencentes aos forros, enquanto, entre os não forros, as mulheres possuíam somente 1,9%. Quanto à estrutura de posse, os forros tinham 783 cativos, ou seja, 9,9% dos escravos. As pessoas que tinham um cativo eram 60,2% dos forros, em oposição a 31,1% dos não forros “[...] os libertos com dois escravos participavam com 17,8% de seu segmento (contra 18,5% dos não forros)”. Os forros possuidores de 3 a 6 cativos correspondiam a 18,3% do total, enquanto, para os “não forros”, o peso relativo correspondente alcançava 28,1%. Somente 3,7 dos libertos detinham uma escravaria acima de sete cativos; entre os “não forros”, a cifra respectiva chegava a 22,3%. Quanto à faixa etária dos escravos que pertenciam aos forros, revela-se que aqueles eram mais jovens. Os cativos com a idade na

faixa dos quarenta anos representavam 10,7% dos escravos dos forros e 14% dos não forros. Agora, entre os cativos de idade inferior a vinte anos, encontrava-se 22,2% no contingente dos cativos dos forros e 13,2% no dos “não forros”.

Minas Gerais foi um Estado com um dos maiores plantéis escravistas do País. Por isso, tem sido um espaço privilegiado de estudos sobre o cotidiano do negro no período colonial. O grande número de alforrias alcançadas por negros escravos no século XVIII leva muitos estudiosos a ligar a alta porcentagem à decadência do ouro ou às mudanças econômicas. No entanto, pode-se dizer que há de tudo um pouco. O sistema escravista em Minas foi peculiar e não pode ser estudado numa direção única.

Mesmo através de caminhos sinuosos, muitos forros e forras deram sua contribuição para a formação social, política e religiosa do estado de Minas Gerais. Porém, a alforria não foi a única estratégia que o negro usou para conseguir sua liberdade. As fugas não deixaram de acontecer, até as vésperas da Lei Áurea, em 1888. É o que refletiremos a seguir.

2.2 As fugas

Na sociedade escravista brasileira, as fugas não podem ser analisadas simplesmente como evasões isoladas do cotidiano dos escravos e de sua relação com os seus senhores. Nessa sociedade, a relação senhor-escravo não foi pacífica: o conflito fazia parte do dia-a-dia. Uma luta constante marcou o

período escravista repleto de uma violência que provinha de dois pólos: do senhor e do escravo. A sociedade tinha a violência como algo orgânico. Por sistema, gerava a escravidão contra o escravo; por sua vez, o escravo violentado na sua dignidade atacava pessoas, que reproduziam este tipo de violência contra ele.

A repressão era uma lei oficializada pelo sistema escravista. Segundo Pinsky, a legislação que, antes do Império era portuguesa e, depois, imperial, teve sempre o cuidado de chamar a atenção dos senhores para que estes evitassem excessos de castigos contra seus escravos. Em 1688, o Rei de Portugal fez uma recomendação às autoridades locais: que perguntassem aos senhores com que crueldades castigavam seus cativos, para se evitar que os negros, além de serem privados de sua liberdade, fossem maltratados excessivamente. Para controlar a legislação, o rei pedia que religiosos ou mesmo escravos denunciasses os excessos de maus tratos. Essas iniciativas por parte da Coroa não resolveram o problema da violência praticada pelos senhores. Para expressar a conduta dos senhores, Pinsky (2000, p.68) descreve a situação:

Leis, portarias e recomendações – no sentido de os castigos aos escravos não serem desproporcionais às irregularidades por eles cometidas – sucederam-se nos séculos subseqüentes. Todas elas devidamente... desobedecidas.

A população cativa ficava desprotegida, à mercê de seus senhores que poderiam ser “bons”, mas que, na sua maioria, abusavam de seus escravos. Os excessos talvez se devessem ao fato de que sabiam que não seriam punidos por praticarem tais atrocidades.

Segundo Schwarcz (1996, p. 17), o tratamento dado ao escravo doméstico era diferente daquele dado ao que trabalhava no campo ou na mineração. O doméstico vivia ao lado do senhor nas casas grandes e recebia tratamentos diversos. Alguns eram agraciados pelos seus senhores. Eram muitas vezes escolhidos segundo a aparência, andavam bem vestidos. Por se sentirem superiores, muitas vezes se afastavam de seus colegas do campo e eram vistos por estes como “orgulhosos”. Na realidade eram poucos os negros que tinham o privilégio de serem escolhidos como prediletos dos seus senhores. Mesmo se o fossem, continuavam escravos. O negro constituía para o senhor uma fonte de renda lucrativa, sem quase nenhum gasto com sua manutenção.

Não podemos descartar os incentivos dados em algumas fazendas e nas áreas de mineração, para que os escravos plantassem e colhessem para si próprios, num determinado dia da semana, especialmente aos domingos. É o que Reis e Silva (1989, p. 28) chama de “*brecha camponesa*”, que consistia na criação de um espaço próprio para o escravo dentro do sistema escravista:

Ao ceder um pedaço de terra em usufruto e a folga semanal para trabalhá-la, o senhor aumentava a quantidade de gêneros disponíveis para alimentar a escravaria numerosa, ao mesmo tempo em que fornecia uma válvula de escape para as pressões resultantes da escravidão.

Para os autores citados acima, esse sistema tem merecido diferentes abordagens, dependendo do contexto: “protocampesinato”, “brecha camponesa” ou “sistema do Brasil”, como ficou conhecido nas Antilhas. Sobre

essa questão, Gorend (1985) é da opinião de que a prática brasileira, de conceder pequenos lotes de terra para os escravos cultivarem alguns legumes para sua dieta, já era costume na Ilha de São Tomé, no século XVI.

No Brasil, houve espaço para algumas brechas, onde o escravo pudesse viver com um pouco mais de dignidade – na casa-grande, quando era de estimação da família; no campo, quando podia cultivar a terra para si, mesmo sabendo que, na realidade, era para diminuir os gastos que o senhor teria com a sua alimentação. Na mineração em Minas Gerais, havia o hábito de os escravos minerarem para si aos domingos e dias santos.³⁹ Porém, neste contexto, o sistema escravista foi totalmente violento. A violência se fazia necessária para poder manter o modelo escravista por quatrocentos anos.⁴⁰

Segundo Schwarcz (1996, p. 19) *“complexo é, portanto, o mundo do escravo. Ser coisa e ser peça é, sem dúvida, uma característica de definição, mas que não esgota as nuances e decisões desse universo.”* Porém, o escravo nunca se deixou coisificar. Reagiu de maneiras diversas nos diferentes contextos em que se fazia presente. Uma dessas reações são os quilombos

³⁹ Sobre a exploração do ouro em Minas Gerais, ver LUNNA, Francisco Vidal. Minas Gerais: escravos e senhores. São Paulo: USP, 1981. Ver também PAIVA, Eduardo França. Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos. São Paulo: Annablume, 2002.

⁴⁰ Da Costa & Lunna vão dizer que “... o rendimento das lavras dependia, em grande parte, da diligência e boa vontade do trabalhador. Os escravos mais produtivos recebiam prêmios; ‘há senhores que, ao fim de uns tantos gramas apurados pelo negro, consentem que este trabalhe o resto do dia para o seu próprio proveito. Nos contratos diamantíferos, o escravo que achar um diamante de certo tamanho, obtém a liberdade’”. LUNNA, Francisco Vidal; DA COSTA, Iraci Del Nero. *Minas Colonial: economia & sociedade*. São Paulo: Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas, 1973.

como forma de dizer não à opressão imposta sobre ele. Para Reis e Silva (1989, p. 7) tem-se uma visão de que a escravidão era um sistema absolutamente rígido, como um campo de concentração e que o escravo apareceu simplesmente como vítima absoluta. Na concepção dos autores,

Os escravos não foram vítimas nem heróis o tempo todo, situando-se, na sua maioria e na maior parte do tempo, numa zona de indefinição entre um e outro pólo. O escravo, aparentemente acomodado e até submisso de um dia, poderia tornar-se o rebelde do dia seguinte, a depender das oportunidades e das circunstâncias.

Esta afirmação de Reis e Silva confirma nossa idéia de que os escravos não se acomodaram ao sistema a eles imposto: uma situação opressora que, a princípio, tirava deles toda esperança de liberdade. Muitos deles perderam a liberdade, mas não a esperança de serem livres. Forjaram momentos de fugas ou aproveitaram oportunidades para se colocarem contra o sistema que os oprimia. Hoje, se faz necessária a desconstrução da idéia fixa que muitos setores da sociedade ainda têm sobre a acomodação e alienação do negro frente ao sistema escravista. É essa a visão que nos era passada e que ainda se passa em muitos livros da história do Brasil. Na realidade o negro não foi só vítima do sistema, mas opositor de uma ideologia que tentava desumanizá-lo. Exemplo da reação contra o comodismo passivo é a história do escravo Teófilo, de propriedade de dona Francisca Umberlina Nazareth, da Fazenda de Vargem Grande, na Zona da Mata Mineira, que ilustra bem essa não passividade do escravo. Assim declara o réu Antonio dos Santos, filho de dona Umberlina e proprietário do dito escravo:

[...] no dia 20 de janeiro de 1880 indo à missa no arraial, em companhia de sua mãe, mandou chamar o dito escravo Teófilo, que era o fiel da casa e ordenou ao mesmo que soubesse dos mais

parceiros se queriam ir à missa, que o podiam fazer, e que ele Teóphilo também quisesse, que fosse para tomar conta dos demais escravos, ao que respondeu que ia falar aos escravos, mas que ele não ia por estar doente, e ficou Teópholo vigiando a casa, até que ele respondente voltasse. E quando chegaram de volta do arraial á fazenda, no mesmo dia à tarde, não encontrou Teóphilo, e indagando dele, respondeu uma escrava que ele tinha fugido, e assim se conservou até 28 de março deste ano [1884] (AHCJF – Processo de Homicídio, 15/07/1884)

Este escravo foi encontrado e preso quatro anos depois da fuga. Foi torturado e morto para servir de exemplo a outros escravos para que estes não viessem a cometer os mesmos atos. Segundo Guimarães & Guimarães (2001, p.640), castigos como esse eram amparados legal e socialmente. Para confirmar essa legalidade, os autores citam o Processo de Homicídio, 15/07/1884 onde reza que:

O castigo foi aplicado conforme o uso e costume geral com o instrumento próprio de que se servem no país, e que terá de servir enquanto houver escravidão como meio de conter grande número de homens num trabalho forçado sobrenatural e desumano, sem recompensa alguma disciplinar excepcional (sic) mas de algum modo necessário na situação do país, enquanto a lei o permitir .

Numa sociedade hierarquizada, onde este tipo de violência era uma instituição aceita por todos, o escravo não tinha outra saída a não ser aquelas que dessem a ele oportunidade de conquistar, ainda que fosse por pouco tempo, um espaço de liberdade. De acordo com Reis (1996, p. 34),

[...] os escravos não protestavam apenas quando se insurgiam individual ou coletivamente (formação de quilombos, fugas, assassinatos de senhores, etc.) . Sua luta passava também pela afirmação de sua autonomia cultural. Ao reconstruírem a cultura africana nesta terra de branco, eles lutaram de forma resoluta por espaço político, contribuindo assim para minar pouco a pouco o poder escravista.

A reconstrução de sua cultura no novo mundo, apesar de sua dramática situação, possibilitou a formação da cultura afro-brasileira,

enriquecida com a cultura de diversos povos africanos, e com o cristianismo. O cativo produziu cultura, reivindicou sua identidade étnica e soube conquistar espaços para atuar no interior dessa sociedade que o oprimia. Conhecedores de outras culturas, especialmente a luso-brasileira, os escravos foram aos poucos descobrindo as brechas do sistema escravista e se aproveitando delas para fazer suas reivindicações. Apesar de algumas concessões dos senhores frente às reivindicações dos escravos, a violência praticada no dia-a-dia contra os negros era muito dura. O escravo, além de ter o seu trabalho extorquido pelo senhor, era constantemente submetido aos maus tratos e à tortura.

Schwarcz (1996) vai dizer que a escravidão no Brasil não foi suave como dizem muitos historiadores. Havia uma grande mortalidade entre os cativos, chegando a 90% entre as crianças. A precária alimentação⁴¹ era um dos fatores responsáveis pela baixa expectativa de vida.

Para que o sistema escravista fosse mantido, criou-se uma situação de medo entre os cativos. Schwarcz (1996) chama isso de “*museu dos castigos de homens*”, em que eram aplicados castigos nos escravos, dos mais rotineiros aos mais especializados. O mais importante era deixar no corpo do cativo a marca do castigo como memória para que ele conhecesse o “seu lugar”. O código cotidiano era torturar e humilhar sem matar. Nessa sociedade, a violência era orgânica e aparecia em etapas diversas.

Nesse contexto, a violência praticada com instrumentos pesados de ferro era algo de “natural”. Esses objetos eram encontrados por todas as partes do país onde a escravidão se fazia presente. Schwarcz (1996, p. 22-23) descreve uma coleção dessas peças de torturas usadas pelos senhores contra os cativos:

- As *correntes* ou *cibambos*: tinham como objetivo impedir que os escravos se movessem. Para evitar que os cativos fugissem, usavam-se as golihas e golinhas, as gargalheiras e os colares colocados no pescoço.

- As *calcetas*: argolas de ferro que, ao serem colocadas nos tornozelos dos cativos, dificultavam sua caminhada.

- O *vira mundo*: espécie de tronco. Esse objeto de tortura era utilizado publicamente, de forma aberta, mesmo nas viagens. Na sociedade escravista, os instrumentos de maus tratos eram expostos ao público.

- A *marca com ferro*: aplicada nos braços, coxas e mesmo no rosto. O escravo era visto como um animal. Esses sinais serviam para indicar a quem o escravo pertencia.

⁴¹ Sobre a dieta alimentar dos escravos e dos homens em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX, ver a obra: SCARANO, Julieta. *Cotidiano e Solidariedade: vida diária da gente de cor nas Minas Gerais - século XVIII*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- O *tronco*: considerado um dos mais antigos instrumentos de punição. Aí o escravo ficava preso pelas duas mãos, pés e pescoço em duas peças de madeira. O cativo ficava exposto, muitas vezes, sob o sol ou sob a chuva, para servir de exemplo para os seus companheiros.

- *Bolas* ou *palmatórias*: golpes aplicados nas mãos dos cativos com uma tábua de forma roliça. Os golpes eram calculados por dúzias, de acordo com a gravidade do ato cometido pelo cativo.

- *Acoite* ou *bacalhau*: espécie de chicote utilizado para reprimir faltas mais leves.

- A *máscara de flandes*: colocada na boca do cativo para impedir que ele comesse terra ou tomasse bebida alcoólica.

- O *pelourinho*: instrumento de tortura muito comum nos centros das cidades. Aí o escravo ficava com as mãos e as pernas amarradas e era açoitado publicamente.

O historiador Jaime Pinsky (2000, p.79) relata ainda uma lista mais ampliada dos instrumentos de tortura usados para inibir os escravos. Segundo este autor, o calabouço era uma forma de tortura institucionalizada. Havia cidades onde os calabouços eram alugados para os senhores que quisessem colocar seus escravos de castigo. Uma simples desobediência ou mesmo ciúmes de *sinhás* eram motivos para levar escravos e escravas para

permanecerem alguns dias, até meses, no calabouço. Muitos chegaram a morrer neste local.

Alguns homens eram castigados com a pena de morte. Os escravos eram enforcados ou assassinados pelos senhores, familiares ou feitores. De acordo com Pinsky, seguindo os dados oficiais, no ano de 1838, 22 escravos foram executados no Brasil. O número pode ser muito maior, pois não havia preocupação com a vida do negro, que podia ser morto a qualquer momento. No decorrer do século XIX, começou a se desenvolver no País um movimento contra a pena de morte, mas, mesmo assim, negros continuavam sendo assassinados. Muitos escravos considerados fujões acabavam sendo mortos após a captura. Outros eram assassinados a tiros. Negros eram até mesmo atirados vivos nas fornalhas ardentes dos engenhos.

Não havia limites para a crueldade que, seria bom insistir, não decorre apenas das personalidades doentias de alguns senhores – o que poderia pressupor a bondade como norma e a maldade como exceção – mas do próprio caráter das relações escravistas, da perversidade inerente ao sistema escravista como tal, do próprio poder sem limites (ou quase) que um homem tinha sobre o outro. (PINSKY, 2000, p. 81).

O castigo era uma reação da sociedade contra os chamados negros marginais. Era um contexto em que o medo, por parte dos senhores, de possíveis revoltas de escravos, era constante. Qualquer situação em que o senhor suspeitasse de alguma atitude do cativo já era motivo de punição para que o escravo não tentasse destruir o sistema através da rebeldia. Segundo Pinsky (2000, p.81), nesse tipo de sociedade não há cordialidade. A violência

permeia todas as relações. É por meio da crueldade que o senhor extrai a força de trabalho de seu escravo:

Por isso a violência é institucional e permanente e situa-se antes, durante e após a aplicação de castigos eventuais. Noutras palavras, o castigo é uma mais-violência, uma sobre-violência, já que a violência é a própria relação que a sociedade escravista proporciona.

É nesse contexto que os excessos tomam corpo, como “uma sobre-violência”. A população aprendeu a conviver com a crueldade cotidiana praticada contra os escravos. A violência tornou-se algo orgânico, institucionalizado, visto como normal. Cercados de todos os lados, num contexto em que oficialmente não havia espaço para que o cativo pudesse usufruir um pouco de liberdade, os escravos reagiram de maneiras diferentes naquela sociedade que os violentava. De maneiras diversas, eles tentaram recuperar o “ser gente” durante todo o período em que houve escravidão oficializada no País. A história da escravidão no Brasil é marcada por constantes lutas entre senhores e escravos. As fugas foram uma forma de o escravo reagir frente ao sistema que o desumanizava. Segundo Mattoso (1988, p. 153):

Juntamente com o suicídio e o assassinato, a fuga é, na verdade, a expressão violenta da revolta interior do escravo inadaptado. O escravo ‘em fuga’ não escapa somente de seu senhor ou da labuta, elide os problemas de sua vida cotidiana, foge de um meio de vida, da falta de enraizamento no grupo dos escravos e no conjunto da sociedade.

Quanto à questão da atitude do cativo frente ao sistema escravista opressor, Schwarcz (1987, p. 20) diz que as opiniões divergem. A autora

apresenta duas tendências: a primeira dá ênfase ao comportamento passivo do negro. Nesta encontram-se argumentos que procuram justificar a utilização do trabalho do negro devido à sua orgânica inferioridade e submissão. Aí prevalece a idéia de que o índio indolente deu lugar ao negro passivo, dócil, que já estava acostumado com a escravidão na África. A segunda tendência tenta reforçar a primeira, mas cai num outro extremo, fazendo do negro “um verdadeiro herói”. Esta segunda corrente destaca a atuação rebelde do negro. Aí o negro é descrito unicamente como um herói com um grande sentimento de solidariedade grupal e de extrema bravura. Nesse contexto, *“o negro é idealizado como foi o índio de José de Alencar, sendo que o debate permanece ainda no nível ideológico”*. Não é nosso objetivo aqui defender uma tendência, mas mostrar a reação do escravo frente ao sistema que o olhava erroneamente como um objeto.

Como representação da rebeldia e, conseqüentemente, da fuga, apresentamos aqui alguns anúncios publicados no jornal “O Pharol”, periódico que circulou em Juiz de Fora na segunda metade do século XIX, que trazia publicações sobre escravos fugidos, da região da Zona da Mata mineira e cidades do Vale do Paraíba, especialmente de Paraíba do Sul e Entre Rios, atual Três Rios, no Estado do Rio de Janeiro. Isto pelo fato de os escravos fugirem e atravessarem as fronteiras estaduais. Os anúncios nestes periódicos facilitavam aos senhores de ambos os lados capturarem os cativos fugidos.

Gilberto Freyre (1979, p. 3) por sua vez, vai dizer que os anúncios dos jornais *“constituem a melhor matéria ainda virgem para o estudo e a interpretação de certos aspectos do nosso século XIX”*. Para esse autor, os anúncios da época do Império constituem os nossos primeiros clássicos, especialmente os anúncios referentes aos escravos, que são, no dizer de Freyre, *“os mais francos, os mais cheios de vida, os mais ricos de expressão brasileira”*.

De acordo com Schwarcz (1987, p. 134), a maior parte dos anúncios que ocupavam os periódicos até a década de 1880 eram sobre os escravos. O cativo era apresentado aí ligado a diferentes tipos de negociações econômicas: *“compra, venda, aluguel, leilão, seguro, fugas, testamento, alienação, empréstimos, hipotecas, penhora, doação, transmissão, depósito e usufruto”*.

Sendo o escravo uma propriedade do senhor, era descrito como objeto e recebia o mesmo trato em termos de linguagem *“dos fogões ou bebidas que ao seu lado eram anunciados. Assim, como ‘peças bonitas’, ‘bonito lote’, ‘peças em liquidação’, ‘primeira ordem ou qualidade’, ‘bonita estampa’, os cativos eram anunciados aos prováveis compradores”*. (SCHWARCZ, 1987, p. 135).

Freyre (1979. p. XXXV-XXXVI) é da opinião de que os anúncios dos jornais brasileiros do século XIX nos apresentam uma imagem da sociedade da época. As descrições que são feitas dos negros podem nos levar a identificar as diferentes origens dos africanos que vieram para o Brasil:

Os anúncios de jornais registram, em vários casos, em corpos de escravos, marcas das chamadas de 'criação', isto é, de tribos e, por conseguinte, identificadoras de predominâncias de características psicossomáticas e de situações culturais; outros informam suas línguas também tribais; ainda de outro, fixam modas das mulheres usarem turbantes ou os chamados panos-da-costa [...] como as formas de penteado, tatuagens, dentes serrados (como os dos benguelas).

Os anúncios dos jornais da época nos dão também uma rica colaboração no sentido de se fazer uma análise lingüística para se detectar como, no século XIX, o português falado no Brasil já estava africanizado ou “guaranizado”. Aí já aparecem muitas palavras de origens banto ou tupi-guarani. Assim descreve Freyre:

Anúncios já cheios de palavras de origem africana ou tupi-guarani, de brasileirismos do melhor sabor – sapiranga, cassaco, cambiteiro, açã ou assa, xexéu, troncho, perequeté, mulambo, munganga, cambado, zambo, cangulo, tacheiro, engurujado, bangüê, banzeiro, batuque, munheca, batucar. (FREYRE, 1979, p. 3).

Os jornais são também uma excelente fonte para se ter uma visão das principais doenças da época, especialmente aquelas que atacavam os escravos e as pessoas pobres de uma maneira geral. Nos anúncios, grande parte dos negros fugidos tinha alguma deformação física. No caso dos escravos, segundo Freyre, muitas dessas doenças eram desenvolvidas durante a viagem da África para o Brasil. As péssimas condições em que os cativos viajavam nos porões dos tumbeiros deixavam neles muitas seqüelas. Essas deformações são descritas pelos senhores quando um de seus escravos fugia. Encontra-se, de acordo com Freyre (1979, p.23) nos jornais da época, anúncios que são próprios de escravos recém-chegados que fugiram poucos meses depois. Eram, geralmente, pessoas novas: “o mal –de-luanda’, o escorbuto, as ‘pernas tortas’, os ‘braços finos’ os ‘joelhos tronchos’, certos casos de cabeças deformadas, cabeças quadradas, puxadas para trás, de testas e cabeças encalombadas e, ainda, os peitos estreitos, as doenças dos pulmões”. Há também o

problema do raquitismo, causado pela falta de higiene nas embarcações e nas senzalas, e pela alimentação, que era fraca.

Ainda é o mesmo autor que informa o laudo do médico antropólogo baiano Sá Oliveira, que mostra a causa das numerosas deformações das cabeças e pernas de muitos escravos da época. Elas provêm do *“fato de muita mãe ser obrigada a conservar seus meninos de mama escanchados às costas durante horas e horas de trabalho; ou então deitados na esteira, sobre o chão duro das senzalas”*. Mas Freyre dá uma explicação diferente: que os joelhos voltados para fora, pernas tortas ou cambaias devem ser tomados como consequência do raquitismo: *“...é o que parecem indicar os numerosos anúncios em jornais brasileiros de escravos fugidos: a presença entre eles de vítimas de raquitismo”* (FREYRE, 1979, p. 23).

Por outro lado, os jornais anunciavam também sinais que podiam identificar o escravo fugido: as tatuagens, as marcas de fogo de tribo ou nação africanas de sua origem, os sinais de ferro dos compradores. (FREYRE, 1979, p. 35). Havia também anúncios de negros que eram encontrados. No final da escravidão, isto é, depois de 1880, os anúncios de negros fugidos foram sumindo aos poucos dos jornais. Os periódicos que aderiam ao movimento abolicionista passaram a recusar esse tipo de anúncio. (FREYRE, 1979, p. 16).

Além da contribuição já dada por Freyre, de que os anúncios são um retrato da sociedade da segunda metade do século XIX, Schwarcz (1987, p. 137) chama a atenção para o fato de *“outras informações subjacentes no*

interior dos anúncios”. Por exemplo, algumas formas de fugas já no processo de abolição. A maioria dos escravos que fugiam nesse período era de homens de faixa etária entre 15 e 40 anos, que, de uma maneira geral, trabalhavam na lavoura. Antes de 1880, as evasões eram mais isoladas. As fugas coletivas passam a ter mais frequência após essa data. Esse tipo de evasão era mais perigoso. Era comum que essas debandadas se realizassem em família: *“maridos e mulheres, mães e filhos, irmãos e irmãs e mesmo famílias inteiras”*. (SCHWARCZ, 1987, p. 140).

Schwarcz (1987, p. 140) diferencia o escravo urbano do escravo rural no processo de fugas, e as vantagens e problemas encontrados para aqueles que viviam na cidade. Os escravos urbanos pareciam gozar de uma maior autonomia. Eram descritos como de boa aparência, saudáveis e até eruditos. Costumavam andar calçados e eram muito espertos. Mas, se por um lado a maior autonomia dos escravos da cidade facilita a sua fuga, por outro, por causa da familiaridade que tinha com o seu dono, a descrição detalhada dada pelo senhor do escravo levava a uma apreensão mais fácil.

O escravo rural já era descrito de maneira bem diferente. Os anúncios sobre essa categoria de cativo se destacavam pelo caráter pouco detalhado, deixando transparecer o desconhecimento que o senhor tinha de seu escravo evadido. O que mais aparece nos avisos, como sinais para uma possível captura, são as torturas e sevícias: “peças e ganchos”, cicatrizes, “marcas de ferro”, membros mutilados... De acordo com Schwarcz, essas marcas de

tortura encontradas no corpo do cativo “*não só testemunhavam os rigores da escravidão como também acabavam por ser utilizados como sinais, que dificultavam a evasão do cativo, marcando em seu próprio corpo a sua condição*”. (SCHWARCZ, 1987, p. 145).

Os anúncios dos jornais são retratos não somente da realidade do cativo, com todos os estigmas a ele atribuídos, mas também uma visão do senhor sobre ele. Segundo Schwarcz, nos textos dos anúncios percebe-se que esses relatos “... *não só traziam dados pragmáticos como informações antes de tudo qualificativas e subjetivas, já que o senhor, ao anunciar a fuga de um escravo, ‘expunha’ também a si próprio e sua visão sobre o cativo*”. Esses anúncios eram uma expressão da subjetividade do senhor que se sentia lesado. O material é rico em representações sociais em um contexto em que se discutia o problema da abolição, a questão da mão-de-obra, a perda de *status*, a reclamação pelo escravo que se evadiu. Nesse contexto, Schwarcz faz a pergunta: “[...] *qual a eficácia de um anúncio de fuga de escravos no interior de uma sociedade em que o indivíduo negro é imediatamente identificado como escravo e preso sem qualquer maior comprovação? A quem se dirigiam esses anúncios então?*”. (SCHWARCZ, 1987, p. 147-148).

Tudo indica que os senhores não conheciam os seus escravos e os identificam somente através dos “defeitos”. É como observa Freyre (1979, p. 26):

[...] quem tivera seu escravo fugido e queria encontrá-lo, precisava dar traços e sinais exatos. Os defeitos e os vícios com todos os ff e rr. Os joelhos grossos ou ‘metidos para dentro’. As pernas finas ou arqueadas. As cabeças puxadas para trás ou achatadas de lado. A

sapiranga. Os olhos encarnados dos cacheiros. A boca troncha dos cachimbeiros...

Freyre diz ainda que a linguagem dos anúncios de negros fugidos “é franca, exata e nua. Linguagem de fotografia de gabinete policial de identificação: minuciosa e até brutal nas minúcias. Sem retoques nem panos mornos”. (FREYRE, 1979, p. 26).

Freyre chama essa atividade de anunciar fugas de escravos nos jornais da época de “*anunciologia*”. (1979, p. XXXIV). Para o autor, o fenômeno não pode ser considerado simplesmente como publicidade. Devido à sua complexidade, exige interpretações mais detalhadas. Os anúncios, na realidade, eram uma forma de os senhores demonstrarem seu poder sobre o cativo e de formarem uma ação cooperativa. Através das notícias dos jornais, um senhor podia colaborar com o outro na captura do escravo evadido. A “*anunciologia*” funcionava como forma de solidariedade entre senhores de escravos. O autor trabalha ainda os anúncios de modo sistemático: descreve os tipos de negros residentes no Brasil e tenta reconstituir os costumes daquele período.

Porém, não é só Freire que mostra e analisa as fugas, mas os jornais também. A Zona da Mata Mineira e o Vale do Paraíba, no Estado do Rio de Janeiro, eram regiões que se caracterizavam no século XIX como grandes concentradoras da mão-de-obra escrava. Essa concentração, a violência sofrida e a fuga individual ou em grupo faziam parte do cotidiano do escravo que se evadia e do senhor que perdia com a fuga de seu cativo. Os anúncios

de jornais eram o veículo de comunicação mais eficaz da época para facilitar a captura de escravos.

Os meios de comunicação eram escassos nessa sociedade. Somente os letrados e os de um certo poder aquisitivo tinham acesso à leitura de um jornal. “O Pharol” era um importante veículo de comunicação: venda e compra de escravos, aluguéis de casas, venda de fazendas, fuga de escravos, arrolamento de escravos. No que toca aos anúncios de fugas de escravos nos jornais, Reis (1991, p. 206) vai dizer que eles tinham o poder de controle social: apresentavam com detalhe as características dos escravos fugidos, com o objetivo de facilitar a sua captura. As marcas da violência, as estratégias utilizadas pelo escravo, já conhecidas pelo seu senhor, davam margem para reconstituir o perfil do fugitivo. Reis (1991, p.206-7) afirma que os anúncios eram também uma forma de o proprietário, para reaver seu cativo, envolver a comunidade na sua busca.

A evasão de um escravo podia envolver pessoas, escravos, forros ou mesmo livres que lhe davam cobertura. O acoitamento de um escravo fugido dependia dos interesses daqueles que o acolhiam. Por exemplo, utilizar o cativo fugido para aproveitá-lo na realização de trabalhos pessoais clandestinos. Em alguns casos, quando um senhor suspeitava que alguém estivesse acoitando seu escravo, aproveitava o anúncio no jornal para manifestar seu protesto. Como já estamos na segunda metade do século XIX, tempo em que começam a aumentar os protestos de pessoas livres contra o

sistema escravocrata, há sempre a suspeita de que o fugitivo pode estar sendo apoiado por abolicionistas ou por pessoas que se aproveitam de seu trabalho.

Nessa sociedade em que o escravo estava sempre em fuga, os capitães-do-mato se beneficiavam do anúncio dos jornais para fazer propaganda de seus serviços. Falavam de sua eficiência e se comprometiam a caçar o escravo para recuperá-lo, devolver ao seu senhor e, depois, receberem a tomadia, que era a soma paga a eles pela captura do escravo. Alguns senhores já possuíam capitães contratados para este tipo de serviço, caso necessitassem.⁴² Segundo Carlos Magno Guimarães (1996, p. 143), a utilização de ex-escravos na função de capitães-do-mato era uma prática comum em Minas Gerais. Esse costume era justificado pelo conhecimento que eles tinham do comportamento e estratégia do fugitivo. No século XVIII, quase 15% dos capitães-do-mato em Minas Gerais eram forros.

Os escravos fugiam por motivos diversos. Alguns autores como Pinsky (1978), Guimarães (1996), Freyre (1979), Gorend (1985) e Schwarcz (1996) apontam que os escravos fugiam por causa da desumanização do sistema escravista. Queriam ser tratados como pessoas e não como coisas. Sentiam-se desenraizados de sua terra. Queriam se ver livres dos senhores tiranos que os

⁴² “O capitão-do-mato era um indivíduo responsável pela busca e captura dos escravos fugidos e quilombolas. Tinha direito à tomadia. Na realidade, o cargo fazia parte da hierarquia da tropa paramilitar especializada na repressão aos escravos fugidos: os homens-do-mato. Na história, comumente passou a ser designado capitão-do-mato todo indivíduo que perseguia cativos fugitivos, porque o regimento que estabelecia as funções desse cargo tinha o nome de Regimento dos Capitães-do-mato.” (BOTELHO; REIS, 2001, p. 33).

castigavam severamente. Alguns iam à procura de um bom senhor que os tratasse com dignidade.

Não havia nenhuma preocupação com a pessoa do escravo. A função do escravo era produzir para exportar para a metrópole. A violência do sistema caía mais fortemente sobre o escravo quando ele se negava a colaborar com o caráter mercantil da economia escravista. A fuga foi uma maneira de o cativo dizer não a esse sistema que o oprimia. Uma forma de resistência contra o sistema escravocrata. Começando com a rebeldia, a insurreição foi um processo em toda a história da escravidão no Brasil (CONRAD, 1978, p. 21).

Para Mattoso, a fuga é a expressão de uma grande revolta interior do escravo inadaptado: *“O escravo em fuga não escapa somente de seu senhor ou da labuta, elide os problemas de sua vida cotidiana, foge de um meio de vida, da falta de enraizamento no grupo dos escravos e no conjunto da sociedade...”*. São criativos nas fugas, mas muitas vezes não sabem aonde ir, pegando o caminho ou direção mais oportuna. Outras vezes, planejam. Fogem sozinhos ou em grupo, por um dia, uma semana, um ano ou para sempre.

Como observa Mattoso, *“fogem nas piores condições, sem se darem conta de que sinais particulares distintivos [...] permitem fácil captura”*. Na angústia de encontrar um pouco mais de liberdade,

Fogem nos navios de partida para a África, mesmo que sejam descobertos à primeira inspeção feita a bordo. Esperam, às vezes, encontrar um senhor melhor e com freqüência passam do ruim ao

pio. Qualquer fuga, se não termina obtendo a proteção de um grupo, é condenada ao insucesso... (MATTOSO, 1988, p. 153).

Para Gomes (2000, p.60), no entanto, a historiografia não tem dado muita importância às fugas. Essa questão aparece sempre de forma repetitiva, e quase banalizada, da resistência do negro durante o período da escravidão, sem sentido político. Nesse contexto, o escravo era visto como alguém “inadaptado” ao sistema escravista e também pelo estilo de vida imposto ao cativo, ou seja, ao que tange à questão da alimentação, castigos físicos, moradia, vestuário. Daí a procura de uma maneira para conseguir fugir do domínio senhorial. Nessas circunstâncias, segundo o autor:

Os significados políticos das fugas, enquanto resistência escrava, se davam tão somente pela perda, por parte do senhor, de seu produtor direto (o escravo) e do lucro por ele gerado. Constituíam-se, assim, uma visão ora simplista, ora generalizada de que, na maioria das vezes, os cativos fugiam com o único objetivo de causar prejuízo aos seus senhores ou porque eram muito castigados. (GOMES, 2000, p. 60)

Quanto à estratégia das fugas, pode-se dizer que os cativos não seguiram um modelo único. Elas foram de maneiras diferentes e complexas, levando em consideração o espaço físico e econômico em que o escravo estava inserido. Exigia uma estratégia por parte daquele que queria se ver livre de seu senhor. É nesse sentido que Gomes diz:

Mais do que fugir, o fato de se permanecer escondido, oculto, longe dos senhores e capturadores, era arte. Tudo tinha que ser pesado e temperado. O momento certo para a fuga, as direções e caminhos a tomar, as possíveis redes de proteção e solidariedades a serem acionadas, as precauções, etc. A fuga podia ser uma longa e difícil batalha pela liberdade. (GOMES, 2000, p. 60).

Gomes é da opinião de que pouco se conhece da trajetória dos cativos que nunca foram capturados após a fuga. Sabem-se relatos daqueles que foram capturados em curto ou médio prazo. A fuga exigia a solidariedade e proteção de outros escravos, de forros ou mesmo de brancos e até de pessoas interessadas em explorar os trabalhos dos negros fugidos para que pudesse ser acolhido e de alguma maneira ficar escondido.

Em todo o decorrer da escravidão em Minas Gerais, era comum a questão da solidariedade por parte de forros na acolhida de escravos perdidos. Em 1732, uma carta régia, dirigida ao Conde Das Gouveias chamava a atenção sobre as negras que possuíam vendas e acolhiam negros fugidos: *“Quase todas essas negras recolhem nas suas casas a toda hora do dia e da noite não somente os negros mineiros, mas os negros fugidos”*, sendo que:

Os negros mineiros aí gastam os seus jornais em bebidas e luxúria e, temendo o castigo de seus senhores, fogem e, sendo apanhados, recebem às vezes castigos tão ásperos que deles lhes resulta ou morrerem ou ficarem incapazes de serviço, resultando nesta parte, com a falta de incapacidade referida, grave prejuízo à Fazenda Real na extração do ouro. (GUIMARÃES, 1988, p. 28-29).

Outro caso de denúncia de acoito é o relativo ao escravo de nome Florindo, anúncio de fuga também publicado no jornal “O Pharol”, no dia 1º de janeiro de 1881:

O abaixo assinado gratifica com quantia acima de 1:00U000 a quem apprehender e puzer na cadêa da cidade de Juiz de Fora, o seu escravo de nome Florindo, com os sinais seguintes: pardo, baixo, reforçado, 40 annos presumíveis, pouca barba, ou quase nenhuma, mal encarado, olhos um pouco encovados, falta de dentes na frente, uma cicatriz na testa.

Este escravo há mais de um anno que anda acoitado em Juiz de Fora e sua mediações. A quantia acima acha-se depositada na Collectoria de Juiz de Fora para ser entregue pelo collector, a quem o recolher à referida cadêa.

Fazenda da Piedade, 16 de dezembro de 1880.

Marcellino de Brito Pereira de Andrade.” (grifo nosso)

Havia casos também de escravos que fugiam por não se adaptarem ao seu novo senhor. A troca de senhores causava insegurança em muitos escravos. Isto também era motivo de fugas como observa Flávio dos Santos Gomes (2000, p. 62): “[...] os escravos insatisfeitos com a troca de senhores e, portanto, de cativo, acabavam fugindo coletivamente”.

Alguns escravos possuíam membros de sua família que já eram forros e mantinham contato com eles. Nesse caso, a fuga podia ser também uma oportunidade para se encontrar com os seus e poder conviver juntos, mesmo que fosse por um curto período de tempo. É o caso da escrava Custódia, cujo anúncio de fuga foi publicado na edição de “O Pharol” do dia 10 de fevereiro de 1876:

50U000

Fugio no dia 18 de outubro do ano passado da Freguesia do Tabuleiro do Pomba, a escrava de nome Custódia, crioula, um pouco fula, alta, magra, pés finos e compridos, com sinal de pegas em uma das pernas; semblante um pouco carrancudo quando está séria, porém muito regateira; tem nas costas um grande sinal de queimadura, falta de dentes e de idade de trinta e quatro annos mais ou menos, sabe lavar, engomar e cozinhar, e já foi uma vez fugida a Juiz de Fora e foi capturada no Chapéu de Uvas e agora já foi vista mais de uma vez no distrito do Piau, onde tem irmãs e padraço e

desconfia-se estar por alli homiziada. Quem a prender e trazer ao seu Sr. abaixo assignado receberá a gratificação acima. Protesta-se com o rigor da lei a quem a acoitar. Tabuleiro do Pomba, 12 de janeiro de 1876. José Martins de Moura.

Pode ser notada a participação da comunidade na busca do escravo que se evadiu. Em alguns casos, além dos defeitos físicos que aparecem em quase todos os anúncios, nota-se também a menção ao conhecimento que o cativo tem para trabalhar em vários ofícios, como cozinheira, engomadeira, carpinteiro, pedreiro, sapateiro, marceneiro, pintor, alfaiate, dentre outros. Os senhores sabiam que esse escravo podia se apresentar como livre e procurar um trabalho em algum lugar dentro de sua profissão. Seria uma maneira de detectar, de socializar a captura do fugitivo com a sociedade escravocrata da época. O anúncio da fuga de Basília, publicada também em “O Pharol”, do dia 10 de março de 1881, relata bem essa situação:

100\$000

Fugio a 22 do mez próximo passado, a escrava Basília, fula, de 25 a 30 annos, alta com um só dente incisivo superior, cabelos grandes avermelhados, usa trançá-los e tem um pequeno papo, é boa falante, boa engomadeira, costureira e de serviços domésticos, levou roupa da senhora; consta ter ido p/ Petrópolis em companhia de um portuguez por nome Joaquim, alto, barbado e cheio de corpo. Quem a apprehender e levar à fazenda de S. Roberto, município de Juiz de Fora, em casa de seu senhor Manoel Ribeiro Salgado, será gratificado com a quantia acima. S. José do Rio Preto, 1º de marco de 1881.

Observa-se, por meio das notícias veiculadas em “O Pharol”, que os escravos do sexo masculino ou feminino, com mais idade, são os que possuíam uma profissão já bem definida. É o caso da história de fuga do escravo Caetano, publicada no referido periódico, em 10 de abril de 1881:

50\$000

Fugio no dia 17 de fevereiro último da Fazenda da-Grotta do Desejo, Districto de Chapéu de Uvas, propriedade de Manoel Alves Pereira Brazil, o escravo Caetano, africano já velho, cabellos embranquecendo, quebrado, baixo, bons dentes, alguma barba; trabalha em telhas. Quem o apprehender e levar à dita fazenda será gratificado com a quantia acima. (grifo nosso)

Alguns senhores pareciam conhecer bem os seus escravos. No anúncio de fuga citam pequenos detalhes que só podem ser de conhecimento de alguém que vive bem próximo à família. Para Schwarcz (1987, p. 143) esse tipo de descrição se fazia mais em referência aos escravos domésticos que eram descritos a partir da relação existente entre o escravo e o senhor. É o caso de Salviano, publicado em “O Pharol”, no dia 10 de abril de 1881:

100\$000

Fugio da fazenda de D. Maria Cândida da Costa, na Estação da Mantiqueira, o escravo Salviano, pertencente à mesma acima, cujo escravo tem os signaes seguintes: idade 20 annos pouco mais ou menos, porem não mostra, tem estatura baixa, corpo pequeno, cor preta, cara redonda, olhos redondos e vivos, orelhas muito pequenas, beijo de baixo meio grosso, bons dentes, os dois dentes da frente abertos por natureza, no lado esquerdo de frente tem um signal espécie de queimadura, na munheca da mão direita tem dois signaes espécie de cortadura, tem as mãos bem feitas, pés compridos, o dedo do pé esquerdo vizinho ao dedo grande meio emborcado para baixo, pescoço fino, cabeça comprida, pelle fina, muito falante, toca viola, fuma cigarro, ainda não tem barba nenhuma, muito civilizado, falla puxando a grosso, foi vestido com calça de riscado, paletó branco e veio ter levado um par de botinas, com contornos amarrados em um lenço; veio que por onde anda intitula-se livre; fugio no dia 23 de marco de 1881, quem o prender e levar à sua senhora na Estação da Mantiqueira, será gratificado com a quantia acima.

Na segunda metade do século XIX, era grande o número de escravos que fugiam em grupos de dois, três, quatro e até mais pessoas. Concordo com Schwarcz, que diz:

[...] as fugas coletivas [...] tomaram-se mais freqüentes só a partir da década de 1880, quando tomava força o movimento abolicionista”. Porém, os escravos domésticos “andam calçados [...] não bebem aguardente...”. (1987, p. 138). [...] “O ‘bom trato’ recebido por esses escravos ficava inclusive evidente, já que vários anúncios destacavam como sinal para uma possível apreensão o valor e elegantes trajes desses cativos que fugiam com roupas alinhadas, relógios.[...]. SCHWARCZ, 1987, p. 144)

O anúncio abaixo transcrito apresenta a fuga de dois escravos domésticos. Pela descrição feita pelo proprietário, parecem ser escravos que recebiam uma certa proteção sua, andavam calçados e vestiam roupas finas. Mas não estavam conformados com a escravidão, ou não teriam fugido.

Fugirão hoje, 19 de junho, do Sítio Santa Cicília, freguesia de Simão Pereira, Juiz de Fora, os escravos seguintes do Dr. Hipeolyto Dornellas de Albuquerque Mello a saber:

João, crioulo, 26 annos, preto, alto cheio de corpo, sem barba, nariz um tanto afilado, pés e mãos regulares, bons dentes, falla descansado e um pouco fino, levou um chapeo de palha e sandálias ou alpergatas nos pés.

Jacinto, crioulo, 28 annos, preto fula, pouca barba, estatura e corpo regular, bons dentes, maçães do rosto salientes, falla descansada, physionomia tristonha, com uma cicatriz na cabeça acima da testa, levando um chapeo de couro e outro de palha e alpergatas nos pés, são ambos do Norte e levaro roupa fina e grossa pela maior parte marcada com a letra H, Japona nova de baetão, entrouxado em panno novo de linhagem.

Quem os prender e levar a seu dono terá por cada um 100\$000 de gratificação.

Nas minhas pesquisas no jornal “O Pharol”, pude constatar que na região de Juiz de Fora houve muitas fugas coletivas já a partir de 1876, bem antes da data apresentada por Schwarcz (1987, p.138) que diz ter sido depois 1880. Esses grupos de fugitivos não eram somente formados por

homens ou por homens e mulheres. Também o eram só por mulheres.⁴³ O seu proprietário, além de apresentar suas características físicas para facilitar sua captura, protesta contra o possível açoitamento. É o caso deste anúncio de fuga:

100U00

Fugirao de fazenda de Carlos José Pereira, perto de Mathias Barbosa, a escrava Norberta, de vinte annos, preta, baixa, grossa, cara redonda, bons dentes, também fugio a escrava de nome Florida, de vinte e um annos, fula, rosto redondo, bons dentes, baixa e grossa, foi comprada no Rio de Janeiro e fugirao ambas no dia 25 de dezembro, quem as apprehender e levar à fazenda do Recanto neste município terá 100\$000 de gratificação. Protesta-se contra quem a acoitar procedendo-se com as leis em vigor.

Em 17 de fevereiro de 1876, “O Pharol” anuncia a fuga de três escravos, todos homens, de um mesmo senhor:

Fugirao da Fazenda de Sant’Anna, distrito de Sarandy, no dia 5 de fevereiro, 3 escravos pertencentes a José Ribeiro de Assis Pereira, com os signaes seguintes: Vicente, crioulo, 28 annos, alto e magro, barba no no queixo, um signal de ferida no peito, bons dentes, fala fanhosa, e bem falante e é tropeiro; Sabino, crioulo, 25 annos, corpo regular, não tem barba, bons dentes e falla descansada; Ciryaco, crioulo, 28 annos, baixo, cheio de corpo, bons dentes, pouca barba, semblante alegre, falla descansada, todos levarao chapeo de couro e quem os prender e levar a seu senhor na dita fazenda será bem gratificado.

No dia 27 de fevereiro de 1876, é publicado o anúncio de fuga de três escravos criolos e três pardos de um mesmo proprietário.

Fugirao

Três pardos, sendo um espigado, alto e os outros dous de altura regular, um sendo um pouco mais baixo. [...] Também fugirao três crioulos, sendo um de idade de 25 annos pouco mais ou menos, e os

⁴³ Schwarcz, (1987, p. 138) fala que havia fugas em família : “[...] Muitas, como dizíamos, davam-se entre famílias, já que fugiam constantemente: maridos e mulheres, mães e filhos, irmãos e irmãs e mesmo familias inteiras.”

outros dous, tendo um de idade 13 annos, outro 14, os três pardos chamao-se o mais alto Luiz, e o mais baixo Manoel, o terceiro Theophilo; os três crioulos, o maior Joaquim, o baixo Generoso, e o menor Bento.

Nenhum deles tem barba, são pertencentes a José Manoel Delgado, morador no distrito do Espírito Santo, no Mar de Hispanha, quem os levar a seu senhor ou a João Evangelista da Silva Gomes no Juiz de Fora receberá 100\$000 de gratificação.

Estamos diante de um fato que Schwarcz constatou nas suas pesquisas de jornais do mesmo período. É o conceito utilizado na época para denominar um menor que se evadia: “moleque fugido”. No anúncio citado acima, são citados dois jovens, um tendo 13 e outro 14 anos. Segundo Schwarcz “os moleques” eram geralmente descritos pelos seus senhores como *“pessoas vivas e espertas, revelando a existência de uma relação mais amena e de um tratamento melhor”*. (Schwarcz, 1987, p. 141). No anúncio citado acima, o proprietário não tece nenhum comentário positivo ou negativo sobre os dois jovens. Simplesmente os inclui na lista dos fugitivos. Provavelmente eram cria da casa, tendo nascido na família.

No dia 12 de marco de 1876, o jornal publica a fuga coletiva de três escravos. Detalhe interessante é que um dos fugitivos sabe ler e escrever. E ambos possuem defeitos físicos causados pela violência da escravidão.

Fugirao os escravos seguintes: Norberto, calvo, alto, cheio de corpo, e um dos dedos mínimos machucado, sem barba, puxa um pouco de uma perna, andando ligeiro.

Braz, pardo, cabelo corrido, sem barba, sabe ler, altura regular, cheio de corpo.

Casimiro, preto, sem barba, nariz chato com signal de ter sido machucado a tempos, altura regular, cheio de corpo; levarao malha de couro de fórmula de sacco.

Estes escravos pertencem a João Domingos dos Santos, morador em Sant'Anna do Deserto, onde se gratificará bem quem os levar à presença de seu senhor.

Transcrevo, em seguida, as notícias que mostram a fuga de grupos maiores de escravos. Em 13 de fevereiro de 1881, o jornal “O Pharol” publicou o anúncio da fuga de quatro escravos:

400\$000

Santa Anna do Deserto – Estação do Socego.

Fugirao da fazenda de José Evangelista de Almeida, município de Juiz de Fora, no dia 9 de novembro, os escravos seguintes:

Mariano, natural de Montes Claros, estatura regular, pouca barba, quase nenhuma, cor fula, com falta de dentes na frente no queixo superior, pés grandes e chatos, e com os dedos grandes envargados para dentro, idade de 28 annos mais ou menos, com signal de uma ferida em um dos pés, no tornozello, do lado de dentro.

Manoel, de cor preta, estatura regular, bonita figura, idade 22 annos pouco mais ou menos, com falta de dentes no queixo superior, e quando conversa mostra mais ou menos os dentes e torna-se quase risonho quando falla, e tem orelhas um pouco grandes e descidas.

Anastásio, cor preta, idade 28 annos mais ou menos, estatura regular, cheio de corpo, muito reforçado, quando conversa torna-se agradável, e tem o rosto e cabeça grande, e os pés um pouco chatos; não tem barba.

Martinho, 40 annos mais ou menos, estatura baixa, cor preta, barbado, porém é fácio que tenha cortado a barba, pois tem por costume quando foge, figura feia, mal encarado, pouca falla, falta de dentes na frente.

Quem os apprehender e levar em casa de seu senhor na estação do Socego, ou na cadeia do Juiz de Fora, será gratificado com a quantia de 100\$000 por cada um.

Na opinião de Guimarães, as fugas tinham um sentido econômico. Como o escravo era considerado muito importante na produção do senhor, sua evasão era motivo de perda para o seu proprietário. O escravo era consciente disso. A fuga era sentida como perda, pois, através dela “... o senhor perde a posse do

escravo, embora mantenha, do ponto de vista jurídico, a sua propriedade, pois, ao ser capturado um fugitivo, seu dono poderia reavê-lo, desde que cumprisse determinadas formalidades". (GUIMARÃES, 1988, p.25).

A evasão, segundo Guimarães, tem um limite elástico, que é determinado pelo tempo em que o cativo vai viver em condição de fugitivo. “A recaptura pode se dar alguns dias ou vários anos após a fuga.” (GUIMARÃES, 1988, p.25).

No século XVIII, a economia mineira sofria grandes prejuízos causados pelas fugas. Eram mesmo comparadas a mortes e doenças. As pessoas reclamavam os prejuízos que a evasão de seus escravos causava. O senhor Clemente Simões da Cunha escrevia, no dia 5 de novembro de 1768, ao tenente-coronel José Luiz Sayão para comunicar a consternação dos moradores de Paracatu pelo fato de seus escravos estarem fugindo e de não terem capitães-do-mato para capturar os fugitivos. (GUIMARÃES, 1988, p. 28).

Os prejuízos causados pelas fugas eram sentidos pelos senhores, pois retirava deles o excedente da produção. O escravo escondido na mata não produz e, com isso, a margem de lucro diminui:

Infelizmente não se pode fazer um cálculo da percentagem de mercadoria escrava que não rendia aos seus senhores por se encontrar nas matas. Tal cálculo demonstraria como, durante todo o transcurso da escravidão, o quilombola diminuía a margem de lucro que o sistema escravocrata proporcionava à classe senhorial. (MOURA, 1972, apud MAGNO, 1989, p. 29).

No século XVIII, as fugas em Minas Gerais eram tantas que os senhores já não tinham mais controle sobre seus escravos. Para conter as fugas, leis eram homologadas, a fim de atribuir maiores poderes às autoridades locais. Em 1714, num bando de 22 de março, D. Braz Balthazar determina que, a partir daquela data:

[...] nenhuma pessoa de qualquer qualidade que seja possa mandar escravo algum em distância de mais de meia légua das vilas, arraiais ou roças em que assistirem, sem escrito que levará datado dia em que os mandarem, declarando-se a paragem onde forem, para que, passando adiante, possam ser apanhados e trazidos à cadeia onde seus senhores deveriam pagar a toceradia para reavê-los. (GUIMARÃES, 1988, p. 30).

A fuga impossibilitava aos senhores de receberem os excedentes do trabalho escravo e, à Coroa, de receber os seus lucros advindos dos “impostos diversos”. Os senhores e as autoridades da época eram conscientes de que todo escravo era um fugitivo em potencial até que não se provasse o contrário. O medo da perda de um “objeto” de produção leva os senhores a investirem muito no aparato de vigilância e de pressão física e psicológica. O medo era uma constante nessa sociedade. Apesar disso, o escravo tinha consciência de que o seu corpo era importante para fazer mover a máquina do sistema escravista. Fazer com que o senhor deixasse de explorá-lo, mesmo que por pouco tempo, já punha em xeque o sistema de produção escravista. É como assinala Guimarães (1988, p. 36):

Com a fuga, o escravo negava a objetivação do trabalho excedente, impedindo sua realização. Negava ainda, colocando em xeque, a eficácia dos mecanismos de repressão e condicionamento criados para impedi-lo de fugir, ao mesmo tempo em que justificava e possibilitava a situação de mecanismos variados para reprimi-lo enquanto fugitivo.

As fugas eram um mal necessário para o sistema, pois era como que uma válvula de escape no momento em que o conflito pudesse tomar uma maior dimensão. Segundo Reis e Silva (1989, p. 63), a fuga é um gesto realizado pelo escravo quando ele se encontra nos limites da dominação. É justamente o ato que marca os limites até onde o cativo pode suportar o peso da escravidão. Esses autores falam de dois tipos de fugas: as fugas reivindicatórias e as de rompimento. As primeiras têm como um de seus objetivos o rompimento radical com o sistema escravista, mas os perigos eram muito maiores nesse tipo de resistência. O segundo tipo de fuga era uma espécie de “greve”, que tinha como objetivo a melhoria de trabalho e qualidade de vida. Incluía-se aí até mesmo questões sentimentais.

Geralmente as fugas reivindicatórias tinham uma duração mais curta. Às vezes, o escravo dava uma escapada de um ou dois dias, um final de semana, e depois voltava para casa. Alguns escravos já estavam acostumados a fazer esse tipo de fuga. Diante dessa constatação, antes de começar as buscas, o administrador esperava até três dias. Reis e Silva chamam esses tipos de escravo, de fugas regulares, de “fujões costumazes”. Os franceses chamam esse tipo de evasão de *petit marronage*.

Os pequenos fujões não ficam muito tempo fora: voltam depois de alguns dias, por suas próprias pernas. Os motivos dessas fugas curtas podem ser uma punição injusta e a expectativa de esfriar a cabeça de um proprietário nervoso, antes que o castigo pudesse acontecer. Para Reis e Silva (1989, p.

65) *“tais fugas, por toda parte, mapeavam os limites da submissão”*. Esse tipo de “fugitivo costumaz” estava presente em todas as fazendas. As fugas ocorridas por problemas sentimentais estavam geralmente ligadas à questão de *“laços afetivos rompidos”*, como, por exemplo: *“pela venda de pais, esposas e filhos. Sujeitos a toda sorte de transação comercial”*. Segundo os autores, *“...a mudança de senhor era, como podemos imaginar, um dos momentos mais dramáticos na vida de um escravo, quando tudo precisava ser negociado, às vezes, sob condições muito difíceis”*. (REIS e SILVA, 1989, p. 66).

As fugas que tinham como objetivo o rompimento e insurreição visavam sempre a “liberdade definitiva” ou o rompimento definitivo com o sistema. Devido a todo o aparato montado contra a fuga, esse tipo de evasão não era tão fácil e o *“grande obstáculo da fuga era a própria sociedade escravista, sua forma de ser e de estar, sua percepção da realidade, seus valores [...]”*. É o que Reis e Silva (1989, p.66) chamam de *“paradigma ideológico colonial”*.

O cativo, dependendo das variações, de ser ele africano recém-chegado, crioulo ou mulato, que já era acostumado ao clima e conhecia o seu espaço físico, tinha claro o que seria o limite da dominação aceitável. Quando o escravo tinha a soma suficiente de dinheiro para comprar sua alforria e esta lhe era negada pelo patrão, era motivo de conflito. Quando o senhor invadia a terra em que os cativos cultivavam suas hortas aos domingos, era a quebra da chamada brecha camponesa: também isso provocava conflitos. As quebras de costume normalmente aceito anteriormente também ocasionavam mal-estar

entre as partes. Para Reis e Silva (1989, p. 70), esses conflitos não se limitavam somente a senhores e escravos, mas também aos “*protagonistas inimigos na luta pela sobrevivência: crioulos versus africanos, forros versus escravos, negros versus mestiços*”. Eram rixas que existiam na segmentada sociedade escravista. Essas diferenças eram difíceis de apagar.

Como podemos ver, a sociedade escravista e o mundo escravo eram muito complexos. Não é possível estudá-los somente pela ótica do opressor versus oprimido. As forças se cruzam e, às vezes, se completam. As fugas acontecem nesse mundo complexo, tomando estratégias e negociações distintas nos diferentes espaços físicos do País, onde o escravo atuava, e também nas diferentes comunidades de cativos, dependendo de sua composição cultural. As fugas individuais ou coletivas vão acontecer nesse contexto. E quando o escravo escapa, no objetivo de buscar a liberdade, ele vai procurar algum quilombo que já era de seu conhecimento para buscar refúgio e acolhida, tema do nosso próximo item.

2.3 Quilombos no Brasil

Nosso objetivo neste capítulo é fazer uma reflexão sobre quilombos no Brasil, partindo de uma visão geral de observações já feitas por autores que se debruçaram sobre este tema, para nos situarmos mais especificamente na formação de quilombos em Minas Gerais, abrindo pistas para uma compreensão dos remanescentes da comunidade da Colônia do Paiol, no

município de Bias Fortes, Minas Gerais, pequena cidade situada na Zona da Mata mineira, onde realizei minha pesquisa de campo.

Sobre quilombos brasileiros existe um vasto material. É longa a lista de pesquisadores que se interessaram pelo assunto. No final do século XVII, os cronistas coloniais já chamavam a atenção para o crescimento e a resistência dos quilombos e para a dificuldade de erradicá-los. Nessa época, o Quilombo dos Palmares já resistia com força. Vamos encontrar, no século XX, os sistemáticos estudos de Nina Rodrigues (1940), Artur Ramos (1935), Roger Bastide (1974), Kabengele Munanga (1995-1996), Clóvis Moura (1959), Décio Freitas (1984), Emília Viotti da Costa (1966), João J. Reis & Flávio Gomes (1996), Flávio Gomes (1995).

Sobre quilombos em Minas Gerais, existem vários trabalhos, especialmente os de Waldemar de Almeida Barbosa (1972), Carlos Magno Guimarães (1988), Laura de Mello e Souza (1996), Donald Ramos (1996), Campolina e Andrade (1988), Flavio dos Santos Gomes (1996)

Em todos os países onde reinou a escravidão, o negro buscou a todo preço a sua liberdade. Sobre essa constante busca, assim escreve Reis e Gomes (1996, p. 9):

Onde houve escravidão houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sobre a ameaça do chicote, o escravo negociava espaço de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações [...] rebelava-se individual ou coletivamente.

Mas as fugas individuais ou em grupos foram a forma mais típica de resistência que se pode caracterizar. A formação de comunidades nas florestas, longe do domínio de seus senhores, faz surgir, a partir daí, os quilombos. Outros procuravam se diluir na massa de homens livres nas cidades, onde pessoas de diversos segmentos sociais circulavam num mesmo espaço. Este tipo de fuga era possível, apesar do grande controle social que havia também nas cidades.

Reis e Gomes (1996, p. 10) são da opinião de que a fuga levava à formação de comunidades de escravos e vadios. Esse fato social foi uma constante no período colonial, enquanto a escravidão teve seu clímax. Essas comunidades tinham nomes diferentes, dependendo de sua localização. Na América espanhola, eram denominados *palengues*, *cumbres*. Na inglesa *maroons*. Na francesa *grand marronage* (para diferenciar de *petit marronage*, a fuga individual, em geral temporária). No Brasil, esses grupos eram chamados de *quilombos*, ou *mocambos* e seus membros eram conhecidos como *quilombolas*, *calhambolas* ou *mocambeiros*.

Gomes (1995, p. 17) ainda diz que os estudos sobre fugas de escravos e formação de comunidades de quilombolas, como marca significativa da luta escrava, tem avançado muito nos últimos anos, nas regiões escravistas do Sul dos Estados Unidos e do Caribe. No Brasil, Palmares é o quilombo mais ressaltado por causa de sua longa duração e grandiosidade. Este quilombo aparece na historiografia brasileira como o único paradigma de resistência do

escravo contra o sistema que o violentava. Os outros quilombos foram estudados, de uma maneira geral, como sendo um fenômeno uniforme, repetitivo, aparentemente sem um enfoque político próprio. A historiografia sobre a escravidão ficou por muito tempo procurando saber se a escravidão no Brasil foi boa ou má, devido à idéia de que vigorava um sistema paternalista na relação entre senhor e escravo.

Nas décadas de sessenta e setenta, começa no Brasil a desconstrução da idéia de que a escravidão era branda. O quilombo passa a ser visto como símbolo de resistência do negro contra a escravidão, especialmente com a obra de Abdias do Nascimento, *O quilombismo*. Para o autor, o conceito de quilombismo quer definir o novo papel político que o termo histórico de quilombo deveria receber. Segundo Abdias, o conceito se refere a toda forma de resistência do negro, seja ela física ou cultural. Tenha essa resistência se manifestado em fugas coletivas ou individuais⁴⁴.

Até a década de oitenta, o paradigma da resistência negra foi o Quilombo de Palmares. Segundo o historiador Décio Freitas (1990, p. 15), Palmares tem suas origens no final do século XVI quando, num engenho localizado no extremo sul da capitania de Pernambuco, um grupo de escravos,

⁴⁴ José Mauricio Arruti, em "O quilombismo" - territórios negros, publicado em *Koinonia* faz uma resenha do livro *Quilombismo*, de Abdias Nascimento. Busca definir o novo papel político do quilombo. Para ele, "[...]quilombismo é toda forma de resistência física e cultural da população negra, tenha ela sido criada na forma de grupos fugidos para o interior das matas na época da escravidão ou, em um sentido bastante ampliado, na forma de todo e qualquer grupo tolerado pela ordem dominante, em função de suas declaradas finalidades religiosas, recreativas, beneficentes, esportivas etc. Todos esse grupos teriam uma importante função social para a

revoltados pela opressão, atacou e dominou, com foices e paus, os seus senhores e feitores. Após o ataque, tomaram a resolução de se refugiarem numa região conhecida pelo nome de Palmares.

Palmares era uma zona que ainda não tinha sido explorada pelos colonizadores. O lugar era tenebroso e não se tinha conhecimento de que alguém tivesse morado lá. Nesse tempo, a Capitania de Pernambuco era pouco habitada e tudo o mais era terra desconhecida, especialmente a chamada de Terras Altas de Palmares. Estas eram uma imensa selva virgem que tinha seu início na parte superior do Rio São Francisco e terminava no Sertão do Cabo de Santo Agostinho. O nome da região tem origem na grande quantidade de palmeiras ali existentes. Um documento do século XVII descreve o sistema ecológico de Palmares:

Um sítio naturalmente áspero, montanhoso e agreste, com tal espessura e confusão de ramos, que em muitas partes é impenetrável a toda luz, a diversidade de espinhos e árvores rasteiras serve para impedir os passos e intrincar os troncos. (FREITAS, 1999, p. 16).

Além disso, era de conhecimento dos moradores de Pernambuco que naquela região habitava uma grande quantidade de animais selvagens: chacais, onças, cobras venenosas e mosquitos. “*O clima era versátil, oscilava entre frios rigorosos e estiagens implacáveis*” (Freitas, 1999, p. 16). Por essas razões, os autóctones daquela região tinham medo de se aproximar desse local.

comunidade negra em geral, já que sustentariam a continuidade da tradição africana como verdadeiros focos de regência física e cultural [...]”

Depois de muito trabalho e, certamente, perda de vidas, os escravos edificaram suas cabanas cobertas de palhas no topo da serra. Segundo a tradição, o grupo inicial de escravos rebeldes era de quarenta pessoas. Pode ser que, devido às condições da fuga e do duro trabalho para desbravar a floresta, alguns tenham perdido suas vidas. Esse grupo construiu as bases para a futura República de Palmares, que resistiu a diversas tentativas de destruição por parte do exército da Coroa, o que, de fato, só veio a acontecer no final do século XVIII.

Clóvis Moura situa a fundação de Palmares durante a ocupação holandesa na região. Os escravos de Pernambuco começaram a fugir do cativeiro por causa da mutabilidade de seus senhores. As fugas eram feitas em pequenos bandos, como o de negros da Guiné que fundou Palmares. Eles se aproveitaram da fertilidade da terra, abundância de caça e madeira, da facilidade de água e do lugar estratégico para se defenderem dos ataques dos senhores (MOURA, 1988, p. 205).

Edson Carneiro (1964, p.28) é da opinião de que os escravos que fugiram para Palmares são provenientes da grande concentração de cativos envolvidos nas plantações de cana do Nordeste, especialmente na Capitania de Pernambuco. Sobre a gene da Comunidade de Palmares cita o autor: “A primeira grande concentração de escravos se fez em torno dos canaviais do Nordeste, e especialmente da capitania de Pernambuco. Ora, o quilombo dos Palmares, segundo investigações mais recentes, já existia em começos do Século XVII, sabendo-se que o Governador Diogo Botelho tratou de aprestar

uma expedição, comandada por Bartolomeu Bezerra, para eliminá-lo. Já nessa ocasião (1602-1608) a economia açucareira estava em franca decadência”.

Palmares ainda é o maior referencial simbólico da luta do escravo negro contra o regime escravista. Esse conceito se espalhou pelo País e tornou-se quase que a única denominação para o espaço de liberdade onde viviam os negros que conseguiam se manter fora do sistema, por certo tempo, ou mesmo por toda a vida. Na língua *kikongo*, idioma falado na região de Bandundu e Baixo-Zaire, no Congo e na região Norte de Angola, África, a palavra quilombo ou *kilombó* significa alojamento, albergue, hotelaria, caverna, grupo ou exército (SWARTENBROECKX, 1973. p. 167).

O antropólogo Kabengele Munanga confirma que esta palavra é de origem africana. E indicando os grupos onde este conceito teve origem, vai dizer que, seguramente, a palavra é de origem bantu (quilombo). Aportuguesada, tornou-se quilombo. O significado de quilombo no Brasil está ligado a grupos desse povo bantu que foram trazidos para serem escravizados neste País. São os lunda, ovimbundo, mbundu, kongo, mbagala, povos cujos territórios se situam entre Angola e Zaire, atual República Democrática do Congo. (MUNANGA, 1995/1996, p. 58). A história do quilombo envolve povos de tradições diferentes de Angola e da República Democrática do Congo. A palavra quilombo significa uma associação de homens guerreiros,

aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do ambiente protegido de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas dos inimigos. (MUNANGA, 1995/1996, p. 60).

Para Munanga, os *yaga* ou *imbangala* tiveram um papel fundamental na formação do quilombo amadurecido. Desde suas origens, as migrações e mestiçagens biológicas e culturais caracterizaram os povos da floresta equatorial africana, de onde provavelmente veio o modelo de quilombo para o Brasil. (MUNANGA, 1995/1996, p. 58).

Reis e Gomes (1996, p. 12) estão de acordo com Kabengele Munanga de que os quilombos eram um lugar de mestiçagens biológicas e culturais, quando afirmam que as comunidades foram um espaço para a recriação de uma sociedade afro-brasileira que havia começado nas senzalas. Para a formação dessa nova sociedade, certamente contribuíram instituições e visões de mundo trazidas da África pelos seus nativos. As trocas culturais e simbólicas, as alianças entre grupos sociais foram sendo feitas pelos africanos durante o período da escravidão, no espaço quilombola e mesmo nas senzalas. Incluíram africanos de origens diversas, os negros nascidos no Brasil e índios. Esse processo se deu em toda parte, seguindo ritmos diversos e criando combinações que variavam em todo o território brasileiro durante a escravidão. Iniciaram um processo de construção e relações sociais, mantiveram certos aspectos de suas origens africanas, africanizavam o novo mundo, e recriaram aqui o que traziam consigo da velha África.

No período escravocrata, as definições de quilombo variavam de acordo com a região do País e do período histórico em que estes se

encontravam. A mesma realidade de agrupamento de negros chamou-se mocambos, quilombos, caiambolas, etc. Segundo Andrade e Treccani⁴⁵ a noção classicamente aceita desses agrupamentos de negros fugitivos é a que remonta a uma definição feita pelo Rei de Portugal, em lei de 2 de dezembro de 1740, que define quilombo como *“toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”*.

Schwarcz (1996, p. 25) diz que a criação da lei que definia um quilombo não pôs fim a muitos agrupamentos de negros desse tipo, ou até mesmo com menor número de pessoas, durante o período da escravidão no Brasil. Os fugitivos se estabeleciam nas matas e nos lugares mais distantes, de difícil acesso. Mesmo estando à margem, esses grupos de negros reunidos em quilombos não viviam isolados. Mantinham relações ambíguas com a sociedade: *“por vezes criavam alianças e comercializavam de maneira bastante formalizada, às vezes se negavam a qualquer tipo de acordo”*. (SCHWARCZ, 1996, p.25).

Funari tenta provar esse não isolamento dos quilombos, tendo como paradigma o Quilombo de Palmares. Nas pesquisas arqueológicas feitas no território onde existiu essa república, foram encontrados objetos produzidos

³⁹ Andrade, Lucia e Treccani, Girolamo. “Remanescentes de quilombos: Terras de quilombos.” p. 4;
<[site:www.google.com.br/search?q=1%c3%BAcia+andrade+%26+girolamo+treccani&btnG=Pesquisar&hl=pt&ie=UTF-8](http://www.google.com.br/search?q=1%c3%BAcia+andrade+%26+girolamo+treccani&btnG=Pesquisar&hl=pt&ie=UTF-8)> Acesso em; 26 set. 2004

em outras culturas, como, por exemplo, porcelanas européias e cerâmicas produzidas *in loco* com influência indígena. Funari é da opinião de que o mundo de Palmares não era isolado. Foi a sua relação com o exterior que garantiu a sua sobrevivência.

É difícil imaginar a vida dos quilombolas sem o apoio de algum grupo do exterior, no caso, urbano, os mocambos necessitavam do contato com as plantações para obter alguns elementos fundamentais para a sua sobrevivência. Em princípio, estes contatos resumiam-se, essencialmente, a intercâmbios. Os quilombolas obtinham mel e outros frutos da terra e aproximavam-se das fazendas para trocá-los e vendê-los, com o que adquiriram objetos de metal, pontas de lanças e armas de fogo e pólvora. Para levar a cabo essas transações, deviam contar com aliados que não os denunciassem às autoridades, tanto os espanhóis como afro-americanos. (FUNARI, 1996, p. 145).

Sem esses apoios e essas relações seria muito difícil pensar na manutenção dos quilombos, uma vez que no período colonial, foram tomadas medidas rigorosas, punitivas, que tinham como fim o controle das fugas e a preservação da ordem escravista. A pressão da sociedade e do estado para a extinção desses redutos era constante. Os encarregados de perseguir os quilombolas eram os capitães-do-mato ou homens-do-mato. Esses oficiais recebiam elevadas tomadias e eram controlados pelo governo da Capitania. A sua área de atuação era prescrita pela Comarca a que pertenciam. Quando não cumpriam a missão a eles determinada, eram punidos e corriam o risco de até mesmo perder a patente. O sistema estimulava os negros forros a controlarem outros negros. Fazia deles capitães-do-mato. Seduzidos pela idéia de liberdade e privilégios, vigiavam os seus companheiros e defendiam os interesses do senhor (CAMPOLINA; MELO; ANDRADE, 1988, p. 36).

Durante a Colônia, nos espaços habitados, especialmente nos lugares onde se desenvolveu a pecuária, as grandes plantações de cana-de-açúcar, café ou algodão, nas minerações, nas charqueadas, ali está o escravo gerando riquezas. Onde houve escravidão, houve também fugas e formação de quilombos. É como nos lembra Lara (1996, p. 81), citando Perdigão Malheiro: *“a fuga é inerente à escravidão”*. O escravo que fugia provocava perda na produção: por isto o sistema tudo fazia para recuperá-lo, para que o sistema não fosse afetado.

No Brasil Colonial, havia uma relação entre a posse de terras e o possuir um certo número de escravos. Como afirma Laura de Mello e Souza (1996, p. 193): *“sem escravos, não se concediam sesmarias aos requerentes, pois não teriam como comprovar sua capacidade em cultivá-las...”*. O escravo era dinheiro vivo, sem ele nada se podia fazer. No caso de Minas Gerais, no período do ouro, exigia-se também um certo número de escravos para se apresentasse para receber datas, a fim de explorar o ouro. Sobre essa questão, Costa (1982, p.3) diz que:

[...] a legislação discriminava de início os que possuíam de 12 escravos para cima, dando-lhes direito a uma data inteira; aqueles cujos escravos se contavam em menor número, caberiam duas braças e meia por escravo (...). nas partes de sobejo faziam-se novas distribuições, sempre na base prevista de duas braças e meia por escravo, atendidos primeiramente os mineradores de 12 escravos para cima.

Sabe-se que, nos lugares onde a concentração de escravos era grande, freqüentes também foram as fugas e a formação de quilombos. Nestas

regiões, a relação do negro escravo com o negro aquilombado era muito grande e necessária. Nesse sentido Moura (1988, p.103) vai dizer que entre quilombo e escravidão havia uma espécie de dialética. O escravo, resistindo à escravidão, vai fugir e formar quilombos, pequenos ou grandes, de vida longa ou precária. Em qualquer parte do Brasil onde havia a escravidão, lá estava o quilombo como alternativa de resgate do negro do regime servil. “[...] O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse.”

Para Moura, o quilombo não era simples manifestação utópica:

Ele surpreende pela capacidade de organização, pela resistência que oferece: destruído parcialmente dezenas de vezes e novamente aparecendo, em outros locais, plantando a sua roça, construindo suas casas, reorganizando a sua vida social e estabelecendo novos sistemas de defesa. (MOURA, 1988, p. 103).

Para o autor, o quilombo não era algo acidental, mas, pelo contrário, era algo quase que orgânico na sociedade escravista. Uma forma de combate contra o sistema. Ele era um espaço necessário na sociedade escravista, pois era o lugar que recebia pessoas que necessitavam “conviver com semelhantes para sobreviver”. Por sua vez, Mattoso (1988, p.158) vai dizer que o quilombo é um “esconderijo de escravos fugidos”. Ele não pode ser confundido com os movimentos insurrecionais organizados contra o sistema dominante. Não é esse o objetivo do quilombo. Ele quer paz, quer viver em paz. Só recorre à violência para se defender quando é atacado para ser destruído pela polícia ou por expedição organizada pelo Estado. Ao que toca à posição dos quilombos, Moura (1988, p. 104) tem a mesma posição de Mattoso, ao distinguir quilombo

de guerrilha. Segundo ele, *“a guerrilha era extremamente móvel. Por isso pouco numerosa. Atacava as estradas, roubando mantimentos e objetos que os quilombos não produziam”*. Apesar de mais raras, as guerrilhas organizadas não deixaram de existir durante o período da escravidão.

Segundo Pinsky, autores como Clóvis Moura (1981) e Décio Freitas (1990) têm estudado essas revoltas dos escravos dando a elas a conotação de rebeliões organizadas, como a Balaiada, que ocorreu em 1838, no Maranhão e no Piauí. Durante três anos, os escravos revoltados resistiram às tropas do governo. Em 1808-1809, houve na Bahia a Revolta dos Negros Muçulmanos, que deu muito trabalho para as autoridades da época. Em 1813, negros do grupo de Manoel Inácio da Cunha se revoltaram e atacaram todos os colonos que entravam pelas ruas. Em 1835, dezenas de negros revoltados ocuparam por horas as ruas e edifícios públicos de Salvador (PINSKY, 2000. P. 92).

Mattoso (1988, p. 163) é da opinião de que as revoltas que sacudiram a Bahia, entre 1807 e 1835, no início da Independência do Brasil, ou seja, a descolonização e a formação do estado nacional, forjaram duas espécies de tensões: a primeira, gerada pela classe servil e, a segunda, pela população civil. Na realidade, os interesses do grupo dominante se chocavam com os interesses dos mais pobres. De acordo com a autora, os gestos de rebeldia não eram gratuitos, fossem eles praticados por negros ou brancos. Eles tinham os

seus interesses e eram resultados de uma situação política e econômica instável.⁴⁶

Na realidade, não se pode estabelecer uma separação rígida entre quilombo e rebeliões. Mattoso (1988, p. 158) diz que quilombos e mocambos são uma constante no cenário do Brasil escravista desde o século XVI. A autora pergunta o que é o quilombo, afinal: *“Reação contra o sistema escravista? Retorno à prática da vida africana ao largo da dominação dos senhores? Protesto contra as condições impostas aos escravos, mais do que contra o próprio sistema, espaço livre para a celebração religiosa?”*. A resposta é que o quilombo é tudo isso:

Eles surgem da própria estabilidade do regime escravista, do trabalho organizado sem qualquer fantasia, da severidade rígida, das injustiças e maltratos. Representam uma solução a todos os problemas de inadaptação do escravo aturdido entre a comunidade branca e o grupo negro. Brotam repentinamente, mas com a força do número, numa sociedade de maioria negra e de organização política totalmente incapaz de impedir esse tipo de concentração marginal.

O quilombo nasce espontaneamente e pode congrega num mesmo espaço os crioulos, escravos e livres; índios; livres e forros. Neste espaço, são freqüentes os fora da lei: desertores, ladrões, assassinos. A população é variada. Para se protegerem, os quilombos, geralmente, estão localizados em áreas de difícil acesso, em terrenos íngremes, longe da cidade, apesar de existirem também os chamados quilombos urbanos. Os chamados quilombos

⁴⁶ Kátia Mattoso de Queiroz (1988) cita nas páginas 164 a 166 uma série de rebeliões escravas, todas elas ocorridas na Bahia. Também a obra de Clóvis Moura, *Rebeliões da senzala*, de 1981, oferece uma rica descrição das condições das lutas dos escravos no interior da

históricos seguem essa lógica quanto à sua localização: longe das cidades, das estradas e plantações. É o caso de Palmares, na Serra da Barriga, em Pernambuco, instalado no século XVII; Mocambo do Pará, instalado por volta de 1820, nas florestas do Rio Trombetas; o Quilombo baiano Cabula, que foi destruído no começo do século XIX, situado nas colinas ao norte de Salvador; o Quilombo do Ambrósio, em Minas Gerais, no final do século XVII. A lista dos quilombos históricos, espalhados pelo Brasil, é grande. Essas comunidades, de acordo com Freitas (1983, p. 63), podiam ser classificadas em sete tipos, segundo a forma de sua subsistência:

- *Quilombos agrícolas*. Prevaleram em todo o Brasil.
- *Quilombos extrativistas*. Mais comuns na Amazônia, onde os refugiados viviam das drogas do sertão.
- *Quilombos mercantis*. Também próprio da Amazônia; adquiriam drogas diretamente dos povos indígenas, para negociar estas com os regatões.
- *Quilombos mineradores*. Próprios das regiões de Minas Gerais, Bahia, Goiás e Mato Grosso. Viviam da extração de ouro e pedras preciosas.

- *Quilombos pastoris*. Próprios do Rio Grande do Sul. Viviam da criação do gado nas campanhas ainda não apropriadas pelos estrangeiros.
- *Quilombos de serviços*. Viviam de trabalho assalariado. Saíam dos quilombos suburbanos e iam trabalhar nos centros urbanos, fazendo-se passar por negros forros.
- *Quilombos predatórios*. Estes existiram um pouco por toda parte. Viviam dos saques praticados contra os brancos.

De acordo com Freitas, os quilombos eram, por excelência, agrícolas. Nas outras seis categorias de quilombos, a agricultura não estava ausente, ainda que tivesse um papel subsidiário. Em Minas Gerais, os quilombos tiveram um rosto peculiar. É o que vamos tentar refletir no próximo item.

2.4 Quilombos em Minas Gerais

O historiador Guimarães (1996, p.140) mostra que a forte presença do negro em Minas deve-se à atividade mineradora, que teve seu apogeu na primeira metade do século XVIII. A partir de 1750, começa a decadência do ouro em Minas Gerais. Devido à elasticidade da economia, que foi criada durante a mineração, a crise não provocou uma decadência generalizada na economia mineira. Além da mineração, desenvolveram-se, no interior do Estado, outras atividades como a agricultura, a pecuária, a produção de açúcar

e de rapadura, a tecelagem, a fabricação de aguardente. A sociedade que controlava tal economia era bem diversificada, constituída por brancos, negros, índios, mestiços. Aí estavam presentes as categorias sociais da época: livres, forros, escravos. Nesse contexto, as relações sociais podiam ser de consenso ou conflitivas.

Há indicadores de que, desde o início do século XVIII, a classe escrava em Minas nunca foi inferior a 30%. Em algumas regiões de Minas, a população livre era menor do que a população escrava. No século XVIII, o escravo crioulo ou africano constitui a modalidade básica da economia. Por isso, essa classe, além de se destacar pelo número, destaca-se também pela rebeldia. De acordo com Guimarães (1996, p. 141), os quilombos no século XVIII constituíram em Minas Gerais uma complexa reação contra a escravidão. Em todo o Estado, onde quer que a escravidão tenha se implantado, encontram-se comunidades formadas por escravos fugidos, os quilombolas. O autor pesquisou nos documentos do Arquivo Público Mineiro informações relativas a quilombos no período de 1710 a 1798: são, aproximadamente, 127 comunidades (CAMPOLINA; MELO; ANDRADE, 1988. p. 35).

A grande quantidade de quilombos em Minas Gerais causava desgastes nas autoridades locais e no sistema escravista como um todo, pois, apesar das duras medidas que eram tomadas, os escravos continuavam a fugir e a fundar novos núcleos. Isso punha em cheque a eficácia do aparato jurídico-ideológico, que foi criado para prevenir fugas e punir os fugitivos. Por outro

lado, essa situação deixava a população e as autoridades com medo constante, pois os ataques contínuos dos quilombolas causavam insegurança em toda a população.

Por isso, fazia-se necessário que se aumentasse o número de capitães-do-mato para conter a onda de assaltos praticados pelos quilombolas nas fazendas e cidades de Minas. Segundo Lara (1996. p. 96), em 1741, o governo ultramarino expandiu uma provisão régia, atendendo aos pedidos da população de Vila Rica, para que se aumentasse o número de capitães-do-mato. Dizia a provisão que o número deveria ser *“proporcionado à necessidade em cada freguesia das Minas Gerais”*. Muitas vezes, as Câmaras não tinham recursos para o pagamento dos capitães-do-mato ou para organizar uma expedição bélica para combater os quilombos. Por essa razão, a provisão ordenava a Gomes Freire de Andrada, então governador, que:

[...] quando as Câmaras não tivessem recursos suficientes para acudir aos quilombos, mandasse coletar até trezentas oitavas de ouro entre todos os moradores num raio de 12 léguas da região ‘infestada’ pelos ‘calhambolas’, a fim de custear as despesas necessárias para atalhar os ‘grandes e contínuos insultos, roubos, mortes que executavam os escravos fugidos’.

O documento determinava ainda *“[...] que se observasse o parágrafo terceiro do Regimento de 1724 [sic], pagando-se vinte oitavas de ouro por ‘negro de quilombo’ que fosse apreendido”*. Mas esclarecia que, por quilombo, devia entender-se *“toda habitação de negros fugidos que passe de cinco em parte despovoada, ainda que não tenha rancho e nem nela se ache pilões”* Já o regimento da Câmara de São Paulo, de 1733, dá uma outra definição de

quilombo. Segundo o documento, quilombo é o ajuntamento de “*mais de quatro escravos vindos em matos para viver neles e fazerem roubos e homicídios*”. O documento estipula ainda a diferença entre quilombos próximos às cidades e aqueles afastados. Percebe-se aí que a compreensão do que seja um quilombo depende do tempo e do espaço onde o grupo de escravo está situado e o tipo de ameaça que esta comunidade de escravos representa para a população livre.

Guimarães (1988, p. 39) nos lembra que, na realidade, a questão de definir o que é quilombo era um problema mais de ordem qualitativa que quantitativa e dependia também da província a que esse indivíduo pertencia. Na verdade, predominava o aspecto qualitativo pelo fato de ser um espaço que abriga um tipo específico de indivíduo: “o escravo fugido”. Essa atitude era, na realidade, a negação da ordem estabelecida. O que pesa na definição, isto é, de um determinado espaço habitado por negros ser quilombo ou não é o fato de esse espaço ser ocupado por negros fugitivos. Nesse sentido, Magno vai dizer que:

[...] o que vai definir este ou aquele local enquanto quilombo é a existência, neles, do elemento vivo, dinâmico, ameaçador da ordem escravista, enfim, o escravo fugido. A condição de escravo fugido é o fundamento da existência do quilombo; daí o fato de não podermos ignorá-lo enquanto parte integrante do todo que é o quilombo. A importância do espaço físico só será definida se a ele se agregar o elemento humano na pessoa do quilombola.

Em Minas Gerais, apesar do medo que os quilombos causavam na população e certas reações que levavam à perseguição dessas comunidades negras, os quilombos, nesse contexto, como nos lembra Donald Ramos (1996,

p.165), “*não existiam isolados*”. Onde havia mineração, em geral, os escravos não fugiam para muito longe do centro urbano da mineração. Esses quilombos, geralmente, não eram tão grandes como, por exemplo, o Quilombo de Palmares ou o Quilombo do Campo Grande. Havia numerosos pequenos quilombos que eram um ponto de atração para os escravos que estavam descontentes. Devido a essa aproximação, os mineiros tinham que pensar constantemente nessas comunidades. Elas se tornaram como que uma válvula de escape. Isso pode explicar a ausência de rebelião armada numa sociedade dominada pelo medo, em que os escravos representavam uma parcela importante da população.

Sobre a questão da ausência de rebeliões em Minas Gerais, Libby e Paiva (2000, p.46) são da opinião de que o processo de mobilidade social dos mais humildes, ou seja, dos escravos, fazia com que pessoas desses grupos sociais pudessem chegar a posições de destaque, possuir riquezas, serem senhores de escravos, o que era símbolo de estatuto na época. Para esses dois autores,

[...] do ponto de vista do sistema escravista, essa mobilidade social contribuía, de maneira decisiva, para o alargamento de sua base de apoio entre os diversos seguimentos da sociedade. Os brancos eram a maioria entre os senhores, mas, em geral, foram a minoria da população em muitas regiões do Brasil, particularmente nas áreas rurais. Como freqüentemente os escravos superavam o número de pessoas livres, percebemos o quanto a flexibilidade era útil para a manutenção e reprodução do sistema escravista. Foi essa mobilidade, em muitos casos, que impediu o estouro de rebeliões escravas.

Os autores acima citados são da opinião de que a mobilidade econômica foi uma maneira de conter a revolta dos escravos contra o sistema

escravista organizado. Era sonho de todos conseguir uma boa porção de ouro ou encontrar uma grande pedra de diamante para conseguir sua liberdade e ascender economicamente. Nas Minas Gerais, em comparação com outras partes do Brasil, essa mobilidade econômica foi conseguida por um certo grupo de escravos, fato que pode ser constatado nos estudos de testamentos de mulheres forras feitos por Paiva (2000) e nos estudos feitos por Luna (1981) sobre escravos e senhores em Minas Gerais. Porém, a maioria dos escravos viveu do sonho: morreram sem nada conseguir.

Ramos (1996, p.166) considera que se pode ver o quilombo em Minas sob duas óticas diferentes: não há dúvida de que eles foram uma forma de rejeição da escravidão para muitos escravos; por outro lado, pode-se olhar os quilombos também não como uma rejeição sistemática da ordem escravista, mas como *“um vínculo para a fuga individual do cativo”*. Isto é, *“[...] apesar de os escravos individualmente rejeitarem o seu cativo, geralmente não trabalharam coletivamente para derrubar a instituição da escravidão”*. Por essa razão, o quilombo em Minas não ameaçou a sociedade luso-brasileira, mas colaborou com ela. Na zona mineradora de Minas Gerais, argumenta Ramos, os quilombos maiores e menores eram parte integral da sociedade colonial. Por isso, funcionavam em certo sentido como válvula de escape.

Num sistema tão fechado como o da escravidão do Brasil, era muito difícil, ou quase impossível, uma organização dos escravos a nível nacional, que tivesse como objetivo a derrubada do sistema escravista. Nesse contexto,

no dizer de Ramos (p. 174), só havia duas condições para o escravo: formar quilombos ou organizar rebeliões. Em Minas Gerais, os quilombos eram uma forma de o escravo dizer não ao sistema da escravidão e, por outro lado, eram uma maneira de se desacelerar conflitos maiores que pudessem pôr em cheque o sistema escravista. Os quilombos funcionavam como uma espécie de válvula de escape para o escravo que sonhava com a “liberdade”, mesmo se fosse apenas por alguns dias, meses, anos e, quem sabe, por toda a vida.

Amantino (1998, p.113) indica que os quilombos apareciam quando já não havia mais possibilidade de negociação:

O quilombo era, quase sempre, formado a partir do momento em que havia a ruptura nas relações entre senhores, feitores ou capatazes e escravos. O escravo que não conseguia negociar atenuantes à sua condição de cativo partia para uma solução mais radical, a fuga.

Os quilombolas rejeitavam o sistema social e cultural, mas grande parte deles vivia, em termos econômicos, como parte desse sistema, uma vez que muitos deles faziam comércio com a sociedade abrangente. Os quilombos eram tão numerosos, em Minas, que já eram parte da paisagem da província:

O quilombo era um aspecto comum da paisagem mineira e essa presença pode explicar a ausência de rebeliões escravas na zona de mineração durante a chamada Idade do Ouro. A rebelião representava em muitos casos um esforço para destruir o sistema, enquanto o quilombo era, pelo menos na superfície, apenas uma rejeição do sistema. O acesso fácil a quilombos muito próximos de centros mineradores favoreceria o recrutamento dos escravos mais descontentes com sua miséria e os líderes escravos mais preparados para organizar rebeliões. (RAMOS, 1996. p. 167)

Os quilombos não são grupos de negros isolados. Existe um elo entre eles e, mesmo entre os escravos das fazendas, os urbanos, os forros e os homens livres.

Sem essa rede de ligação, a manutenção desses grupos seria quase impossível. As trocas de bens simbólicos, as informações, se davam nessa interação que era, ao mesmo tempo, conflitiva. É como nos lembra Guimarães (1988 p. 40): “[...] *o que ocorre é uma interação entre os vários mecanismos de reprodução do quilombo, alguns dos quais se constituem em elos de sua ligação com o restante da sociedade, como foi o caso do banditismo e do comércio*”.

O mecanismo de reprodução dos quilombos não pode ser generalizado. Para Guimarães (1988 p. 40), esses mecanismos “*vão da agricultura à mineração, do banditismo ao comércio, e da reprodução biológica ao roubo e aliciamento de outros escravos*”. Mas esse mecanismo não era comum a todos os quilombos. Em cada comunidade havia a predominância de um ou de outro desses mecanismos, e isso faz com que cada quilombo seja específico com relação a outros quilombos e à sociedade abrangente.

Essas dinâmicas eram mais ou menos comuns em todos os quilombos do Brasil. Porém, cada região tem sua particularidade, conforme a economia que se pratica naquele local. De acordo com Guimarães (1996, p. 142), no caso de Minas Gerais, se “*por um lado, os quilombos são semelhantes, por outro, são diferentes*”. Eles são semelhantes enquanto espaço de liberdade construído por escravos fugidos, em grande parte; e são diferentes porque cada um tem sua história, sua estratégia de sobrevivência, o que dá a eles uma configuração histórico-cultural específica. Assim,

[...] *na área de extração do ouro e/ou diamantes, os quilombolas geralmente se dedicavam à mineração (logicamente clandestina) e*

com o produto dessa atividade obtinham de contrabandistas o que necessitavam, como pólvora, armas e alimentos. Já nas áreas onde não havia ocorrência mineral, como no sertão da Capitania, os quilombolas tiveram de se dedicar a outras atividades, como a agricultura e a caça. (GUIMARÃES, 1996, p. 142).

Este mesmo autor vai dizer ainda que os diversos tipos de ligações existentes entre os quilombolas e a sociedade se manifestavam através de:

- *Relações comerciais clandestinas com contrabandistas, taverneiros, negra de tabuleiro, fazendeiros.*
- *Ataques a viajantes, tropeiros, fazendas, periferias de vilas e aldeias.*
- *Uma rede de informações que começava dentro das senzalas e terminava dentro dos quilombos.*
- *Relações objetivas estabelecidas entre escravos, forros e quilombolas, visto que estes comumente freqüentavam as periferias dos centros urbanos ou as fazendas no meio rural. (GUIMARÃES, 1996, p. 142).*

Gomes (1996, p. 115), estudou seis plantas de mucambos mineiros, desenhadas, em 1769, pelo mestre de campo Inácio Correa de Pamplona, durante uma expedição, que tinha como fim a destruição de quilombos pelo sertão da Capitania de Minas Gerais, especialmente nas regiões de Campo Grande, Caieté e Paracatu; analisou também as práticas econômicas e mercantis desses quilombos. Os objetivos dessa expedição eram: “*desbravar novas terras, descobrir outras áreas para mineração e destruir mocambos*”. Segundo esse autor, nas plantas estudadas constatou, em termos de organização econômica, existirem nesses quilombos indicações de hortas, plantações de algodão, milho, mandioca. Pelo que tudo indica, os quilombolas desses mocambos se dedicavam à agricultura. Não se tem notícia se era somente agricultura de subsistência ou se os quilombolas produziam também

excedentes para a troca e venda com a população livre da redondeza. Nas mesmas plantas, encontra-se também a presença das casas dos pilões, do tear, do ferreiro e do curtume de couros. De acordo com Gomes, a economia desses quilombos era complexa:

[...] os quilombolas podiam manter algumas lavouras, fabricar farinha em seus 'pilões', utilizar teares para produzir suas próprias roupas, manejar forjas de ferreiro para fabricar utensílios e ferramentas e conseguir, através da caça, não só carne para completar sua dieta alimentar como também couros e sebos, os quais poderiam negociar. (GOMES, 1996, p. 123-124)

Apesar de, nas plantas desses quilombos, haver grandes plantações como já mencionamos anteriormente, Gomes acredita que os quilombos mineiros completavam suas economias através do roubo e da mineração. Na região de Diamantina, no século XVIII, os quilombolas viviam do garimpo e se abasteciam de suprimentos com os brancos. *“Procuravam se abastecer mantendo contato, inclusive, contatos, interesses e solidariedades com outros grupos sociais: taberneiros, indígenas, criminosos brancos, escravos, mineradores, etc.”* (GOMES, 1996, p. 124).

O espaço mais utilizado pelos negros para negociarem seus produtos, trocar informações e estabelecer solidariedade eram as vendas. Essas vendas ou tabernas, na sua maioria, eram controladas por mulheres forras ou escravas que mantinham um estreito trato com o público. As mulheres controlavam o comércio não somente nas vendas que ocupavam um determinado espaço físico, mas também no comércio ambulante. Eram as chamadas negras do tabuleiro ou quitandeiras.

As vendas eram espaços freqüentados não somente por escravos e forros, mas também por diferentes segmentos da sociedade. Por aí passavam grupos diferentes da comunidade para beber, ou “consumir gêneros pouco comuns”. Passavam por aí oficiais, alfaiates, pedreiros, carpinteiros, mineradores, homens forros, escravos. No interior desses estabelecimentos, muitas negociações clandestinas eram feitas. Ali se contrabandeava pedras preciosas furtadas por escravos. Tramava-se aquisição de mantimentos para abastecer os quilombos, organizavam-se as fugas de escravos, e até mesmo se fazia batuque; dançava-se e se promoviam encontros amorosos (Figueiredo, 1997).

Nessa rede de informações, os quilombolas eram muitas vezes beneficiados. Tomava-se conhecimento de que em tal dia as forças armadas iriam invadir tal mocambo. Sabendo disso, tinham tempo para fugir para outro local. Foram muitos os casos de expedições enviadas para destruir quilombos que fracassaram. Quando a expedição chegava ao quilombo, não havia ninguém no local. Os negros já haviam fugido. Guimarães (1988, p. 60) cita um caso que

[...] em 1759, Bartolomeu Bueno do Prado, em sua campanha no Campo Grande, encontrou, nos dizeres do governador José Antônio Freire de Andrade, um 'grande quilombo' despovoado pelo fato de os quilombolas terem fugido antes que as tropas chegassem.

O mesmo autor refere-se ainda a outro caso que:

[...] em 1776, o Quilombo do Paranaíba foi atacado por Manuel Alves de Souza Moreira. Embora tivesse 76 ranchos, foram recapturados apenas oito negros fugidos e não apreendeu os mais por terem sentido dar espias antes de chegar ao dito quilombo”. O mesmo autor diz ainda que: “... em 16 de novembro de 1776, o Conde de Valadares escreveu ao capitão auxiliar Manoel Rodrigues da Costa para que este fizesse averiguações na fazenda chamada Azevedo como em outras das mais fazendas onde se suspeitasse que os escravos passavam informações para quilombolas ou lhes davam guarida.

A relação de pessoas brancas ou forras com os quilombolas fazia-se notar fortemente em Minas Gerais. Guimarães (1988, p. 36-37) vai dizer que mesmo elementos livres participavam dessa rede de informações. Vários dados podem justificar essas relações. Numa sociedade multi-étnica, como a de Minas Gerais no período aurífero, não se pode negar o conflito que era latente. Em contrapartida, não se pode negar também laços de amizade que se criavam entre as pessoas. Por um outro lado, havia interesse dos contrabandistas em comercializar pedras preciosas com os escravos. As vendas eram lugares ideais para esse tipo de troca, como assinala o autor citado acima:

Desta rede de informações também participavam elementos livres. Os próprios contrabandistas ou proprietários de vendas ocultas, que tinham interesse na preservação dos quilombos, eram elementos importantes de informação para os quilombolas. E é por isto que essa rede de informações foi mais um dos elos de ligação entre os quilombos e o restante da sociedade. E foi através desta rede que se estabeleceram contatos entre quilombolas e escravos urbanos em algumas das tentativas de sublevações por estes realizados.

As autoridades da época foram fechando o cerco contra todas as pessoas livres ou forras que se envolvessem com negros fugidos. Medidas foram tomadas para que tais redes de relações fossem extintas. Ao tomar conhecimento das desordens que os negros aquilombados causavam em Minas Gerais, Dom Pedro de Almeida Portugal, o Conde de Assumar, em um

bando de 20 de dezembro de 1717, dava poderes a qualquer pessoa investir contra quilombos sem nenhum impedimento, levando para tal ação as armas necessárias. Com este bando, o governador tirava dos senhores a autoridade de reclamar seus escravos aquilombados. Permitia ainda que as pessoas que atacassem os quilombos pudessem matar, degolar e levar a cabeça dos negros para as autoridades. Como nos lembra Goulart (1972, p. 240), esse mesmo bando permitia ainda *“mandar açoitar, pelas ruas da vila e degredar para Benguela qualquer pessoa branca sabedora da existência de núcleos de negros pró-fugas que incontinentemente não os denunciasse”*. Apesar da repressão constante, as mulheres desempenharam um papel importante nessa rede de informação entre livres e quilombolas. Elas eram aquelas que levavam as informações e solidariedade aos aquilombados. Por desempenharem tal função, foram perseguidas e mesmo torturadas pelas autoridades da época. É o que vamos refletir a seguir.

2.5 O Papel da mulher negra na manutenção dos quilombos mineiros

As mulheres forras quitandeiras exerceram um papel importante na rede de informações entre quilombolas e livres. Pelo fato de estarem sempre a caminho com seus tabuleiros, vendendo seus produtos para escravos, livres e quilombolas, estavam sempre bem informadas de tudo que acontecia na cidade. Tinham o papel de “pombo-correio”, pelo fato de serem mediadoras entre grupos diversos. Elas levavam e traziam notícias. E as vendas ou tabernas eram o espaço ideal para as trocas de informações.

Por esta e outras razões, as autoridades da época procuravam controlar esses espaços. Como nos lembra Figueiredo (1997, p. 146-147):

[...] se, por um lado, as autoridades temiam os encontros sociais que ali ocorriam, pautando-se tanto em justificativas morais quanto econômicas (temor da perda ou do ferimento de escravos); por outro, esse mercado representava uma garantia de abastecimento estável para as populações mineiras, além de gerar recursos para as despesas administrativas na região com a cobrança de tributo. A repressão devia voltar-se, portanto, mais para o controle e a vigilância, o que faz surgir uma série de proibições tentando impedir que funcionem próximo às áreas de mineração e buscando controlar o público freqüentador.

Figueiredo (1997, p.146) acrescenta:

Formavam assim uma verdadeira multidão de negras, mulatas, forras ou escravas que circulavam pelo interior das povoações e arraiais com seus quitutes, pastéis, bolos, doces, mel, leite, pão, frutas, fumo e pinga, aproximando seus apetitosos tabuleiros dos locais de onde se extraíam ouro e diamantes.

Mas sua rede de comércio era muito mais ampla e ia além das áreas de mineração, estendendo-se até os quilombos, como bem observa Figueiredo (1997, p. 146-7): *“As mulheres congregavam em torno de si segmentos variados da população pobre mineira, muitas vezes prestando solidariedade a práticas de desvio de ouro, contrabando, prostituição e articulação com os quilombos”*.

Por isso, várias medidas foram tomadas para controlar esses relacionamentos. Como a escravidão mineira apresentava forma tipicamente urbana na metade do século XVIII, foi proibida a circulação de escravos à noite. Em 1714, passa a ser proibido aos escravos passarem a noite fora da casa de seus senhores. Essa medida foi tomada porque muitos escravos passavam a

noite inteira nas vendas, gastando seus jornais, fora do controle de seus senhores. Nesses espaços eles *“consumiam e se divertiam”*.

Devido à grande resistência que havia na região mineradora em aceitar o poder real ou a dominação da coroa, o Conde de Assumar decreta, em 1719, que “nenhum negro ou negra poderá ter trato com venda de coisas comestíveis nem bebidas, nem poderá recolher em sua casa negros cativos”. Com essa medida, o conde visava pôr fim a todos os focos de tensão social. Figueiredo (1997, p. 147) vai dizer que *“[...] todas as precauções pareciam necessárias diante do peso e da ameaça social que representava o excessivo contingente de negros e mulatos forros, realidade presente em todas as regiões onde a escravidão era a relação dominante”*. Nesse contexto, por ser um lugar de encontro, as vendas representavam um perigo social para o sistema. Por isso, deviam ser controladas.

Como mencionado anteriormente, grande parte do comércio era feita pelas mulheres. Vejamos esta estatística apresentada por Figueiredo (1997): em 1725, somente 26 vendas, ou seja, 7% eram cuidadas por mulheres. Em 1796, as mulheres passaram a ocupar 61% desses estabelecimentos, ou seja, um total de 417 vendas. Esse percentual de mulheres comerciantes era, na sua maioria, de forras que possuíam estabelecimentos de comércio fixos, sem contar as “negras de tabuleiro”, que exerciam um tipo de comércio itinerante. Essa quantidade de comerciantes mulheres e negras pode nos dar uma idéia da importância da mulher negra na idade do ouro em Minas Gerais. E como observa Figueiredo (1997, p. 150) :

Toda a complexidade da presença de mulheres nessas ocupações, onde se entrelaçaram a importância econômica do abastecimento, o perigo social que proporcionavam e a suposta imoralidade com que atuavam, ganha destaque através do mais importante documento a respeito [...]

Em 1732, uma representação do Governo de Minas é encaminhada ao Rei, para tratar da questão da presença das mulheres no comércio, em Minas. O documento afirma: *“os moradores, em grande número, têm casas de vendas de comer e beber, onde põem negras suas para convidarem os negros a comprar”* (Figueiredo, 1997, p. 150). O secretário do governo da época, Manoel Afonseca de Azevedo, via como sério problema a conduta moral das mulheres em torno das vendas, e também o fato de, nesses locais, se dar cobertura a negros quilombolas. É o que diz o documento escrito na época pelo secretário:

Nas mesmas casas (vendas) têm os negros fugidos o seu asilo, porque, escondendo-se nelas, se ocultam a seus senhores e, daí, dispõem as suas fugidas, recolhendo-se também, nas mesmas casas, os furtos que fazem, nos quais as mesmas negras são, às vezes, conselheiras e participantes. Também nas mesmas casas vêm prover-se do necessário os negros salteadores dos quilombos, [...] achando ajuda e agasalho nestas negras que assistem nas vendas [...] (FIGUEIREDO, 1997, p. 151).

Pelas razões já mencionadas acima, o governador de Minas decreta uma série de punições contra a presença feminina negra no comércio, especialmente contra as negras de tabuleiro, mulatas ou carijós, cuja participação era também marcante no cenário mineiro. Essas punições eram aplicadas às forras e escravas: o confisco do gênero que estivesse vendendo, a prisão, podendo ganhar de oito a noventa dias de reclusão e receber entre cinquenta e duzentas açoitadas em público e obrigação de pagar de quatro a sessenta oitavas de ouro. Segundo Figueiredo (1997, p. 155), essas medidas visavam também à obtenção

de recursos através dos impostos por parte das câmaras municipais. Por isso, começou-se a se impor medidas para que, em toda Minas Gerais, as vendedoras tivessem um lugar fixo para comercializarem seus produtos, para que fossem mais controladas.

Como nos lembra Scarano (1994, p. 123), a presença da mulher negra em Minas foi bem menor que a do homem negro: *“as mulheres, além de serem levadas em número muito menor para as Minas Gerais, são também mais facilmente alforriadas”*. Porém, apesar de serem a minoria, tiveram uma participação significativa na economia mineira e na formação e resistência dos quilombos. Os documentos que narram as capturas de escravos fugidos mencionam mais a participação de homens que de mulheres. As mulheres fugiam menos, talvez pelo fato de serem alforriadas em maior número, e por motivos diversos, como apresentei no capítulo anterior. Elas desafiavam o sistema na idade do ouro em Minas Gerais. Havia também muitas escravas que exerciam a atividade do comércio e que conseguiam acumular uma certa soma de dinheiro para comprarem sua liberdade e se dedicarem ao comércio só para si.

De acordo com Priore (2000, p. 4): *“o comércio ambulante foi um mecanismo de acumulação para muitas dessas mulheres, que acabaram economizando o bastante para comprar sua liberdade”*. A prática do comércio não é uma atividade que as mulheres negras forjaram aqui nas Américas, no nosso

caso, aqui no Brasil, mas se trata de uma prática tradicional na África Banto.⁴⁷ Na atual República Democrática do Congo, uma coisa que chama a atenção é a forte presença feminina no mercado. Elas dominam o mercado e sabem fazer negócios, o que é próprio da cultura banta: *Beto ke kusumbana*, isto é, negociar entre as partes envolvidas. Isto é mais importante do que vender o produto por um preço alto. Deve-se discutir com o comprador o valor, a importância do que se vende, mesmo que se venda o produto por um preço bem menor. Nesse contexto, Mary Del Priore (1997, p. 3) confirma a minha observação *in loco*:

Nos centros urbanos, as escravas se destacaram no pequeno comércio de varejo. Novidade para elas? Não. Nas sociedades tradicionais africanas, as mulheres eram encarregadas das tarefas de alimentação e distribuição de gêneros de primeira necessidade. Somou-se a essa tradição a transposição para nossa terra da legislação que amparava a participação feminina no comércio de rua.

Priore chama atenção para o fato de que muitas dessas mulheres tiveram uma ascensão econômica através do comércio de seus quitutes e de outros trabalhos desenvolvidos, como o contrabando de pedras preciosas, fato que pude também perceber no ex-Zaire: mulheres que mantinham grandes comércios de peixes, legumes e frutas.

No século XVIII, o número de mulatas e de negras livres e alforriadas era bastante expressivo na região das Minas. Testamentos mineiros desse período, por exemplo, revelam inclusive que muitas delas enriqueceram legando a seus descendentes 'chão de terra', propriedades imobiliárias, escravos e jóias de ouro e coral. (PRIORE, 1997, p. 4)

⁴⁷ Tive a oportunidade de passar três anos no Zaire, atual República Democrática do Congo. Neste país composto por várias etnias da cultura bantu, pude perceber o papel da mulheres no comércio, especialmente nos mercados.

O historiador Eduardo França Paiva (2000, p. 16) pesquisou uma série de testamentos de forros do século XVIII, em Sabará, e chegou à conclusão de que *“o papel desempenhado pelo elemento forro – sobretudo a mulher – na organização sócio-econômica da Capitania e o exame das relações sociais retratadas”* nas principais fontes, ou seja, nos testamentos pesquisados pelo autor, demonstram sua grande importância. Essas observações de Paiva vão de encontro às de Piori sobre a contribuição econômica da mulher negra em Minas.

Em obra posterior, Paiva (2001, p. 24) tenta demonstrar que, em Minas Gerais, os descendentes de escravos não são somente produtores de riquezas, mas também consumidores. O autor estuda os enfeites e amuletos usados pelas negras forras da época. Constata que muitas dessas bijuterias eram produzidas de ouro e prata e enfeitadas com pedras preciosas, o que prova o seu poder de compra e sua mobilidade social. Paiva tenta desconstruir certas idéias fixas que se têm sobre a escravidão brasileira. Ele chama essas idéias de *“imaginários de tronco”*. E vai definir esse conceito como:

[...] imaginário sobre a escravidão e os escravos, construídos sobre mitos, exageros e versões ideologizadas ou moldadas pelo pragmatismo político. Versões que, de forma caricatural, condenam a posteriori os escravos ao trabalho desumano e intenso ou ao castigo corporal, como se a vida desses agentes históricos, com exceção dos que se rebelavam, fugiam ou se aquilombavam, se restringisse a essas balizas. No entanto, os libertos testadores demonstraram em seus relatos que o tronco e os outros instrumentos de coerção física e moral não tiveram, pelo menos em áreas urbanizadas do setecentos, emprego tão intenso e corriqueiro quanto se acredita generalizadamente hoje. Esse tipo de violência fora substituído por outras como as restrições à ascensão social dos forros e as interdições de variada natureza impostas indiscriminadamente a cativos, a libertos e a seus descendentes.” (PAIVA, 2001, p. 24-25)

As restrições de ascensão social dos forros pretos ou mulatos, incluindo-se aí as negras forras, é uma realidade vivida em Minas Gerais. Nota-se a preocupação do poder colonial em manter a dominação, ou seja, *“impedir o acesso a cargos de atribuições importantes por indivíduos que não fossem brancos”*. (CAMPOLINA; MELO; E ANDRADE, 1988, p. 22).

O controle da sociedade contra a mobilidade social de negros e seus ascendentes não impediu que muitos deles acumulassem riquezas, mesmo sendo o sistema contra essa mobilidade econômica. Paiva (2001, p. 33) fala que, na sociedade colonial, havia uma inversão de papéis sociais e que esta inversão fazia parte da lógica construída por aquela sociedade, não significando necessariamente *“...desordem, desorganização ou descontrole”*. A maioria dos negros e mestiços continuava submissa à minoria branca, que continuou mantendo seu sistema de controle na sociedade brasileira.

O ambiente urbano, onde as pessoas de diferentes estratos sociais circulavam, facilitava as trocas de informações, não somente entre escravos, mas uma comunicação mais ampla envolvendo escravos, forros e livres. Esse ambiente urbano em Minas possibilitou também a ascensão econômica das negras comerciantes que circulavam de um lado para outro e mesmo aquelas que tinham seu comércio fixado em um determinado endereço. O controle dessa mobilidade e as trocas de informações que ali se davam despertou nas autoridades da época a criação de leis que controlassem esse tipo de comércio. E como nos lembra Paiva (2001, p.36):

[...] *as informações eram passadas de boca a boca, e as negras vendeiras ou as negras de tabuleiro foram personagens centrais desse movimento. Vem daí, evidentemente, um enorme corpus legislativo sobre estas atividades e sobre condutas e práticas associadas a elas.*

As leis criadas tinham como objetivo controlar e diminuir as atividades comerciais dessas mulheres, bem como “seus códigos culturais”, que o poder vigente nem sempre conseguia decifrar. Mas essas tentativas geralmente não obtinham êxito.

Era grande o número de negras forras que viviam de esmola nas cidades mineiras. Muitas delas conseguiam dinheiro para alforriar seus maridos e, até mesmo, acumular riquezas. Em 1719, Dom Pedro de Almeida, o Conde de Assumar, proibiu dar cartas de alforria a escravos. Esse bando foi publicado em São João del-Rei. Só que, um ano depois, informava-se que, na Comarca do Rio das Velhas, negras casadas pediam esmolas e, com o produto, buscavam meios de comprar a alforria de seus maridos. O Conde mostrava-se espantado com a quantidade de forros que ajuntavam dinheiro, e que “[...] *possuem escravos e fazendas e manifestava o receio de que, com o tempo, viessem a ter muita parte neste País*”. (Barbosa, 1972, p. 107).

Campolina, Melo e Andrade (1988, p. 65) estão de acordo com Paiva e Figueiredo sobre a atuação das negras nas cidades e o seu conflito com as autoridades da época: “*as negras escravas ou forras se dedicam, sobretudo nas cidades do século XIX, à venda dos quitutes caseiros, das bebidas e do palmito que era muito apreciado, principalmente pelos estrangeiros...*” e, referindo-se ao

controle que as autoridades tentavam exercer sobre elas, os autores citados acima vão dizer:

Em Minas Colonial eram comuns as proibições – determinadas pelos bandos – de venda de quitandas e comestíveis pelas negras, principalmente nas áreas de mineração [...] as negras com os tabuleiros constituíam uma ameaça e eram freqüentemente vigiadas e perseguidas.”

É nesse vai-e-vem que as negras do tabuleiro deram sua contribuição para a formação e informação dos aquilombados em Minas Gerais, e se tornaram uma ameaça para as autoridades em Minas Gerais, que viam nelas um perigo, como nos lembra Priore (2000, p.3):

Em regiões de maior resistência ao regime escravista, como Minas Gerais, Rio de Janeiro e Bahia, negras vendeiras levavam recados de quilombolas, ajudavam a traficar ouro roubado e preveniam fugitivos e bandoleiros sobre os movimentos das tropas. Constituíam-se num eficaz fio condutor de notícias sobre a ação repressiva das autoridades.

Em 1735, Gomes Freire escreveu este bando que tinha como objetivo o controle das negras de tabuleiro:

Gomes Freire de Andrade etc. Faço saber aos que este meo bando virem ou notícia tiverem que por me constar a grande fraude que se segue a Fazenda Real e Contrato dos diamantes de haver nas terras demarcadas Comarca do Serro Frio negras e mulatas com taboleiros, e que de estarem os negros e mulatos em casas dellas e nas vendas he que provem repetidos insultos, e roubos. Para remédios deste hey por bem mandar que daqui em diante dentro nas terras demarcadas nao possão andar as ditas negras ou mulatas com taboleiros pellas ruas ou lavras, e so lhes seja permitido venderem os gêneros comestíveis nos Arrayaes em parte distinnada chamada geralmente quitanda, como também prohibo que de dia nem de noute possa escravo algum, mulato ou negro forro entrar dos mostradores das tavernas ou logeas para dentro, e menos prenoutar nellas, e sendo achadas as negras e mulatas fora das quitandas ou tavernas vendendo pellas ruas, ou lavras, serão prezas por tempo de 15 dias e condemnadas em quarenta outavas de ouro, e os negros e mulatos escravos ou forros ou carijós que forem achados dos mostradores das tavernas e logeas para dentro seja de dia ou de noute serão presos por tempo de 15 dias e se lhes darão duzentos açoutes na

praça, pagando a condenação de dez outavas de ouro antes de serem soltos (...).⁴⁸

Pouco se fala do protagonismo feminino na formação de quilombos. A figura que aparece é a do homem que se rebela contra os maus tratos de seu senhor. Scarano (1994, p.123) nos lembra que, em Minas Gerais, “[...] *fala-se incomparavelmente mais de negros recapturados que do que de escravas*”. Mas, apesar de ser maior a presença masculina, a mulher teve sua participação, contribuindo para que muitos quilombos se mantivessem por muitos anos. Essa contribuição não foi somente com informações a respeito de possíveis ataques, mas também no fornecimento de gêneros alimentícios e na facilitação da fuga de escravos, escondendo-os nas suas residências e vendas.

Essa resistência da mulher negra, muitas vezes silenciosa, é observada por Bernardo (2002, p. 10-11), na sua pesquisa com mulheres negras: “[...] *vislumbrei, ao estudar o seu cotidiano, a força com que o feminino negro conta para enfrentar a vida*”, e acrescenta:

[...] a força da afro-descendente, que se traduz muitas vezes no modo singular de encarar e enfrentar a vida, que observei no universo feminino das mulheres de candomblé, não se reduzia às mulheres negras sacerdotisas dessa expressão religiosa, mas era mais abrangente, pois parecia envolver uma grande parte das afro-descendentes.

Nosso objetivo nesta parte foi começar uma reflexão sobre a presença e o protagonismo da mulher negra que, desde da época dos quilombos do tempo do

⁴⁸ Trecho do bando do governador Gomes Freire de Andrada, Vila Rica, 1º de março de 1743. (SC. Cód. 50 p. 38v-9. Arquivo Público Mineiro). Gomes Freire de Andrada – Governou a Capitania do Rio de Janeiro a partir de maio de 1733. em março de 1735 foi-lhe entregue o governo da Capitania de Minas Gerais, e daí a dois anos passou também a governar a

ouro, até os quilombos modernos de hoje, são figuras-chaves como guardiãs da tradição, suportes da família e perseverantes no objetivo de defender a vida de seus descendentes. Pude observar estas características entre as mulheres negras de Colônia do Paiol e Bias Fortes pesquisadas por mim. A destruição dos quilombos mineiros pelos conquistadores, que é o próximo tópico de nossa reflexão, não destruiu nessas mulheres o desejo de preservar e defender a vida.

2.6 A destruição dos quilombos mineiros

As medidas que foram tomadas contra os quilombos em Minas Gerais tiveram duas características: em primeiro lugar eram preventivas e, em segundo, punitivas. Havia uma persistente repressão, no nível das ordens legais. Havia penalidades previstas e campanhas, organizadas pela população, para a destruição desses espaços habitados por negros fugidos.

Apesar das repressões, não se controlavam as fugas dos escravos que, muitas vezes, partiam em massa, formavam novos quilombos ou engrossavam as fileiras daqueles que já eram habitados. As constantes fugas, a formação de novos quilombos e mesmo revoltas, deixavam em pânico as autoridades mineiras da época. É como nos lembra Gomes:

Numa região de tradição quilombola como a Capitania de Minas Gerais, o medo de uma revolta coletiva escrava de grandes proporções só aumentava. As autoridades mineiras temiam que os cativos nas áreas de mineração e nos centros urbanos articulassem

Capitania de São Paulo. Instituiu o sistema de pagamento dos quintos por meio da capitação e criou as condições para que Mariana fosse sede do Bispado.

junto aos mocambos vizinhos a deflagração de uma larga rebelião.
(GOMES, 1996. p. 121)

Houve mesmo uma tentativa de revolta organizada, que parece ter tido o objetivo de pôr fim à escravidão, destruindo seus senhores e assumindo o poder. Esse motim estava previsto para acontecer na Vila do Carmo, atual cidade de Mariana, no dia da Quinta-feira Santa, em abril de 1719. A sublevação só não aconteceu porque houve uma denúncia. Esta carta, escrita ao Rei de Portugal por Dom Pedro de Almeida, Conde de Assumar, ilustra bem a seriedade dessa tentativa de revolta:

Sobre a sublevação que os negros intentaram fazer a estas Minas.

(...) Verificou-se a minha suspeita com o tempo, porque os negros, não contentes já com roubarem desde os mocambos que tinham em diversas partes e que conservaram sempre; sem embargo do grande cuidado que tenho tido de os extinguir, aspiraram a maior empresa, e ainda que grande, não desproporcionada, se se olhar para a sua multidão, a respeito dos brancos, excessiva [...] tendo-se ajustado entre si a maior parte da negraria destas Minas a levantarem-se contra os brancos, trataram de urdir uma sublevação geral induzindo-se uns a outros, e conformando-se todos em partes mui distantes por meio de vários emissários que andavam de umas para outras paragens fazendo esta negociação, e tinham ajustada entre si que a primeira operação dela fosse em quinta-feira de endoenças deste ano, porque achando-se todos os homens brancos ocupados nas Igrejas, tinham tempo para arrombar as casas, tirar as armas delas e investir os brancos, e degolando-os sem remissão alguma.

[E explica porque a sublevação falhou:]

Alguns dias antes da Semana Santa tiveram os ditos negros diferenças sobre o domínio que pretendíamos de uma nação sobre as mais, e veio a romper-se o segredo na comarca do Rio das Mortes de onde tive aviso desta sublevação com a notícia de terem já os negros da dita comarca nomeado entre si, Rei, Príncipe, e os oficiais militares, e quando eu me persuadia a que poderia isto ser alguma ridicularia de negros, me chegou outro aviso de uma paragem chamada o Forquim, termo desta Vila [...] Sabendo que no morro do Ouro Preto havia também suspeita e que os negros tratavam na mesma matéria, por ser parte onde mineram três para quatro mil negros mui resolutos e por isto era onde se receava maior perigo, passei a Vila Rica e fiz subir duas companhias ao dito morro para dar busca às armas, porém não se acharam, ou por não as haver, ou

porque estivessem escondidas em partes ocultas e subterrâneas em que os negros vivem no dito morro [...] Como todas estas prevenções se fizeram antecipadas ao tempo em que os negros determinavam a executar a sua tenção, desbaratam-se-lhes as medidas, e com a prisão de muitos negros e negras culpados e castigos de outros, e se foi extinguindo a sedição, e tornou este país ao sossego em que estava, porém como aos que ficam se lhes não podem tirar os pensamento e os desejos naturais de liberdade [...] sempre este fica exposto a suceder-lhe cada dia o mesmo, porque esta não é a primeira sublevação que os negros intentam, pois já em tempos passados intentaram por outras vezes pô-la em execução, e como lhes dá ousadia a sua mesma multidão, o pouco número dos brancos a seu respeito, e a confiança que estes fazem deles sem os emendar, as repetidas experiências da sua infidelidade [...] e me parece que sobre esta matéria se deve fazer madura reflexão e que Vossa Majestade mande considerar a sua importância e juntamente os meios que poderão aplicar-se para o futuro [...] Vila do Carmo, 20 de abril de 1719.

*Conte D. Pedro de Almeida*⁴⁹

Sobre essa tentativa de levante fracassada, Oiliam (1993, p. 89) nos lembra que o objetivo de negros de diversos quilombos era atacar e vencer os senhores brancos, como também as autoridades, na Quinta-feira de Endoenças (Quinta-feira Santa), na parte da tarde, hora em que todos estivessem reunidos nas Igrejas, em diferentes pontos da Capitania das Gerais.

Em 1719, Dom Pedro de Almeida lamentava que o número de negros em Minas Gerais era excessivo. Para cada branco, havia vinte ou trinta negros, e que o trabalho dos capitães-do-mato não tinha muito resultado. Por essa razão, insistia em leis cada vez mais rigorosas para punir os negros fugidos, ou seja, pena de morte, degredo perpétuo. Ele achava que, Minas Gerais, deveria copiar de outros reinos exemplos de punições contra os escravos: *“não faltam exemplos nos*

⁴⁹ Dom Pedro de Almeida (Conde de Assumar) – Governador e Capitão General da Capitania de Minas e São Paulo, chegou ao Brasil a 4 de setembro de 1717. Governou até 1720. Conde de Assumar foi um militar que se caracterizou pela energia com que tratava os assuntos da Capitania, e pelo tratamento rigoroso e punitivo que dispensava aos escravos. (SC. Cód 4 p. 587-96v. Arquivo Público Mineiro)

outros reinos; porque na Luisiana da América Francesa se observa esta lei [...]”.

(BARBOSA, 1972, p. 58)

O medo do conde tinha ligação com a tentativa fracassada do levante ocorrido na Quinta-feira Santa de 1719. E apesar das duras leis criadas, os quilombos se multiplicavam por toda parte dessa Capitania. Em 1728, o Capitão-mor, Luis Borges Pinto narra que, nas suas andanças, deu com um quilombo na Casa da Casca, nas cabeceiras do Rio Turvo, que possuía muitas choças e um grande roçado. Quando viu as cabanas pensou que se tratava de uma aldeia de índios, mas depois viu que era um quilombo. Atacou, matou quatro negros, prendeu e amarrou os outros. Em 1732, o Sargento-mor, Antônio Coutinho, juntamente com alguns soldados, atacaram um quilombo. Ali acharam ranchos e pilões. Os quilombolas resistiram, quatro negros foram mortos. As cabeças de dois deles foram expostas no pelourinho de Vila Rica. Em 1737, foram destruídos os quilombos de Guarapiranga, Rio Abaixo, comarca do Rio da Morte. No Quilombo do Rio Abaixo, foram encontrados alguns brancos criminosos no meio dos negros. Em 1739, Manuel da Gama Lobo, na cidade de Pitangui, requeria a faculdade de ajuntar voluntários para atacar um quilombo que havia perto do Rio Gomes. E pedia ainda o direito de se apossar dos bens móveis que lá encontrasse, das crias nascidas no quilombo, do ouro que fosse achado. Tudo foi concedido ao dito Manuel, exceto as crias nascidas nos quilombos, pois estas pertenciam aos donos das escravas que as conceberam. (Barbosa, 1972, p. 61)

Em 1741, Gomes Freire de Andrada divulgou um bando orientando que em todos os negros que fossem aprisionados em quilombos “*se ponha com o fogo uma marca em uma espádua com a letra ‘F’ que, para esse efeito haverá nas Câmaras; e se quando se for executar esta pena, for achado já com a marca, se lhe cortará uma orelha*” (Barbosa, 1972, p. 58). Nesse mesmo ano, o governador ordenou ao Sargento-mor João da Silva Ferreira que organizasse uma expedição com os capitães-do-mato, carijós negros forros e mulatos que não tivessem ocupação fixa para atacar com armas de fogo os quilombos da Comarca do Rio da Morte. Em 1743, realiza-se uma verdadeira guerra contra quilombos dessa comarca. O Capitão Vicente da Costa Chaves tinha o comando e ordem para prender e matar os quilombolas que fossem encontrados. Em 1746, foi destruído um dos maiores quilombos de Minas Gerais, o Quilombo do Ambrosio, ou Quilombo Grande. Segundo Barbosa, havia mais de mil negros. A organização, a disciplina desse quilombo era exemplar. Os negros eram divididos em grupos e todos trabalhavam de acordo com a sua especialidade (BARBOSA, 1972, p. 31).

Em novembro de 1719, Dom Pedro de Almeida escreveu ao Rei de Portugal, justificando a carta escrita em abril do mesmo ano e acrescenta que os mocambos punham em risco a estabilidade do governo.

Passar a Carta Patente, [...] 9 de novembro de 1719.

Quando avisei a Vossa Magestade que os Mocambos de Negros se hiam levantando, e era [maneira] de grande consequência pello perigo que corria este Governo, já então em annos antes seterihão estabelecido Capitães do Matto, porem a experiência mostra que tem haver huá Ley dura, e severa contra os ditos negros, não he este meio eficaz parece de ficar a sua insolência que cada dia se augmenta, como Vossa Magestade Vera por outra que escrevo do levantamento que se tentavão, e como este he o negocio de maior perigo na situação deste paiz, torno a representar a Vossa

Magestade a mesma maneira como aquela que merece toda a madura reflexão. Deos guarde a real pessoa de Vossa Magestade muitos annos. Villa do Carmo 7 de junho de 1719.

Vossa Excelência Conde Dom Pedro de Almeyda.

Resposta do Rei de Portugal à carta de Dom Pedro de Almeida, Conde de Assumar

Dom João por graça de Deos Rey de Portugal, e dos Algarves daquem e dalem mar em Affrica Sul de Guiné Vossa Excelência. Faço saber a vós Dom Pedro de Almeyda Conde desta huma. Governador e Capitão General da Capitania de São Paulo e terras das Minas do ouro que vendo o que informastes sobre a representação que me havia feito do Governo Geral do Rio das Velhas, a que nas terras da sua jurisdição sehião levantando vários mocambos de negros e ameaçavão grande ruína aos moradores das minas, e os que representais acerca da impossibilidade que Vosso antecessor achou a formatura da Aldeã dos Índios que delle havia ordenado mandasse se criar nas terras da mesma Comarca por achar que os dispersos pella mayor parte erão da administração de outras Aldeãs, a que lhe mandava se restituíssem ficando por esta cauza sem efeito e remédio, e se preciso recorresse a outro, que produza melhor efeito, e se atalhem os damnos que se podem seguir dese lhe não ocorrer atempo e nada ser conveniente usarse dos que apontais por exemplo, me pareceo dizervos que uzais sobre afogida destes negros de que se vão formando estes mocambos do meyo que se practica em todas as Capitánias da Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco e Paraíba, que eis de haver capitam do matto com o premio que se costuma dar a cada hum pellos escravos que prendem, pois tem mostrado a experiência, o muito que tem sido útil este meyo, equando possa conduzir para o mesmo effeito o tornasse a Aldeã que se tinha mandado exigir de novo, se deve estabelecer, tirandose das mais aldeãs hum cento, e moderado número de Índios, com que se possa fundar, valendo-vos também para o mesmo effeito de alguás partes das tropas que mando se formem por assim o effeito haver rezolvido em sete do presente mez e anno em consulta do meu Conselho Ultramarino. El Rey nos [costumes] o mandou por Antonio Rodriguez da Costa e o Dr. Jozé de Carvalho e Abreu Conselheiro do mesmo Conselho e se passou por duas vias. Dionizio Cardozo Pereira a fez em Lisboa occidental a doze de janeiro de mil settecentos e dezanove. O secretario André Lopes da [Lavre] a fez escrever. Antonio Rodriguez da Costa // Joseph de Carvalho Abreu. (grifos meus).

Em resposta, o Rei, Dom João, diz que se deve estimular os capitães-do-mato com prêmios para que eles possam perseguir e prender com mais eficiência tais negros fugidos. Os capitães-do-mato têm demonstrado experiência nesse campo em outros lugares.

Na medida em que os quilombos tornam-se mais numerosos, passam a representar cada vez mais uma ameaça para a população branca. Por outro lado, o aumento da população branca nos espaços habitados ou controlados por quilombolas, começa a ser uma ameaça para estes últimos. Revoltados atacam cada vez mais os brancos; por sua vez, esses quilombos passam a ser alvo dos ataques das autoridades. Scarano (1994, p.125-126) atribui esse aumento de ataques dos quilombos contra a população branca ao crescimento populacional nas terras mineiras, que leva, por sua vez, essa população branca a migrar, conquistar novas terras e atacar os quilombos encontrados.

O crescimento populacional, o próprio crescimento do quilombo – a ponto de afetar a vida do branco nas terras mineiras – vai fazer com que este tenha quase sempre existência efêmera. A necessidade de alimento levava os quilombolas a atacar vilas, fazendas, arraiais e suscitar ódio e temor nas populações que insistiam continuamente com as autoridades para que eles fossem destruídos. Por outro lado, o esgotamento das lavras, trabalhadas de maneira apressada e irracional, fazia com que houvesse continuamente necessidade de novas terras para serem exploradas, e isso levava à destruição de quilombos que estavam no caminho dessa expansão. A ampliação desse povoamento leva a destruir inúmeros quilombos que se mantiveram enquanto não atrapalhavam a ação dos donos do poder.

Para enfrentar o problema que a população tem com os quilombos, os governantes pedem apoio da Coroa para tal ação. Em 1787, o oficial da Comarca de Villa Real pede ao Rei de Portugal a importância de seis mil cruzados por ano, da Real Fazenda, para o pagamento de vinte e cinco capitães-do-mato para atacar os mocambos que estavam escondidos no interior das matas e que estavam causando muitos danos para a população.

Minas Gerais, 18 de julho de 1787.

[...]

Sam tam contínuos os roubos, mortes e malifícios, que fazem nesta Comarca e ainda em todo este Paiz das Minas os negros fugitivos, que para evitarmos os danos que nos causam, nos valermos de armar algumas esquadras de gente de pé para lhes extinguir os mocambos onde se acoutam, que tem pelo interior das matas; pois tem chegado a tanto a sua Crueldade que alem de não haver caza que esteja segura de sua invazão sem perdoarem a gênero de pessoa ainda que seja de sua mesma naçam, se põem pelas estradas públicas e particulares à espera de passageiros e os matam para os roubarem; e feytos estes malifícios se acolhem aos matos, dos quais não he fácil o tirallos por serem espessos e dillatados não dexando signal do rumo que tomão para se refugiarem. E por que com as esquadras a que vulgarmente chamão Capitães do mato que constam de vinte e cinco homens que atualmente andam no alcance dos dictos fugitivos se gastam duas mil oytavas de ouro em sustento, vestidos, armas, soldos e munições. E a Vossa Magestade como Rey e Senhor concorre a obrigaçam de acudir as vexações dos seus Povos e Vassallos ainda que pareçam com as mais profundas submissões pedimos a Vossa Magestade que usando de sua Real Clemência ampare a estes Vassallos com hum donativo de seis mil cruzados annuais da Real fazenda para com elles se sustentar e pagar a dicta esquadra, sem a qual não podemos evitar os danos dos fugitivos abandonados em quadrilhas de quarenta, cincoenta, sessenta e mais negros. Esta he, Senhor, a representação que fazemos a Vossa Magestade e de sua Real grandeza esperamos atenda a ella com circunspecção para que esta Província não padeça os referidos danos, e se augmente e conserve esta tam grande parte da Monarchia.

A mais alta pessoa de Vossa Magestade guarde Deos muitos annos. Villa Real e Câmara de Vereação della 18 de julho de 1787. Antonio de Passos Lacerda do 6 escravos.

Do official da Comarca de Villa Real.

Joze Machado.

João Ferreira [Tocelhos]

Damazo [...] de Teixeira

Valentim dos Reis.⁵⁰

Nas cercanias de Ouro Preto, havia grandes quantidades de negros aquilombados que habitavam dezenas de comunidades espalhadas pela região. Tais negros viviam dos saques a pedestres, chegando até a matá-los. Para combater os quilombos, o Senado convocava pessoas de sua confiança, e capitães-do-mato, dando-lhes plenos poderes no combate a mocambos e a negros que viviam escondidos pelas matas. Muitas vezes, os gastos no combate a quilombolas eram tão grandes que muitos desses particulares e até a própria

administração iam à bancarrota. O pedido do Sargento-mor, Francisco Vieira de Mattos, de Vila Rica do Ouro Preto, datado de outubro de 1739, é ilustrativo sobre a questão do desgaste econômico no combate aos quilombolas:

Minas Gerais, 7 de outubro de 1739.

Lisboa Occidental, 7 de outubro de 1739.

Senhor

Diz Francisco Vieira de Mattos de Villa Rica do Ouro Preto, que no anno de 1735 por ser Sargento Mor das entradas, lhe ordene o Conde dos [Guoveyas] e o Senado da Câmara da dita Villa, que elle tomasce por sua conta extinguir, afugentar e a morrer, os negros Calhambolas daquellas duas Freguezias, porque faziam grandes damnos de roubos e mortes com cuja diligencia o suplicante bem comprio, no que fez servido a todos, a Vossa Magestade, e o aprovo, com grande despor a da sua prenda, sustentando e armando todos os soldados, a sua costa, e dandolhe as munições, armas, farda e soldo, que tudo muito bem lhe pagou, e por cauza desta deligencia ficou decipado de cabedais com toda a sua fazenda consumida. E porque a Câmara se obrigou, a pagar-lhe duas mil e cem oitavas de ouro, como consta do termo, que ajunta a pagamentos de três em três mezes ao que a Câmara fosce, e lhe resta inda a dever um conto e cento e quarenta mil res, e requerendo o suplicante aos governadores que lhes mandem satisfazer estes, ouvido as desculpas que a Câmara com toda a demora que os Officiaes ofertão, como consta dos despachos junto e ultima metade manda o Governador que o suplicante recorra a via ordinária e isto em ponto de soldos e com huma obriguação feita pellos Officiaes da Câmara, que tem procedimento primário e com estes despachos a impossibilidade do suplicante poder responder da Câmara, nunca o suplicante pode alcançar provimento de justiça motivo porque departes tam distantes recorrer a proteção e amparo de Vossa Magestade.

Para Vossa Magestade lhe faça mercê mandarlhe passar Carta Patente para que a Câmara no Termo de oicto dias peremptórios pagando ao suplicante tudo o que delle estiver devendo penna de que não pagando no dito termo os Officiaes que estiverem servindo paguarem pella sua própria Fazenda, o dobro assim o espera conseguir com todas as forças e clauzullas executivas e tudo confia da grandeza e serventia que Vossa Magestade manda observar.

*El Rey Manoel.*⁵¹

⁵⁰ Documento obtido no Arquivo Público Mineiro – AHU – cx. 11 – doc. 28.

⁵¹ Documento obtido no Arquivo Público Mineiro. AHU – cx. 38 – doc. 34.

Em julho de 1731, o Ouvidor da Comarca do Cerro do Frio escrevia a Sua Majestade, expondo a consternação que os quilombolas têm causado às pessoas que passam pelas estradas de sua comarca: insultos, mortes. Diz que eles são numerosos e, para se defenderem, as pessoas têm que andar em caravanas, mas, mesmo assim, é perigoso. Cita a experiência que ele mesmo teve numa caravana que por ali passava: os quilombolas atacaram mataram e cinco pessoas, inclusive um religioso da Ordem de São Bento. E diz ainda que esses quilombolas chegam ao desaforo de atacarem as casas, roubando as mulheres na frente de seus maridos e levando-as para as matas. A forma de matarem as pessoas é com golpes de facas em várias partes do corpo, deixando-as a se esvaírem em sangue até a morte. Chegaram até a crucificarem um deles. O Ouvidor pede capitães-do-mato para extinguirem tais quilombos.

E a resposta de Dom Lourenço de Almeida é que se nomeie mais capitão-do-mato para tal função.

Haja vista [ofertas] da Freguesia. Lisboa Occidental 7 de outubro de 1732.

Minas Gerais, 1 de julho de 1731.

Senhor,

Este Cerro do Frio se vio no anno próximo passado em tal consternação com os negros fugidos a que chamam calhambollas, que infestando todas as estradas delle, e cometendo a cada passo mortes, roubos e outros execrandos insultos, não havia quem se atrevesse a sahir dos Arrayaes para fora, ainda dentro destes se não davão os homês por seguros, e o Caminho mais infestado foi o das Minas Novas para esta Villa, por onde quando passei no mesmo anno para as Gerais, foi me necessário trazer muita gente de acompanhamento por não experimentar algúa dezatenção dos ditos negros os quaes logo nas minhas costas, e no seguinte dia ao em que passei para a paraje chamada Tojucuzá, fizeram nella sinco mortes entre estas a de hum Relligiozo de São Bento e nos outros dias seguintes outras muitas, chegando o seo dezaforo athe a tirarem mulheres de caza de seus maridos,

e levarem nas para o matto, e a forma da morte que davam as mais das pessoas que mataram era sangrandoas por varias partes do corpo, e deixandoas exvahir em sangue athé expirarem, e a húa dellas crucificaramna; o que fazendo eu prezente ao Governador e Capitão General destas Minas D. Lourenço de Almeйда para que desse nisso o remédio e providencia que lhe parecesse, ordenoume, que ajustasse eu com hum ou mais Capitães do mato o que se lhes havia dar cada anno para serem soldados prontos e estinguirem os quilombos dos ditos negros, e que para pagamento deste estipêndio lançasse aquillo, que fosse bastante por cada cabeça de escavo ao tempo de se tirarem as listas para pagamento do Real donativo de Vossa Magestade, tudo na forma da portaria incluzã, em virtude da qual assim o fiz, e ajustando com hum Capitão do mato, homem de esforso e o melhor rastejador o que term todas estas Minas e dandolhe toda ajuda necessária, foi este com os seos soldados nos ditos quilombos, aonde se lhes pozeram os negros em rezistencia, húa tal mortandade, que logo cessaram as ruínas que elles cauzavam e ficou por hora esta Comarca socegada, e o povo tão satisfeito que obrou o dito Capitão, que geralmente me requereram que lhe queriam pagar todos os annos a porsão, que fosse justa para que continuasse no mesmo exercicio e não succedesse tornarem os negros a fazer semelhantes insultos, e a engrossaremse de novo os quilombos, e com effeito assim o vou fazendo praticar, do que me pareceu dar a Vossa Magestade esta Carta para determinar sobre isso o que for servido. Deos Guarde a Real pessoa de Vossa Magestade. Villa do [Prezidio]. 7 de julho de 1734.

[Recomendação e reforço da portaria de pedido de solução para se por fim ao avanço dos quilombolas delinquentes.]

O Ouvidor da Comarca do Cerro do Frio. Antonio Ferreira do Valle de Mello.

Miguel de Souza Rego Escrivão da Ouvidoria Geral e Conselheiro da Comarca do Serro do frio por Sua Magestade que Deos guarde. Certifico que pello Doutor Antonio Ferreira do Valle de Mello, Ouvidor General da mesma Comarca me foi apresentada huma portaria assignada da própria letra e mão do Governador e Capitão General destas Minas. Dom Lourenço de Almeйда da qual o theor do verbo [...] hera o seguinte.

Por quanto em toda a Comarca do Serro do frio andão grande quantidade de negros fogidos fazendo atrozes delictos de mortes e roubos e prezentemente he geral e querida de todos aquelles moradores por se não dar ninguém [...] ainda nas suas cazas, quanto mais pellas [...] por cauza destes negros matadores que se acham nos quilombos e já em grande numero e como he preciso darselhe providencia para se estinguirem estes negros, ou se prenderem, para não vão empoçando mais um numero; e por esta cauza aumentando os delictos e como a Câmera da Villa do Príncipe sendo obrigada pello bem do povo não tem posto remédio a tão grande vexação delle: O doutor

Ouvidor Geral da Comarca do Serro do Frio Logo, e com toda a deligencia procurará fazer Cappitão ou Capitainz do Matto que se obriguem a ter soldados e também a extinguir todo os negro fugido, e ajustara com o dito Cappitão o que selhe deve dar cada ano para trazer os Mattos limpos de negros fugidos, fazendo com que os donos dos que vierem prezos lhe paguem as suas tomadias promptamente, e na forma do Regimento a bem daquillo que vencer anual e para pagamento deste estipêndio lançará o doutor Ouvidor Geral aquillo que for bastante por cada cabessa de negro ao tempo de se tirarem a lista para pagamento dos donativos o qual o [...] se entregará ao dito Ministro para que elle seja [...] e pagão ao Cappitao do Matto para que não haja duvida neste pagamento e como esta finta ainda que o pague o povo he em tão notória utilidade sua, deverão se devo lançar e procedesse muy rigorosamente contra toda aquela pessoa que duvidar o pagalla. Villa Rica, 25 de janeiro de 1731. // Dom Lourenço de Almeyda e nam [...] tinha demais na desta portaria e queria resposta [...] oficialmente ajudas das Vilas e ter nas entregas aos destas de mais concelhos por lista que possa apresentar pella carta de Semaria aos dous dias do mez de julho de mil octocenttos e trinta e hum com números em Lisboa leste escrivão Miguel de Souza Rego a fez escrever a legais.

Miguel de Souza Rego

Devese aprovar sido o que o Ouvidor referese como obra diversa mandandolhes ponha muito especial cuidado em a extinção destes quilombos e que possão os viandantes hir seguros pelas estradas.

Escrevasse ou valer na forma que a carta de patentes, da terra e aos senhores de escravos recomendoselhe o mesmo. Lisboa occidental 16 de janeiro de 1732.⁵²

Pelo teor das cartas, percebe-se o desgaste que as fugas e a formação de quilombos começam a causar para o sistema nos meados do século XVIII. A situação tornou-se incontrolável, uma espécie de bola de neve que ia aumentando a cada dia, deixando as autoridades e a população em pânico. Esta situação tornou-se um problema social, a tal ponto que as autoridades locais já não tinham mais idéia de como controlá-la. Daí a necessidade de se pedir orientação e ajuda econômica a Lisboa para se contratar mais capitães-do-mato, a fim de que a população livre ficasse mais tranquila. Esta situação já

aponta para uma crise do sistema, que foi se agravando com o passar do tempo.

Por outro lado, percebe-se que o fato de o escravo fugir para as matas não significava o seu desligamento definitivo de seus colegas. que continuam nas senzalas. Havia uma dialética entre senzala e quilombo. Um dependia do outro: dividiam os roubos e alguns quilombolas voltavam às senzalas para visitar suas namoradas. Chegavam até mesmo a andar livremente pelas estradas e a plantar roças em fazendas vizinhas. Os fazendeiros temiam tais quilombolas. Por isso, pedem capitães-do-mato para buscas nos matos e para prenderem negros aquilombados que ali encontrassem.

O pedido de Marcelino da Costa Gonçalves apresenta tal preocupação:

Marcelino da Costa Gonçalves

Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor. ____ Diz Marcelino da Costa Gonçalves, morador em Apararem chamada o Tanque na estrada que vai para Catas Altas da Itabiraba que sendo roubado com estipêndio de sua pessoa pelos negros Calhambolas no dia 24 de Janeiro agora tem noticia que os ditos negros do Matto vierão acompanhados com outros das Fazendas vizinhas que andavão rossando para feijão, no que se persuadio o supplicante pellas foices que trazião nas mans quando o asaltarão tavez que o progeto de repartirem o roubo que não foi pequano, e porque sendo assim algumas couzas ainda poderão aparecer nas senzalas dos ditos escravos aquelles que o suplicante desconfia pela aliança que costumão ter com os do Matto com quem repartem os mantimentos dos Paióis de seos senhores ou inda em cazas das suas Amazias a costuma dar e darem Coatos e favoricelos, requer a Vossa Excelência lhe faça mercê mandar que o Commandante do districto de Catas Altas, e também o da Freguezia da Itatiaya fação por Capitães do Matto, e Auxiliares dar busca nas cazas e senzalas onde ouver supeita e achando alguns trastes pertencentes aos supplicantes mencionados na lista que o

⁵² Documento obtido no Arquivo Público Mineiro. AHU – cx. 19 – doc. 01.

supplicante lhes darão fazer sciente de seus senhores para os castigos, e sendo possa que seja preza a ordem de Vossa Excelência e remetidos.

Para a vossa Excelência lhe faça mercê deferir. El Rey Manoel – Despacho - == Os commandantes dos Descriptos mencionados mandarão dar as buscas requeridas, sendo feitas as diligencias pellos officiaes das respectivas Companhias com a devida moderação e formalidade em cazas somenmte de suspeita, más os trastes furtados ao suplicante ou os culpados que se acharem em razão do mesmo furto serão remetidos aos Juis do território com a informação correspondente para se proceder assim na restituição delles com na averiguação do crime pellos meyos ordinários. Villa Rica, 3 de Fevereiro de 1795. == Com a rubrica de Sua Excellência.⁵³

Em janeiro de 1777, Ignácio Jozé de Souza Rabelo, Juiz em Mariana, escreve ao governador comunicando que os capitães-do-mato haviam prendido nove negros e cinco negras num quilombo que ficava nos Mattos do Furquim. Havia também outros negros, que fugiram durante o ataque. Diz que o quilombo era forte, os quilombolas apresentaram muita resistência, deram muitos tiros com armas de fogo e que possuíam muita munição (chumbo). Interrogando tais negros, descobriu que muitos deles já estavam fugidos há muitos anos e alguns deles tinham roubado a casa de um cidadão no ano anterior. Relata que a lei manda marcar com “F” os escravos fugidos ou presos em quilombos, porém estes não são somente negros fujões. No entender do juiz, são bandidos. Por isso, o dito juiz aplica as suas próprias leis de acordo com a gravidade de seus referentes delitos. Manda dar-lhe cem chicotadas ao dia nos lugares públicos, repetindo a mesma punição a cada dez dias e depois de curados aplicar outros castigos. Repetir a cura e depois cortes e em seguidas serão entregues aos seus senhores para guardá-los ou, se não os quiserem, devem vendê-los para fora da comarca onde seriam menos perigosos. Os castigos em praça pública são aplicados para

servir de exemplo para outros escravos, a fim de que estes não formem um motim e se levantem contra seus senhores, causando muitos estragos.

Carta do Juiz de Fora de Minas – 1777

No dia 6 do corrente mez me forão apresentados pelos Capitaens do Matto nove negros e cinco negras, que havião sido prezos nos Mattos do Furquim; os quaes juntos com outros que fugirão hera um Quilombo forte, pois foi preciso muita gente para a deligencia, e inda assim fizerão boa defeza com Armas de fogo, dando bastantes tiros; se bem que não consta empregaçõens em alguns, entes parte delles estavão muito bem cheios de chumbo. Ontem procedi a preguntas, e achei alguns fugidos a bastantes annos e serem cinco dos que em dias do mês de Agosto forão a caza de Joze Rodrigues Monção, onde depois de o prenderem e açoitarão em um escada, deitarão-no em um Banco, e com hua faca o quizeram matar ce não entregar o ouro, que tinha depois do que persuadidos que não tinha ouro lhe puzerão huá mordança na boca, e lhe furtarão quantos moveis tinha, como [fogão], tachos, camisas, sayas, ouro lavrados e hua negra que tãobem se acha preza, furto que se diz valer maes de seiscentos oitavas.

Ontem mesmo me foi mais apresentado hum que se diz inda fugido a dez annos, que hera o Capataz que seu Rio dava quarenta oitavas [a quem] lhe deixar a cabeça delles por lhe ter a ruinado outros, e feito grandes danos, e que elle era o Rey.

Na forma de huá ordem que aqui se acha Registrada pelo inspetor Dezerção e ajuntamento, ou Quilombo, sendo prezos só devem ser marcados com a letra =F= porém capacitandome que tendo elles cometido outros delictos, como vos deixo exposto a Vossa Excelência são demais comprehendidos nas penas das Leys que offenderão, e eu os não respeito por menos do que ladroens e salteadores revestidos de qualidades sem agravantes.

[Reclama que a negligencia dos capitães-do-mato, por falta de remuneração, é uma das causas dos abusos dos negros aquilombados.]

Com tudo da inteira observância da Leys, Resulta que os Senhores dos escravos perdendo-os não dão aos Capitaens do mato couza alguá, certos se dezanimão de continuar em tão útil exercicio, expondo a sua vida por conceguirem a extinguir estes mal feitores [roubão] do socego público. Que os senhores dos sentem hum grave prejuízo, e ruína por que trez são de [mesmo] senhor e não está a terra em estado mais do que continuo favor, que os anima a continuar nos seus serviços pois

⁵³ Documento obtido no Arquivo Público Mineiro. SC-260.

com pouco lucro que lhes resulta estão bem feio e em termo de os abandonarem prejuízo publico, e muito mais grave. E finalmente delatase lhes o castigo, quando na presente ocasião há receio de que ainda os que não tem estes delictos vendo a falta de gente, que he [...] dos transportes para o Rio se levantem e fação hum com considerável estrago.

[Descreve os tipos de castigo que pretende aplicar a estes negros a quem ele chama de bandidos.]

Por estes e outros motivos que deixo para não cançar a Vossa Excelência; resolveme a manifestar-lhe o que eu fizera destes Reos quando Vossa Excelência resolva conformarce. Conforme a gravidade dos seus referentes delictos, sem mais conhecimentos judiciais mandara dar lhes cem chicotes aos dias nos lugares públicos, repectidos a dez dias e depois de os mandar curarem, fazendo-lhe outro castigo e repetir a mesma cura e os mesmo cortes, e finalmente os marcaria e entregaria a seus senhores, para que guarda se não queirão servir delles, ao menos os vendão para fora da Comarca, onde poderão ser menos danozos e o tal Rey se pelas perguntas que ainda lhe não foi profeiro delictos mais agravantes se reinteria para na junta ser julgado, e ter diferente castigo para que andando a tantos annos fugido, não pode deichar de ser prejudicial e, toda parte.

[É da opinião de que tal procedimento poderá servir de exemplo para os outros.]

Este procedimento me parece tão bem de um grande exemplo para os maes, e por isso hoje, que por cauza de Revista dos Auxiliares se ajuntão muitos escravos nesta cidade, estou de animo de mandar a cada hum dos prezos e cortes, e espero que quando Vossa Excelência, não seja servido a provar deste meu sentimento; a respeito do total castigo ou de parte ao menos o não deixará de fazer o despeito do que levão hoje se me não chegar a tempo de se evitar e aprovar a resolução de Vossa Excelência que me movesse hum ardente dezejo de procurar a paz pública de a conservar e de não perde huá ocasião que pode servir de muita emenda.

Só huá das escravas, a que tinha por Rozinha não foi violenta para o Quilombo; por isso com os maes, parece não deve haver pouco castigo tão rigoroso, e que se não deve delatar a entriga a seus senhores.

[Estimula o acalento de pólvora aos escravos para que não haja receptadores de furtos.]

Eu estou com animo de acalentar a venda da pólvora a escravos e se dar outras providências derigidas ao fim de que não haja receptadores dos furtos que elles fazem e que os senhores não deixem de dar seus escravos com Armas de fogo ainda pelos caminhos, porque as que tinham teste Reos os tirarão violentamente a negros viandantes ainda que ao depois de me dizer tempo se lhes oferecer ouro, se tem que sempre será pernicioso, pois lhe não servem mais do que de ornato bem escazado.

Pela mesma verã da decadência destes Povos; Lembro a Vossa Excelência que vinte outavas que deve dar a cada Senhor para os Capitaens do Matto parece avultada, e que se Vossa Excelência lhe deminuisse para agora algúa cousa serão elles mais promptamente pagos além de que como conhecendo o estado da terra se darão, por demais, satisfeitos.

De tudo espero de Vossa Escelencia resolução e della, como detodas as mais que servido insinuar-se, la serei pronto e fiel executor porque me prezo servir de Vossa Excelência o mais índigno súdito. Marianna a 8 de janeiro de 1777. Ignácio Joze de Souza Rabello.⁵⁴

Os capitães-do-mato, no complexo sistema da escravidão em Minas Gerais, de um lado eram muito procurados e vistos como indispensáveis pela população na perseguição de quilombolas, que causavam muitos problemas, como vimos na carta citada a cima. Porém, por outro lado, eram criticados, pois muitas vezes não agiam com honestidade. Visavam somente o lucro. É como nos lembra Scarano (1994, p. 127):

[...] os capitães-do-mato que perseguem quilombolas e demais fugitivos são mais criminosos que qualquer outros e assim são considerados, inclusive no período. Há mesmo uma afirmação de que são ordinariamente índios carijós ou mulatos e que prendem escravos que vão a negócio de seus senhores, com todas as licenças em ordem. Enfim, fazem de tudo para terem lucro e, como funcionários, se julgam aptos a infringir a lei.

Scarano (1994, p. 127) vai dizer ainda que os capitães-do-mato muitas vezes agiam de forma radical contra seus perseguidos, matando-os antes de

⁵⁴ Documento obtido no Arquivo Público Mineiro – SC – 215.

apurar os fatos. Quando eram questionados sobre os assassinatos, eles sempre se defendiam afirmando que chegaram a tal ponto porque os negros se revoltaram, muito sangue foi derramado e que eles mataram para se defender.

Os capitães-do-mato, ao mesmo tempo em que eram necessários, tornavam-se um ponto de conflito para a capitania pelo fato de não agirem de maneira honesta. Tudo isso causava desgaste para o sistema. Conflitos de naturezas diversas com relação ao escravo fugido vão nortear forças da Colônia no sentido de pôr fim às fugas, sem questionar o sistema e o porquê das evasões durante todo o século XVIII até meados do século XIX, quando o ataque dos quilombolas contra a população livre começa a diminuir. Como nos lembra Barbosa (1972, p. 74): “[...] à medida que se aproxima o final do século, vão rareando as queixas”. Isso é, os ataques dos quilombos contra a população livre começam a diminuir. Essa redução se deve também à diminuição dos quilombos. Era questão de sobrevivência. A maioria dos quilombos de Minas Gerais era urbana⁵⁵ e vivia da cata do ouro e do diamante, na região diamantina. À medida que o ouro e o diamante foram acabando, a população livre que estava na mineração deslocou-se para o interior do Estado, a fim de cultivar a terra⁵⁶. Nesse movimento para o interior, muitos quilombos foram abatidos e seus bens móveis confiscados.

⁵⁵ Nesse sentido, Ramos (1996, p. 165) vai dizer que “[...] os quilombos em Minas Gerais não existiam isolados; em geral os escravos não fugiam para muito longe das comunidades mineradoras urbanizadas”.

⁵⁶ Souza (1990, p. 17) situa o período da urbanização em Minas Gerais, o pico e declínio administrativo, entre 1720 e 1822.

Barbosa (1972, p. 75) cita que, em 1788, o Capitão de Paropeba de Baixo chamado João Marques, apresentou ao governador um relatório da atuação do capitão-do-mato de nome Manuel Pereira na sua luta contra negros aquilombados. O Capitão de Paropeba de Baixo elogiava a atuação e capacidade de Manuel Pereira. Em 1798, Bernardo José Lorena escreveu uma carta circular para os capitães-do-mato da Província pedindo a eles uma ação conjunta contra os quilombolas. Disse o governador que, se todos agissem, seria fácil pegar os que fugissem de um distrito para outro.

No século XIX, no dizer de Barbosa, os insultos dos quilombolas continuam, mas de uma forma esparsa. Em 1813, a polícia de Mariana atacou um quilombo que havia no sítio de Antônio Domingues. A maioria dos quilombolas fugiu. Conseguiram capturar somente três negros, entre eles o conhecido como valentão da região, chamado Quindomba, que era temido por todos. No quilombo, foram apreendidos um búzio, uma boca de fogo, 21 flechas, quatro arcos e mais seis objetos que, segundo o autor, estavam ilegíveis no documento pesquisado. De acordo com Barbosa (1972, p. 75), alguns autores falam de uma revolução dos pretos,⁵⁷ de 1821 como fato real, mas, na realidade, foi algo que não existiu. Segundo as pesquisas desse autor, somente em 1864 há notícias da descoberta de um quilombo situado no distrito de Mendanha, no Município de Diamantina. Esse quilombo foi destruído em 1865. Alguns quilombos, que não foram encontrados, sobreviveram até a Abolição em 1888.

⁵⁷ O autor tem todo um capítulo sobre essa suposta revolução que, na realidade, não aconteceu. Trata-se do capítulo VII (p. 79-86).

O meu objetivo neste capítulo foi fazer um apanhado histórico sobre a resistência do negro aquilombado contra o sistema escravista em Minas Gerais. Tentamos demonstrar como o negro nesta Capitania lutou com poucos recursos para sentir o gosto da liberdade, formando quilombos, atacando e se defendendo dos ataques, fugindo. Focalizamos mais o aspecto dos chamados quilombos históricos. No próximo capítulo, estarei trabalhando com o conceito de quilombos contemporâneos ou remanescentes de quilombos, situando aí a trajetória de duas comunidades de remanescentes por mim estudadas: a Colônia do Paiol e Bias Fortes e membros dessas comunidades que migraram para Juiz de Fora.

CAPITULO III: O PASSEIO DOS QUILOMBOLAS E A FORMAÇÃO DO QUILOMBO URBANO

3.1 Objetivo do capítulo

O vai-e-vem dos remanescentes de quilombos das comunidades da Colônia do Paiol e Bias Fortes é um movimento migratório temporário que tem suas origens num passado distante. Hoje, a maior parte de membros dessas comunidades prefere migrar para Juiz de Fora em vez de outras cidades e Estados. Num passado recente, quando remanescentes de quilombos das comunidades da Colônia do Paiol e de Bias Fortes começam a sair, eles procuraram Barbacena, por ser uma cidade de porte médio e, também, pelo fato de o quilombo antigo nascer do município de Bias Fortes, que até o século XIX pertencia à Comarca do Rio das Mortes, atual cidade de Barbacena. Membros de muitas famílias negras das duas comunidades citadas acima migraram também para Belo Horizonte e São Paulo, especialmente nos anos setenta.

Para aqueles que permanecem na Colônia do Paiol e Bias Fortes, tentei, através da oralidade, capturar suas histórias de vida para ter uma idéia de como foi seu passado, possibilitando, assim, uma compreensão maior de suas vidas. Para uma melhor visualização do espaço por onde esses remanescentes de quilombos circulam, faz-se necessária uma breve apresentação desses locais. Começarei a apresentação por Bias Fortes.

3.2 Bias Fortes

Sobre a história de Bias Fortes,⁵⁸ sabe-se que, em 1826, já havia uma povoação que se chamava Quilombo e que possuía a categoria de distrito. A respeito da história desta cidade assim escreve o historiador Ferreira:

Nas investigações feitas não foi possível determinar com rigor a data certa em que se estabeleceu nessas margens a primitiva comunidade que deu origem ao povoado. O certo é que em 1826, a povoação dita Quilombo já gozava de categoria de distrito. Segundo tradições locais, o município de Bias Fortes primitivamente foi esconderijo de negros fugitivos do cativo, que vieram se aglomerar no entroncamento de dois rios (Quilombo e Vermelho). Teve, primitivamente, a denominação de Quilombo, por haver sido, em tempos remotos, guarida de muitos negros chamados quilombolas. Esse nome perdurou por longos anos; mais tarde porém, foi mudado para União, em virtude do Decreto Municipal N° 148, de 20 de maio de 1896, que sancionou a Lei n° 5, de 15 de fevereiro de 1896, do Conselho Distrital. Atualmente recebeu o novo município de Bias Fortes, homenagem prestada pelo governador do Estado à memória do grande democrata barbacenense, Dr. Crispin Jacques Bias Fortes. (FERREIRA, 1957. p. 190)

Sobre a história deste município, Ferreira vai dizer ainda que:

Entre os documentos mais remotos, encontram-se as atas lavradas no livro do 'Termo de Conciliação do Bem Viver', aberto e rubricado pelo então juiz de paz, por nome José Ribeiro de Almeida, livro do qual consta o reconhecimento público do juiz municipal de Barbacena, pertencente nessa data à Comarca de Rio das Mortes. É provável que o povoado de Quilombo tenha sido elevado a distrito em 1822, por ocasião da elevação de Barbacena à categoria de vila. (FERREIRA, 1957. p. 190)

⁵⁸ - Nas pesquisas realizadas por mim, encontrei poucos dados sobre a história de Bias Fortes. Os poucos dados bibliográficos sobre a história desse município não determinam com rigor quando e como surgiu o povoado.

Outra fonte que nos fornece alguns dados sobre a história de Bias Fortes é um pequeno dicionário escrito por vários autores da região, e que apresenta um breve histórico de todas as comunidades pertencentes ao município de Bias Fortes. Situando Bias Fortes no contexto do Estado de Minas Gerais, os autores dizem:

Tendo em mente a lenta evolução que se observa no Estado de Minas Gerais, na época em que nos referimos, depreende-se que a primitiva história do Quilombo remonta, presumivelmente aos primitivos anos da segunda metade do século XVIII, já que, em 1826, não existia mais o quilombo etimológico e histórico, e sim uma comunidade regularmente construída, com vida associativa rudimentar, porém, civil e eclesiasticamente organizada, denominada Quilombo, mais por respeito à origem do que pela situação social histórica. (VVAA, 1998, p. 4)

De acordo com os dados históricos, em 1819, deu-se o início da construção da igreja de Nossa Senhora das Dores do Quilombo, obra construída por negros e brancos, espaço religioso único, freqüentado por ambos os grupos. Em 1896, o antigo quilombo passou a se chamar União, que significaria a união de ambos os grupos.

Ao que se refere aos quilombolas que viviam nesse espaço, o documento diz:

A primitiva comunidade de Quilombo, não obstante sua formação étnica, viu-se na contingência de descrever uma trajetória oprimida, importada pelo domínio do homem branco, que procurava estabelecer contato com os refugiados dos redutos para usufruir de sua energia e do seu trabalho. (VVAA, 1998, p. 4)

Através desse documento, feito com a participação de membros das comunidades que pertencem ao município de Bias Fortes, reconhece-se que

no passado havia ali um quilombo e atribui, aos remanescentes do quilombo destruído, a categoria de “instintos de povos em tribos” e “ódio ao branco”.

Passemos à fala do documento:

O certo é que os primitivos quilombolas viveram durante muitos anos num estado rudimentar de vida social. Sua condição de escravos e, ainda, de negros fugidos dos pesados anéis da corrente torturadora, inspirou-lhes o saudosismo africano, reproduzindo assim uma vida precária, especificada por instintos de povos em tribos e por ódio ao branco, seu algoz e opressor. Parece ser lei inexorável da evolução a luta e o sacrifício, essa lei se explica também ao caso, pois nos consta que o contato dos quilombolas com os brancos se realizou depois de constantes lutas. (VVAA, 1998, p. 4)

Pelo que nos consta, a vida precária dos quilombolas não tem nada a ver com instinto, que é um conceito pejorativo para ser atribuído a seres humanos no sentido antropológico. Os animais têm instintos; seres humanos têm cultura. A vida precária devia-se à situação de pobreza por eles vivida como ex-escravos. Com a chegada dos colonizadores na região, já não tinham mais como cultivar a terra, caçar e pescar. Pelo que se ouve das histórias contadas por membros das comunidades de Bias Fortes e da Colônia do Paiol, eles foram privados de tudo.

Devido ao fato de não existir muitos dados bibliográficos sobre a história de Bias Fortes, buscamos recursos na oralidade. Penso que a história contada pelo senhor Ajésus Aleixo da Silva⁵⁹ pode e deve ser considerada. Ao

⁵⁹ Esse negro de 46 anos, casado, motorista de ônibus, membro desta comunidade, que há mais de dez anos vem fazendo um trabalho de recuperação da memória das comunidades negras de Bias Fortes. Ele, apesar das dificuldades financeiras, com seus próprios recursos, filmou muitas conversas com pessoas idosas do lugar, tentando recuperar a história daquele povo, que não foi contada.

fazer uma restropectiva do passado, ele diz que, nesses últimos vinte anos, muitas coisas têm mudado em Bias Fortes. Dois párocos que trabalharam na cidade, Pe. Sérgio Moreira e Pe. Jonas Santana⁶⁰ interessaram-se pelas comunidades negras de Bias Fortes e da Colônia do Paiol. Procuraram descobrir e formalizar lideranças nesses grupos sociais, para que eles participassem de cursos de formação, a fim de poderem, eles mesmos, conduzir e despertar a consciência de seu povo. Não somente Ajésus, mas outros membros dessas comunidades reconhecem que foi com a ajuda desses padres que as comunidades despertaram para a problemática do povo negro. É ilustrativa aqui a fala dessa narradora da Colônia do Paiol:

*[...] desde que nasci moro aqui na Colônia e, a partir dos 14 anos, comecei a participar mais da comunidade, dentro da igreja, com a ajuda do padre Jonas, que me fez descobrir os dons que tenho hoje, que eu não sabia. E até hoje estou na batalha da consciência negra, conscientizar o povo da comunidade desse valor do povo negro.
(Maria José)*

A presença de Pe. Sérgio Moreira influenciou também o senhor Ajésus no despertar para esse trabalho com a comunidade negra de Bias Fortes. Assim, fundou nessa cidade um grupo de dança afro, muito conhecido na região. Esse grupo se apresenta diariamente em Bias Fortes, Juiz de Fora e em outras cidades da região.

Ajésus Aleixo conta a história da presença do negro em Bias Fortes, começando por falar de uma pessoa, já idosa, que não conhecia o passado de seus antepassados

⁶⁰ Pe. Sérgio Moreira faleceu em 2002, e Jonas de Santana deixou o sacerdócio em 2000.

É... Ele acha que não teve, porque, né, a escravidão aqui não houve, é o que ele quis dizer. Eu comecei a mostrar a realidade prá ele, né. Porque no passado, nós sabemos da história aqui, que o negro chegou primeiro, foi Quilombo, depois, União, hoje, Bias Fortes. Prá passar a União, nós sabemos que teve dois líderes que se chamavam Tibúrcio e Manoel Aleixo. Eles não quiseram negociar a mudança do nome com os fazendeiros da época. Esses dois eram negros né, eram líderes. Então aconteceu que eles foram mortos. Um indo pra Tedexana. Hoje o tempo não estava bom, mas essa semana, eu vou até a cruz deles. Tá dentro de uma cava, realmente aonde foram mortos. Quem falou prá mim a história foi um branco. A gente estava conversando em três. O branco sabia, ele que tem oitenta anos... eu que era prá saber não sabia. O que passou prá mim falou: “Quando eu passeava com minha mãe a cavalo, quando eu passava com a minha mãe a cavalo naquele lugar, ela sempre falava nessa cruz aqui morreu um negro”. (Ajesus Aleixo)

No relato do narrador, vemos que ele não se lembra, sozinho, do local onde os dois líderes negros tinham sido assassinados. Lembrava-se de alguns episódios, mas outros detalhes escaparam de suas lembranças. É no grupo, na conversa entre três pessoas, todas de Bias Fortes, que os fragmentos da memória afloram e se juntam, completando assim uma parte obscura dessa história. Os diferentes indivíduos que participam do grupo ajudam a lembrar de determinados eventos. Pois a memória se apóia no grupo. Essa memória não é propriedade só do povo negro desta comunidade. Ela transita nos diferentes grupos étnicos, como reconhece Ajesus: “quem falou pra mim a história foi um branco”. O narrador é da opinião de que o conflito foi por causa da mudança do nome da cidade. Os negros queriam que permanecesse Quilombo, para manter a origem de sua identidade quilombola. Já os brancos queriam mudar para União.

É... Ele foi... passando em cima dessa cava funda, né, é, barranco dos dois lados, e embaixo que eram os trilhos. Então de cima eles ficaram no mato, quando eles estavam passando, atiraram neles, né, mataram a tiro. O outro foi morto também nessas ruas. Todos dois foram encontrados depois de três dias, já em estado de

decomposição, né. Aí eles passaram de Quilombo prá União. (Ajésus Aleixo).

Esse lugar onde os dois líderes foram mortos é o espaço da morte. Lembrança que estava na memória de moradores mais velhos de Bias Fortes, mas silenciada. É no relato de Ajésus que vem à tona a lembrança do espaço onde esses dois negros foram mortos. Lá onde estão as cruzes é lugar da memória, como nos lembra Pollak (1992, p.202):

[...] Existem lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico. Pode ser, por exemplo, um lugar de férias na infância, que permaneceu muito forte na memória da pessoa, muito marcante da data real em que a vivência se deu.

A mudança do nome é símbolo da conquista. Estava ligado à dominação do espaço quilombola pelos fazendeiros. Ajésus continua a narrar:

E os negros iam se afastando, né. Quando eles quiseram passar isso aqui prá União, aí o pessoal se revoltou, falaram “não vai”, né. Então prá eles entrar, né, no setor deles, tiveram que matar, porque eles eram líderes, né. Porque depois eles fizeram da turma, do pessoal, o que eles quiseram fazer. Daí os fazendeiros entraram também na região aonde eles estavam fixando suas moradas, né. (Ajésus Aleixo).

E a conquista foi acompanhada da reescravização dos quilombolas:

[...] e foram escravizados novamente, tá. Mesmo no tempo de União eles foram escravizados... porque aqui era o seguinte, os que não são daqui de Bias Fortes..., os fazendeiros vinham na perseguição de escravos, então, o que eles faziam?... os fugitivos iam saindo pro lado da Colônia, iam saindo pro lado de Barbacena, iam saindo é... pro lado da Vala do Santo Antônio... eles iam saindo. Que eles estavam sentindo-se perseguidos. Então os fazendeiros chegavam aqui, depois se encontravam, né, se reuniam, cada um ia tomando posse de um pedaço de terra, né”. (Ajésus Aleixo).

Paulo Marinho, guardião da memória, tem outra versão sobre a conquista do Quilombo. Segundo ele, os quilombolas tinham uma vida muito precária, era difícil para eles conseguir bens de consumo. Porém, cada família possuía sua parcela de terra para plantio. Os colonizadores foram conquistando as terras nos arredores do Quilombo e, aproveitando-se da pobreza dos quilombolas, ofereciam-lhes produtos como roupas e outros bens em troca das terras. Quando os quilombolas já não possuíam mais nada, foram dominados. Diz o narrador:

Sobre a história de Bias Fortes é que tinha um quilombo, o povo trabalhava nas terras. Às vezes, os negros eram como nós, eram muito apertados. Não tinham o que comer, às vezes tinham uma dívida prá pagar: meu Deus, como vou pagar? Às vezes aqueles que tinham situação melhor diziam: "eu te dou um tanto de fubá, um tanto de arroz e depois você me paga. Me da cá um pedaço de terra". Eles mesmos separavam o Vale. Aí então, lá em cima, tinha uma divisão. Eles trocavam as terras por coisas que não tinham muito valor, como um pedaço de roupa roída. (Paulo Marinho).

A versão apresentada acima contrasta com a história contada pelo senhor Ajésus e outros informantes que apresentam a dominação do quilombo histórico como tendo sido feita de uma só vez.

A presente tentativa de resgatar um pouco da história de Bias Fortes, através de relatos orais daqueles que, no passado, não tiveram oportunidade de falar, não fecha a questão. É simplesmente um passo para que outros dêem prosseguimento à pesquisa nesse campo. Diante do silêncio quase que total a respeito da fundação da cidade de Bias Fortes, fica a pergunta: por que esse esquecimento? Por que as bibliografias pesquisadas não falam como foi a colonização, o que aconteceu com os quilombolas e de onde vieram os colonizadores?

Penso que existem algumas pistas para se começar a refletir sobre essas perguntas. Sabe-se que, no Estado de Minas Gerais, esse tipo de espaço, que abrigava por um período, curto ou longo, negros fugidos das fazendas, das minerações e de famílias, eram inúmeros. Motivo de preocupação para as autoridades. Investia-se muito na política de destruição desses espaços e na doação de terras para aqueles que conseguissem destruí-los e capturar seus habitantes, reescravizando-os novamente. Muitos desses conquistadores provinham das zonas de mineração, que já se encontravam em decadência no final do século XVIII. A busca de terras férteis para o cultivo tornou-se uma preocupação nessa época.

Sobre essa questão, escreveu Souza (1996, p.193):

[...] Os quilombos em Minas Gerais existiram durante todo o século XVIII, espalhando-se com uniformidade pelo território e assombrando incessantemente os habitantes. O povoado mal se sedimentara, a região recebia o segundo governante, a burocracia engatinhava e as cartas entre autoridades já falavam dos perigos dos aldeamentos de negros fugidos. Tudo indica que eram numerosos no final do primeiro quartel do século, e na década seguinte já se sistematizara a forma de combatê-los, não se passando ano, então, sem registro das investidas armadas contra quilombolas, recompensando-se bem os capitães-do-mato que apresentassem cabeças de negros mortos em combates. Mas foi a partir da década de 1740 que o cerco se apertou de fato e piorou o hábito de se constituir, com base em contribuições das Câmaras e dos moradores, verdadeiras expedições bélicas para vasculhar o sertão atrás de quilombos. A população aumentava, o ouro ficava escasso e um número crescente de pessoas buscava alternativas de sobrevivência, disputando com os negros fugitivos terras mais férteis e afastadas do núcleo minerador, até então deixadas de lado por causa da febre aurífera.

De acordo com Silva (1988, p.49), com o enfraquecimento do ciclo do ouro, houve um retorno às atividades de uma economia de subsistência que havia sido abandonada anteriormente em Minas Gerais:

Não havia uma alternativa econômica imediatamente viável e lucrativa que pudesse substituir o curto e dinâmico ciclo do ouro, claramente esgotado por volta de 1780. O retorno a formas mais ou menos rudimentares da economia de subsistência foi responsável por um rápido e intenso movimento de dispersão populacional, que marcou essencialmente a história da Província entre 1800 e 1850.

Situando a Zona da Mata como novo espaço de concentração de riquezas, Silva (1988, p. 51) afirma:

[...] já no início do século XIX, vários núcleos habitados animavam o Sul da Província, enquanto o Leste, posteriormente conhecido como Zona da Mata, era essencialmente uma área de passagem, ligando as zonas mais populosas do Centro-Sul e Centro-Norte ao Rio de Janeiro.

E acrescenta:

A importância econômica dessas regiões de ocupação mais recente começou a configurar-se após a década de 1820, quando a opção pela agricultura tornou-se inevitável, devido ao reconhecimento de que a exploração mineral só poderia voltar a ser lucrativa com um considerável aumento de investimento, como estavam fazendo os ingleses na região de Sabará e Santa Bárbara desde 1824. (SILVA, 1988, p. 51)

A autora é da opinião de que esse longo processo de diversificação da economia foi acompanhado pela dispersão da população por um vasto território da Província. Esse processo desencadeou o uso cada vez mais peculiar do trabalho escravo, que passa a desempenhar suas atividades não somente nas minas, mas também com mais intensidade na agricultura, serviços domésticos, construções públicas, como pontes e estradas.

Já Cambraia e Mendes (1988, p.138)⁶¹ apresentam um estudo sobre as correntes de povoamento em Minas Gerais, e tomam como referência o deslocamento do eixo econômico da mineração para a agricultura, quando a primeira mergulha em crise. Neste contexto destacam:

O autor concebe a existência de um movimento centrífugo da população mineira, constituindo-se no seu dizer '[...] no fato de maior importância histórica futura neste setor Centro-Sul do País'. Neste movimento teriam assumido especial importância as correntes migratórias que se orientam do interior para o litoral, caso no qual se insere a expansão colonizadora da região Leste de Minas Gerais.

No entanto, os autores acima citados discordam de Prado Júnior (1981) ao que toca à migração dos mineradores para a Zona da Mata, quando começa a crise da mineração: *“Não consideramos que este processo seja uma decorrência imediata, reflexiva, da crise da mineração, através de um movimento quase espontâneo da população mineira partindo das áreas centrais para a periferia”*. Para eles, a colonização da Zona da Mata é fruto de um projeto bem estruturado: *“[...] a montagem de um projeto de colonização para a região em 1808 se efetivaria por meio de sua junção, em uma conjuntura bastante especial”*. (CAMBRAIA; MENDES, 1988, p.139). Eles crêem que a imagem que se tinha da região influenciou na criação de tal projeto de colonização:

Cabe dizer, antes de mais nada, que tal reelaboração ocorre em um lugar privilegiado para que possamos perceber a maneira pela qual os colonizadores vivenciaram a crise do sistema colonial: as “Memória” produzidas em Portugal e Brasil em fins do século XVIII e início do XIX. (CAMBRAIA; MENDES, 1988, p.139)

⁶¹ Para a análise os autores partem dos estudos de Caio Prado Jr. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

A criação da Academia de Ciências de Lisboa em 1779, um dos principais centros do reformismo ilustrado luso, contribuiu para que o mundo colonial português, especialmente a região de Minas Gerais, se tornasse objeto de “memórias” que tinham como objetivo detectar problemas e propor soluções para a “decadência das colônias”. Segundo esses autores:

Estudos sobre as potencialidades naturais das diversas regiões, produtos coloniais e seus processos de produção, as formas do comércio colonial, etc., foram produzidos em grande quantidade. A ‘decadência das Minas’ foi ponto de especial atenção desta literatura.

Pode ter sido nesse contexto de decadência da zona de mineração e da dispersão de mineradores em busca de outras formas de sobrevivência que se deu a destruição do quilombo de Bias Fortes. Suas terras foram oferecidas a forasteiros vindos das antigas minerações que ali fundaram fazendas de gado, fizeram grandes plantações de milho, feijão, mandioca e fabricaram queijos. Os negros que viviam naquele lugar, segundo a história oral contada pelos moradores, entraram em conflitos com os colonizadores. Alguns negros foram reescravizados nas fazendas e os que resistiram foram mortos.

Gostaria de frisar que não é objetivo deste trabalho tratar a história da fundação de Bias Fortes. A falta de material sobre tal tema impede maiores aprofundamentos. Por isso, buscou-se apoio em relatos orais de alguns moradores da região. Estas reflexões são só um ponto de partida para que outros antropólogos ou historiadores possam dar continuidade à pesquisa e

chegarem à conclusão de que este é o caminho ou se a reflexão sobre tal tema devesse ter começado alhures.

3.3 Colônia do Paiol

A Colônia do Paiol é a maior comunidade negra pertencente ao município de Bias Fortes. Sua população é de mais ou menos seiscentos habitantes, sendo que 95% de seus membros são negros e 5% são brancos e mestiços, frutos de casamentos mistos. A história de sua fundação está ligada à doação de terras que o fazendeiro José Ribeiro Nunes fez a nove ex-escravos seus.⁶²

Nas pesquisas realizadas por mim, encontrei inicialmente o inventário do pai de José Ribeiro Nunes, o Capitão Manoel Ribeiro Nunes. Este não liberta escravos nem faz doação de terras. Após algumas semanas, encontrei o inventário da mãe de José Ribeiro Nunes, viúva do Capitão Manoel Ribeiro

⁶² Ao iniciar as pesquisas, no Fórum de Barbacena para procurar o documento de doação de terras para os fundadores da Colônia do Paiol, que, segundo as informações orais dos moradores da comunidade, foram doadas por um fazendeiro chamado José Ribeiro Nunes, tive a sorte de contar com a colaboração do professor de História, senhor Wilton, que muito me ajudou a buscar o inventário do doador citado acima. Os documentos não estavam organizados em ordem alfabética. Os que já tinham sido vistos pelos organizadores, cito o professor Wilton e sua equipe, foram colocados em caixas de papelão e numerados. Comecei a pesquisar os documentos que estavam nas caixas. Depois de meses de pesquisa, descobri o inventário do pai de José Ribeiro Nunes, o Capitão Manoel Ribeiro Nunes. Porém, ele não libertava escravos, muito menos doava terras para os cativos.

Nunes, dona Carlota Theotonia. O seu inventário data de 1863. Entre os seus 25 escravos arrolados, ela alforria seis deles, mas não doa terras. Os seus escravos alforriados são pessoas de idade avançada para a média de vida de um escravo na época.

Meses depois encontrei o testamento de José Ribeiro Nunes. É incrível como, depois de quatro gerações, membros dessa comunidade ainda se lembram com detalhes do doador das terras onde eles vivem hoje. Os únicos dados dos relatos orais que não conferem são os relativos ao sexo dos escravos: os depoentes falam de nove ex-escravos homens e o inventário menciona que, dentre esses nove, existem duas mulheres. A memória da fundação da comunidade é passada de geração a geração. Esta memória não é estática, como nos lembra Zumthor (1997, p.27), pelo contrário, é

Conquista progressiva, árdua, daquilo que a comunidade considera sua herança, a memória coletiva luta contra a inércia do cotidiano, captura os fragmentos que sente significantes ou úteis, trabalha por dinamizá-los transformando-os em elementos de tradição.

É dinâmica, e é a única herança viva da comunidade. É ela que possibilita aos mais velhos comunicar, aos mais novos, fatos importantes da vida da comunidade que não estão escritos nos livros nem nos jornais, mas que permitem fazer emergir elementos que marcaram a trajetória da comunidade nesse espaço de mais de um século de caminhada. Foi captando os fragmentos de um e de outro narrador da Colônia do Paiol que pude chegar a encontrar tal documento de doação. Os dados sobre a pessoa de José Ribeiro Nunes foram se encaixando no relato de cada um: as informações

sobre a fundação, por mais diversas que fossem, chegavam sempre a um denominador comum. Elas não se opunham, mas se completavam.

A comunidade não sabia da existência desse documento. O conhecimento da doação da terra e o mito da fundação só eram transmitidos oralmente. Não havia nenhum documento escrito que pudesse provar a veracidade de tal doação. Essa difícil situação levava os habitantes desta comunidade a sentirem insegurança e mesmo a serem acusados de invasores, enquanto na realidade eram proprietários legítimos. A descoberta deste documento feita por mim, com muito sacrifício e investimento, devolve a essa comunidade o reconhecimento de ser possuidora de tal patrimônio e serve também para provar, perante os poderes públicos, que eles são realmente proprietários de tal área e que sua comunidade foi fundada por nove ex-escravos de José Ribeiro Nunes, cujos nomes estão registrados em cartório. São eles: Tobias, Gabriel, Adão, Justino, Quirino, Maria Creola, Camila Parda, Sebastião e Justiniano. Os habitantes da Colônia do Paiol são herdeiros legítimos desses ex-escravos. No testamento, o doador faz questão de dizer: *“a fim de que possam gozar do dito terreno do Paiol como d’elles próprios, senhores e possuidores desfructando em sua vida e, por morte dos mesmos, passaram aos seus descendentes directos sem que possam vender ou alienarlas por contrato de tempo.”* Além de doar as terras em testamento, José Ribeiro Nunes, cita também os limites das terras da Colônia o que possibilita verificar concretamente o tamanho da área doada.

A comunidade da Colônia do Paiol nasceu com a libertação de nove escravos pelo fazendeiro José Ribeiro Nunes, homologada no Cartório em data precisa. A única pergunta que se faz é se José Ribeiro Nunes libertou esses nove escravos antes da proclamação da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888. Sobre essa questão, não encontramos nenhum documento. Pode ser que tenha sido antes de 1888. O seu testamento escrito em 1890 reza: “Tendo passado uma doação, digo, tendo colocado alguns meos ex-escravos em um terreno num lugar denominado Paiol n’este Distrito que divido com terrenos de [...]” Quando o doador escreveu o testamento, os seus ex-escravos já se encontravam nas terras do Paiol. Sua mãe, dona Carlota Theotonia, liberta sete de seus escravos em 1863, conforme o inventário já citado. Parece que já era uma tradição na família a libertação de alguns escravos que tinham mais ligação afetiva com seus senhores. É provável que José Ribeiro Nunes libertasse o grupo de escravos, que fundou a Colônia do Paiol, bem antes da proclamação da Lei Áurea. É com os descendentes desses nove escravos, libertados por José Ribeiro Nunes, hoje numerosos, que realizo minhas pesquisas, tanto na Colônia do Paiol quanto entre membros desta comunidade que migraram para Juiz de Fora.

3.4 Juiz de Fora

Juiz de Fora, cidade situada na Zona da Mata mineira, tem sua origem em povoados agrícolas instalados às margens do Rio Paraibuna, ao longo do Caminho Novo. Segundo a tradição dos moradores desta região, Juiz de Fora se originou do Caminho Novo.⁶³ Segundo Fazolatto (2001, p.15) :

A ocupação territorial foi iniciada com as concessões de sesmarias nas primeiras décadas do século XVIII, período em que também foram criadas as freguesias de Nossa Senhora da Glória de Simão Pereira e Nossa Senhora da Assunção do Engenho do Matto. O povoamento nas margens do rio Paraibuna, não foi rápido, pois o governo assim como a população se voltaram para as zonas de exploração do ouro.

Sobre a origem do atual nome da cidade diz o autor (2001, p.15):

Ao longo do Caminho Novo, foram concedidas várias sesmarias, visando à plantação de roças de milho e a construção de ranchos para os viajantes. Entre elas, destaca-se a do secretário do governador Antonio de Albuquerque, João de Oliveira, passada em 15 de janeiro de 1710, então citada como terras devolutas existentes entre a do Alcaide-mór e a do capitão José de Souza Fragoso. Em 4 de setembro de 1713, pelo preço de 600 mil réis, a mesma foi vendida ao Dr. Luiz Fortes Bustamante de Sá, que exerceu o cargo de juiz de fora na cidade do Rio de Janeiro, por nomeação de 18 de março de 1711. Bustamante foi quem serviu de intermediário entre o governo e as forças corsárias francesas que haviam invadido o Rio de Janeiro, sob o comando de Duguay-Trouin. Após sua substituição no cargo pelo Dr. Vital Casado Rothier, em 1713, estabeleceu-se nas ditas terras. Como era comum naquela época, o nome ou a profissão do proprietário servia de referência. E assim surgiu a denominação da cidade, explicação sobre a qual não existe dúvida, depois de exaustiva e meticulosa pesquisa realizada pelo professor Alexandre de Miranda Delgado no Brasil e em Portugal.

Cem anos depois, a antiga fazenda de Juiz de Fora foi vendida para um comprador morador do Quilombo, hoje Bias Fortes, um dos espaços pesquisados. É a partir da chegada deste comprador com a sua família na

⁶³ Anuário Estatístico de Juiz de Fora 2001 – Base de Dados de 2000. Centro de pesquisas Sociais UFJF – Juiz de Fora: 2001, p. 1-1.

região que o território se expande através da compra de outras sesmarias e o aumento da população:

Em mau estado, a Fazenda do Juiz de Fora foi comprada, em 1812, por Antônio Dias Tostes, morador no Quilombo, atual município mineiro de Bias Fortes. Ele aqui chegou acompanhado de sua família, escravos, animais, bem como de irmãos, parentes e de outras pessoas que dependiam dele economicamente. [...] Além disso, foi comprando outras terras, que subdividia e vendia, financiando a juros e auferindo altos lucros. Com isso, conseguiu aumentar e mudar expressivamente a população da região.⁶⁴

Na segunda metade do século XIX, Juiz de Fora despontava como uma potência econômica e industrial. Esse crescimento rápido foi facilitado pelo capital do café, que proporcionava efeitos multiplicadores na estrutura urbana. Sobre este crescimento urbano industrial escreve Oliveira (2000, p.63):

[...] O capital cafeeiro promovia vários efeitos multiplicadores sobre a estrutura urbana. Além de cidade prestadora de serviços para as comunidades rurais do interior, com um dinâmico comércio e atividades de lazer, Juiz de Fora destacava-se no cenário nacional, pela presença de grandes indústrias, pela fundação da primeira usina hidrelétrica da América do Sul e por possuir uma malha ferroviária em direção ao litoral.

Essa estrada para o litoral foi de fundamental importância para o escoamento dos produtos produzidos na região e o transporte dos viajantes. Antes da implementação desta obra, em determinadas épocas do ano, a circulação em certos trechos do antigo caminho para o Rio de Janeiro era impossível de se fazer. O melhoramento do trecho foi resultado de muitas petições de fazendeiros e políticos da região, que tinham interesse na

comercialização de seus produtos. Sobre a estrada nova escreve Fazolatto (2001, p. 22):

Os fazendeiros e políticos mineiros não se cansavam de enviar petições reclamando do péssimo estado do Caminho Novo. Certos trechos, em determinados períodos, ficavam intransitáveis, prejudicando os viajantes e o transporte de mercadorias. Finalmente, pela lei número 18, de 1 de abril de 1835, ficou estabelecida a construção de um plano de estradas, ligando Ouro Preto ao Rio de Janeiro, capital do Império, e aos quatro pontos cardeais da Província. Um ano depois, o alemão Henrique Guilherme Fernando Halfeld era contratado como engenheiro da província, e sua primeira missão foi comandar as obras da nova estrada, aproveitando em boa parte o trajeto do Caminho Novo, de Garcia Rodrigues Paes. A obra consumiu muitos anos e utilizou mão-de-obra escrava que era contratada junto aos fazendeiros [...]

Um outro importante empreendimento para o desenvolvimento da região foi a Estrada de Rodagem União Indústria, iniciada no dia 12 de abril de 1856, construída e dirigida pelo então Comendador Mariano Procópio Ferreira Lage. Sua inauguração aconteceu no dia 23 de junho de 1861. Segundo Fazolatto (2001, p. 27): *“Foi a primeira estrada macadamizada do continente, com 144 quilômetros de extensão, dos quais 48 em Minas Gerais e o restante na Província do Rio de Janeiro.”* Em 30 de dezembro de 1875 foi inaugurada a Estrada de Ferro Pedro II, em Juiz de Fora. A implementação destes meios de transporte favoreceu o desenvolvimento de Juiz de Fora no setor agrícola e industrial.

Na segunda metade do século XIX, a expansão cafeeira atravessa as fronteiras de Minas, e Juiz de Fora se torna, nessa época, o maior produtor de café da região. A expansão cafeeira exige uma grande mão-de-obra escrava e

⁶⁴ FAZOLATTO, 2001, p. 17.

o preparativo para o seu plantio leva à devastação de grandes áreas de terras de florestas virgens. É como nos recorda Oliveira (2000, p.54) :

Na segunda metade do século XIX, a economia cafeeira avança no território mineiro, devassando florestas virgens e abrindo fronteiras antes fracamente ocupadas. Grandes propriedades agrícolas são fundadas pela gente de Minas – grupos sociais oriundos da região das vertentes – Mantiqueira e da antiga região mineradora. Através de um movimento centrifugo de dispersão das elites pelo Sudeste mineiro, a Zona da Mata é pioneiramente ocupada. A cidade de Juiz de Fora torna-se o principal centro econômico, político e social da região.

Nessa época, ao lado do Rio de Janeiro e São Paulo, Minas Gerais se torna a maior Província escravista da região Sudeste. E Juiz de Fora, devido às grandes plantações de café, mantém a maior população escrava da Província de Minas. A presença de negros na Zona da Mata Mineira foi sempre numerosa, e Juiz de Fora mantinha um número mais acentuado devido às grandes plantações de café e por ter-se tornado, muito cedo, um grande centro urbano. É como nos lembra Fazolatto (2001, p. 30):

Os cafezais expandiam-se tanto como prosperava a economia da cidade. Os fazendeiros e comerciantes investiam em novas técnicas e maquinários modernos para aumentar a produção. Com o lucro vieram mais conforto e qualidade de vida, estimulando também uma educação mais aprimorada aos filhos. Colégios foram criados, para ambos os sexos. A imprensa surgiu e propiciou o lançamento de quase uma centena de periódicos ao longo das três últimas décadas do século XIX, alguns, é verdade, de duração efêmera. O *Pharol* foi o mais importante em prestígio e tempo de circulação.

E diz ainda:

A vida cultural e social ganhou também impulso. Teatros foram construídos, onde se apresentavam artistas e companhias nacionais e estrangeiras. O vestuário foi se sofisticando cada vez mais, assim como o comércio, que se orgulhava de prover a clientela com as últimas novidades da Europa.

Sem dúvida que o encontro de povos de diferentes culturas muito enriqueceu a cidade de Juiz de Fora. Porém, nada se fazia sem a presença da

mão-de-obra escrava. A presença do negro, escravo ou livre, era muito grande. O censo realizado na segunda metade do século XIX, citado por Fazolatto (2001, p. 26-27), comprova essa forte presença negra na cidade:

Em 1855, segundo o senso populacional, o município contava com 27.722 habitantes, dos quais 16.428 eram escravos. Os números colocam a cidade entre os principais centros de mão-de-obra escrava do país. A população branca era reduzida, já que entre os cidadãos livres estavam incluídos os pardos e escravos alforriados.

Apesar da forte presença do negro na cidade de Juiz de Fora, devido à demanda de mão-de-obra, a concentração maior ainda era no campo. O impacto da abolição não empurrou muitos negros em direção ao centro urbano. Como nos lembra Oliveira (2000, p.65) :

Apenas quando a cafeicultura na Zona da Mata Sul, ao redor de Juiz de Fora, na década de 1920, passa a dar sinais de esgotamento, subindo a fronteira em direção ao Leste do Estado, é que se percebe uma maior afluência de negros para a cidade. Processa-se um movimento tardio de fixação do negro na zona urbana, em busca de emprego e moradia.

Como a migração e o processo de fixação do negro foi tardio, a cidade já não oferecia mais espaço para a sua inclusão e fixação perto do centro urbano. O único espaço encontrado foi a periferia, longe, na época, do centro urbano. É nesse período que surgem os bairros inteiramente negros em Juiz de Fora. Segundo Oliveira (op. Cit. p. 65):

A saída encontrada foi em direção à periferia, levando à formação de bairros inteiramente negros, como verdadeiras ilhas em torno da área central. Surgem bairros como São Benedito (antigo Arado) e Dom Bosco (Serrinha), dentre outros; sem, contudo, possuírem a mínima infra-estrutura urbana, a exemplo do acesso à rede de água, esgoto, iluminação pública, etc. A marginalização do negro nas áreas de periferia urbana ou em zonas de interstícios no centro da cidade

viabiliza a prática social e concreta da segmentação racial, baseada na evitação de sua explicitação pública e formal.

Devido ao crescimento da cidade, hoje, esses bairros estão todos pertos do centro. Um deles, no caso, Dom Bosco está situado ao lado de bairros nobres da cidade. Porém, os meus sujeitos de Colônia do Paiol e de Bias Fortes, que migram para Juiz de Fora, não se concentram em bairros tidos tradicionalmente como de negros. Não formaram, em Juiz de Fora, uma colônia onde a maioria dos remanescentes, oriundos destas comunidades, vivem concentrados. Ao contrário, aqueles que têm residência fixa na cidade e, que não vivem em casas de famílias, no caso das empregadas domésticas, vivem em bairros diversos como Santa Cruz, Santa Rita, Manoel Honório, São Mateus e outros. Eles se somam ao contingente da população negra de Juiz de Fora que não se concentra num determinado bairro, tendo como referencial a origem do local de migração.

No censo do ano 2000, Juiz de Fora possuía uma população de aproximadamente de 456.796 habitantes. Ao que se refere à cor ou etnia, o censo aponta para a existência de 295,353 brancos, 55.840 pretos, 101.295 pardos, 723 amarelos, 1.220 indígenas e 2.365 sem declaração de origem racial. A projeção da população para 2005 é de 513.000 habitantes.⁶⁵

No que se refere à educação, a cidade possui 82 cursos públicos e 69 particulares. A Educação Infantil é composta de 64 estabelecimentos

⁶⁵ Fontes: IBGE – Censo 2000 – Tabela 1968 – População residente por cor ou raça, situação do domicílio e grupos de idade variável. População residente pessoas. Anuário Estatístico de Juiz de Fora, 2001, base 2000. Anuário Estatístico Juiz de Fora, 2004, base de dados 2003.

particulares, 92 municipais e 4 estaduais. No Ensino Fundamental (5^a a 8^a séries), são 78 estabelecimentos municipais, 39 estaduais, 2 federais e 56 particulares. O Ensino Médio (Segundo Grau) é composto por 23 estabelecimentos municipais, 31 estaduais, 3 federais e 25 particulares. E o ensino profissionalizante é composto por 3 estabelecimentos públicos e 5 particulares, além de uma categoria denominada de ensino tecnológico, que é um curso profissionalizante de dois anos. É uma especialização após o segundo grau, e não é considerado curso universitário. Os estabelecimentos universitários são numerosos e têm aumentado a cada ano.

Na área da saúde, a cidade conta com um hospital municipal e outros três, públicos. Contando com as instituições filantrópicas e privadas, há um total de 17 hospitais, contabilizando ao todo 1.767 leitos. As unidades básicas de saúde são 14 na zona rural e 43 na zona urbana, somando um total de 57 unidades.

O PIB (Produto Interno Bruto) da cidade, em 1999, estava em 2,46 bilhões, distribuídos assim: serviços 54,26%; indústria, 45,19%; e agropecuária com 0,55%. Percebe-se a concentração das pessoas no centro urbano devido ao baixo PIB agropecuário, ou seja, há pouca produção ou não valorização dos bens produzidos pelo homem do campo.

A maioria das migrações de Bias Fortes e Colônia do Paiol é feita para Juiz de Fora, pólo industrial e econômico atraente, que desperta, nos olhos dos jovens das comunidades acima mencionadas, a possibilidade de melhoria de vida. São nesses espaços sociais urbanos que os imigrantes remanescentes

destas comunidades circulam em busca de uma melhor qualidade de vida, coisa que eles não conseguiriam se permanecessem nas suas comunidades de origem. A rede de comunicação é o que permite este elo entre o rural e o urbano. Juiz de Fora não seria conhecida como ponto estratégico, como local atrativo para se conseguir melhor qualidade de vida pelos moradores da Colônia do Paiol e Bias Fortes, se não fossem as informações passadas pela comunidade negra que lá vive, para membros de suas famílias que permanecem no espaço rural. Essa rede de informações de negros residentes em Juiz de Fora, relacionada com aqueles que viviam nas fazendas situadas nos arredores, data da época da escravidão. Como se viu, o jornal *O Pharol* trazia muitos anúncios de escravos fugidos das fazendas, suspeitos de terem ido para Juiz de Fora pelo fato de possuírem lá parentes, livres ou escravos. Sobre a assistência mútua dos negros na região de Juiz de Fora, escreve Oliveira (2000, p.78):

Tanto nas zonas rurais como nas urbanas, a família era a instituição mais consistente na vida cotidiana dos negros e cimentava as relações sociais. A família era o principal suporte da produção e os laços de parentesco não só consangüíneos, como os rituais e por afinidade, atuavam como uma verdadeira rede de assistência mútua. Migrar para o desconhecido? Certamente, mas com uma referência afetiva no percurso da trajetória: residir, provisoriamente, na casa de um parente ou compadre. Essa era alternativa com que todos contavam, até o primeiro emprego ou a primeira moradia.

Esta é a cidade para que os meus sujeitos de pesquisa migram para tentar realizar o sonho do encontro de uma situação de vida melhor, que possa lhes proporcionar trabalho assalariado, moradia digna, acesso à saúde e possibilidade de estudos. São nesses espaços sociais urbanos da cidade de Juiz de Fora que os remanescentes de quilombos das comunidades de Colônia

e Bias Fortes circulam. Juiz de Fora é a cidade que se formou e se forma com a contribuição de migrantes vindos de pontos diversos. Cada grupo deixa sua marca, contribuindo para o seu crescimento. Essa é sua vocação. Nas diferentes contribuições dos diversos grupos sociais que compõem essa sociedade, a contribuição do negro não pode ser esquecida. Ele faz parte de sua história como escravo e livre. Esse reconhecimento deve ser recordado para não se cair no esquecimento, como nos lembra Fazolatto (2001, p. 32) :

Juiz de Fora é como uma obra inacabada e imperfeita, talhada por diversas mãos: do bandeirante ao emboaba, do rico ao pobre, do branco ao negro. É o resultado do esforço conjunto de gerações, que ainda têm muito o que fazer para que se possa sonhar um futuro mais justo para todos.

3.5 Lembranças: luta pela sobrevivência

Pelo que se ouve das pessoas mais idosas da Colônia do Paiol, desde cedo seus habitantes foram obrigados a buscar ocupação fora, trabalhando para fazendeiros da região ou mesmo em fazendas mais distantes. Faziam trabalhos diversos na agricultura ou, no caso das mulheres, empregavam-se como domésticas. Eles nunca sobreviveram somente daquilo que produziam nas terras que receberam do senhor José Ribeiro Nunes, mas a necessidade os obrigou a começar a circular por muitos outros espaços em busca do complemento de sua dieta alimentar. Naquele tempo, eles não buscavam trabalho em Juiz de Fora.

As histórias de vida de alguns membros dessa comunidade são ilustrativas. Começaremos por dona Maria Quirina⁶⁶, Em seu trabalho apresentado ao curso de pós-graduação Lato sensu em História de Minas, sobre cartas de alforrias em Queluz,. Com a idade já avançada, mas de uma memória brilhante, narrava o seu passado na Colônia do Paiol. Às vezes, seu discurso era fragmentado, mas voltava a falar novamente do mesmo assunto, com este movimento de ir e vir que é próprio da memória.

Na quinta vez que entrevistei essa senhora centenária, ela me disse:

O meu pai foi roubado ainda criança na Bahia por vendedor de queijo de Bias Fortes, que foi lá levar uma carga de queijo. Ele foi criado na casa de um fazendeiro lá. Eu comia antigamente mingau de fubá e uma fava branca amarga. Nós não entrávamos na casa do patrão prá comer. Lá dentro tinha muita comida, muita carne. Eu trabalhava capinando, cozinhando. Não podia escolher serviço, senão apanhava. Não podia falar nada não. Eu cozinhava, mas não podia comer. Eu preparava, mas a patroa ia lá, contava os pedaços de carne na travessa e levava prá mesa. Não podia falar nada na mesa deles. (Maria Quirina).

Esse episódio aconteceu quando Maria Quirina era jovem, vivia na Colônia do Paiol com seus pais e trabalhava como doméstica nas fazendas da região. Ela não era escrava no sentido estrito da palavra, mas era tratada como se fosse. É próprio da memória recordar pontos que marcaram a vida de uma comunidade ou de uma pessoa. São os pontos brilhantes da memória, segundo Bergson (1990, p.140) “[...] *há sempre algumas lembranças dominantes, verdadeiros pontos brilhantes, em torno dos quais os outros formam uma vaga nebulosidade. Estes pontos brilhantes multiplicam-se à*

⁶⁶ - Senhora centenária, falecida no ano de 2000.

medida que se dilata a nossa memória.” No caso da nossa narradora, esses pontos luminosos são os sofrimentos causados pelo pesado trabalho na fazenda onde foi criada. Nas suas narrativas, a expressão “sofri muito” sempre aparece. Se a memória na sua trajetória sai do presente, vai ao passado e retorna ao presente, as lembranças desta velha, quando vai ao passado, retornam repletas de sofrimento.⁶⁷

Numa outra entrevista, Maria Quirina já se encontrava cansada pelo peso da idade e pelo seu delicado estado de saúde. Sua memória traz, outra vez à tona, recordações dos trabalhos feitos nos mutirões nas fazendas da região: “*O pessoal trabalhava nas fazendas, fazia de tudo. Toda produção era repartida, mas nós ficávamos com a pior parte*” (nesse momento ela fica pensativa). Depois continua, como se ela estivesse revivendo a cena no presente e diz:

Os fazendeiros não estão dando férias... judiaram muito de mim. Tinha que buscar as vacas e fazer outros trabalhos. Não podia entrar na casa do patrão. Tinha a palmatória, eles davam muito na gente, queimaram as minhas pernas. [Nesse momento mostra a cicatriz da queimadura] O meu pai foi roubado na Bahia e foi criado sem pai e sem mãe. Na fazenda de Bias Fortes, meu pai se salvou de um massacre, onde mataram três de uma vez, quando eles cantavam jongo. (Maria Quirina).

⁶⁷ Bergson (1990, p.140-141) comenta ainda que “[...] esses pontos brilhantes multiplicam-se à medida que se dilata a nossa memória. O processo de localização de uma lembrança no passado, por exemplo, não consiste de maneira alguma [...] ele penetra na massa de nossas lembranças como num saco, para retirar daí lembranças cada vez mais aproximadas, entre as quais irá aparecer a lembrança a localizar”. E acrescenta: “O trabalho de localização consiste, em realidade, num esforço crescente de expansão, através do qual a memória, sempre presente por inteiro nela mesma, estende suas lembranças sobre uma superfície cada vez mais ampla e acaba por distinguir assim, num amontoado até então confuso, a lembrança que não encontrava seu lugar.”

Esta velha negra diz que seu pai veio da Bahia. Parece que muitos escravos que pertenceram à família de José Ribeiro Nunes vieram desse Estado. A mesma narradora comentou que tropeiros de Bias Fortes levavam queijos para serem comercializados na Bahia e depois voltavam com escravos. A fala do senhor Paulo Marinho, 60 anos, confirma as observações desta mulher:

Uma parte dos escravos veio da Bahia prá cá. O meu avô também era da Bahia. Meu pai sempre falava que ele era da Bahia. Então, nesse negócio, porque eles vendiam, compreende? Os escravos iam atravessando de fazendeiro a fazendeiro, aí foi parar no sô Zé Ribeiro Nunes aqui. (Paulo Marinho).

Bernardo (1998, p.32) comenta a reversibilidade do tempo no movimento da memória: “[...] se o espaço e o tempo são a essência da memória, a idéia de tempo reversível se origina da experiência universal humana de trazer os tempos passados de volta [...]”. É essa reversibilidade do tempo que aparece na fala de Maria Quirina e Paulo Marinho ao tentarem reconstituir as origens e trajetórias de seus antepassados.

Estas narrativas deixam transparecer que grande parte dos escravos de José Ribeiro era originária da Bahia. Dona Maria Quirina era da segunda geração e seu pai deve ter sido um dos fundadores da Colônia do Paiol. No testamento de José Ribeiro Nunes aparece um ex-escravo de nome Quirino. Não seria este o Pai de Maria Quirina? Por sua vez, o senhor Paulo Marinho, que já é da terceira geração, também menciona que ouvia dizer de seu pai que o seu avô era natural da Bahia. Isto é possível, pois se nota que essas

transações de escravos acontecem exatamente em um momento em que, devido à proibição do tráfico negreiro, o tráfico interno de escravos se intensifica.

Por meio da memória, tanto Maria Quirina quanto Paulo Marinho tentam reconstruir o passado. É através da reconstrução do passado que o espaço e tempo vividos pelos seus antepassados são recuperados. Esse espaço e tempo estão vivos na memória dos narradores, esperando o momento de serem ativados para que as lembranças se aflorem. Como nos lembra Bernardo (1998, p.31), baseando-se em Caldeira (1989, p.18), ao falar da reconstrução da vida realizada através da memória:

[...] são tentativas de reconstrução do passado apoiadas na memória. Elas revelam dois tipos de informação. Primeiro como a forma da memória é construída socialmente, quais são as várias maneiras de lembrar, como o conhecimento sobre o passado é organizado e controlado [...]

Por sua vez, Silva (2003a, p.19), ao estudar narrativas de membros de assentamentos rurais no estado de São Paulo, percebeu que “[...] Nas narrativas, espaço e tempo, muitas vezes, se confundem, tornam-se imprecisos e constituem apenas fragmentos da memória.” A grande quantidade de migrações e experiências vividas em diferentes espaços sociais e em tempos diferentes dificultam a obtenção de informações precisas sobre a trajetória de vida de um indivíduo ou grupo social que migraram muito.

A mesma narradora comenta também que eles plantavam a meia com os fazendeiros, mas eram estes últimos que decidiam como seria a divisão dos

produtos. Eles ficavam com a melhor parte e, o pessoal da Colônia, com a pior; às vezes, até mesmo sem nada.

O caso contado por dona Maria Quirina não é isolado. Uma outra narradora conta também uma experiência dolorosa que teve com um fazendeiro, quando seu marido plantou à meia. Choveu pouco, a terra estava seca e a colheita foi fraca, e nada colheram. Mesmo assim, tiveram que dividir o pouco que colheram com o dono das terras. Naquele ano, eles passaram fome:

Todo povo ia capinar..., chorava porque não tinha como..., a terra de tão seca rachava e o milho morria... passava fome, nós não tínhamos outra comida. Uma vez meu marido plantou quinze litros de milho, e colheu quinze litros de milho. Quando foi colher, só deu quinze litros. O fazendeiro não deixou ele trazer uma espiga. Ele teve que sentar na roça, debulhar e medir aquele milho. Foram sete litros e meio para nós e sete litros e meio pro fazendeiro. Não deu pra gente comer uma semana, para as crianças, a gente não tinha nada.(Maria Luiza).

Na narrativa de Maria Quirina, vê-se que ela liga o massacre acontecido em Bias Fortes, em que seu pai foi quase morto, com a cantoria do jongo. Era uma dança ritual comum em tempos passados, que se fazia na época da capina do milho ou feijão plantados à meia nas terras arrendadas dos fazendeiros da região. Era momento de diversão da comunidade, que trabalhava a terra para retirar dali sua dieta alimentar. Sobre este assunto, Paulo Marinho conta: “o jongo era sempre cantado na época da capina” . E continua sua narração:

Na capina da roça, juntava umas trinta pessoas. Iam prá lá e tiravam a roça tudo num dia. Aí, quando acabava vinha cantando aquele divertimento, tudo de enxada nas costas, né. Aí eles pegavam e faziam aquele negócio de ponto, punha lá no barranco, plantava um negócio lá, enfiava um queijo lá dentro do barranco num buraco lá,

furava um buraco e tampava. O jongo é que ele tinha que dá notícia aonde tava. Descobrir onde tava o queijo. Outra hora eles. pegavam uma garrafa de guaraná, vinha cá e enfiava lá no fundo d'água, assim naquele rio raso, né. Enfiava lá no fundo e punha uma pedra em cima prá eles descobrirem. Eles tinham que descobrir e descobria. Eu tinha um irmão que morreu, ele era jongueiro, e tem um primo meu também que era jongueiro e descobria. Num sei que jeito que eles davam, mas eles descobriam ali aonde tava, né... Aí eles cantavam assim: "Eu passei na ponte, a ponte tremeu. Água tem veneno, pois quem bebeu morreu. Oi quem bebeu morreu, oi quem bebeu morreu, oi quem bebeu morreu. Pois no passar da ponte, meu coração doeu. Ai, ai.(Paulo Marinho)⁶⁸.

O massacre pode estar ligado a um conflito de plantação à meia. Alguém certamente pretendia tirar proveito na produção sem a participação dos demais. Nas minhas pesquisas na Colônia, ouvi alguns casos de pessoas que cultivavam terras à meia e depois ficavam com a pior parte da colheita. A velha senhora mencionou casos semelhantes: *"nós ficávamos sempre com as espigas de milho murchas"*.

Por outro lado, parece ter havido bons relacionamentos de membros da comunidade da Colônia do Paiol com fazendeiros da região. O senhor Paulo

⁶⁸ A maneira como se dançava o jongo na Colônia do Paiol se diferencia da prática dessa dança em outros lugares do País. Baseio-me aqui nas pesquisas de Ribeiro (1984, p.11) sobre essa modalidade de manifestação do jongo. Segundo a autora, o jongo se dança à noite, enquanto na Colônia do Paiol era durante o dia. A dança não tem ligação direta com o plantio da roça, enquanto na Colônia tinha. Assim escreve a autora: *Perto do instrumento, finca-se uma estaca com uma ou duas lamparinas. Os jongueiros se dispõem numa roda, alternando-se homens e mulheres, quando o número assim permite. Os instrumentistas, em linha, tocam o círculo como uma secante. Inicia-se a dança. A roda gira em direção contrária à dos ponteiros do relógio e os dançadores, fazendo um balancê de 2 ou 3 passos, se viram à direita e à esquerda. Não se abraçam, mas semelham apenas fazer, e, ao final dos balancês, trocam medidas. [E, falando do papel do cantador:] O jongueiro que abre a dança se porta ao lado do tambu e joga o ponto inicial. Ponto é a fala ou o canto do jongueiro [...] Alguém tira o ponto desafiante e insólito, e todos repetem o final [...] e assim vão pela noite adentro, no jongo de roda [...].*

Ribeiro (1984), baseando-se em Ramos [S.d.], afirma que o jongo é de origem bantu. E falando sobre os espaços onde o jongo é dançado, ela acrescenta que se faz o terreiro nos bairros da periferia e na zona rural das cidades maiores; nas menores se bate jongo dentro do perímetro urbano também, e, quando programado em festas populares, localiza-se mesmo na praça principal. Ela está de acordo de que existem várias variantes do jongo.

Marinho, nas suas andanças pelas fazendas da região em busca de trabalho e de terras para plantar, diz ter tido boas experiências e lamenta hoje não poder plantar. Ao narrar suas experiências individuais, não nega que outros de sua comunidade tiveram experiências parecidas com os mesmos sujeitos ou outros atores. É como nos lembra Pollak (1989, p.9): “ [...] *há uma permanente interação entre o vivido e o aprendido. O vivido e o transmitido. E essas constatações se aplicam a toda forma de memória, individual e coletiva, familiar, nacional e de pequenos grupos.*” Conforme as experiências vividas, o narrador alega que antigamente a situação para o plantio era melhor porque os fazendeiros davam terras para plantar. Eles, os habitantes da Colônia do Paiol, eram mais independentes, a alimentação era mais sadia porque comiam o que produziam:

Ah, hoje acabou isso tudo, ninguém mais mexe com plantação. Você vai com fazendeiro prá plantar, ele fala assim: ‘Ah, não, as coisas estão difíceis, né’. Era muito bom, antigamente. A única coisa que eu achava melhor era isso aí, a plantação. Porque a plantação era uma coisa que ajudava muito o lar da gente, né. E eu mesmo, muitas vezes, plantei muito. Plantei com o seu João Mingordi, né, que era um fazendeiro aqui muito bom também. Era branco, mas esse não tinha negócio de racismo não. Esse era uma pessoa de ouro, meu filho. Então pegava e me dava sempre lavoura de relva. E nós plantávamos milho, arroz, feijão, né... Agora hoje já é mais difícil, eles não dão uma lavoura prá gente... Vai mexe com isso aí diz: ‘Ah tá difícil, arame tá difícil, adubo tá difícil, então num tem jeito, não dá prá fazer lavoura’. Aí a gente fica só vivendo da venda, é aonde acontece hoje muitas coisas, também muita doença. O povo, às vezes, enfraquece muito por isso, porque os alimentos de hoje não são conforme antigamente... (Paulo Marinho).

Salvo alguma exceção, os relatos orais demonstram que, no passado, os habitantes da Colônia do Paiol sempre foram explorados no campo do trabalho. Mesmo a geografia da Comunidade é um exemplo dessa realidade. A

Colônia do Paiol se encontra em um enclave, cercada por fazendas. De acordo com relatos de pessoas mais antigas da comunidade, antigamente as terras da Colônia do Paiol eram bem mais extensas do que hoje. Eles não comentam o porquê da diminuição. Às vezes, eram controlados mesmo estando dentro de seu território. No último relato o mesmo senhor lembra-se de que:

Antigamente aqui era tudo pobre, antigamente não existia esse negócio de casa, ninguém ligava prá isso, que aqui toda vida, a comunidade foi pobre, e não tinha como, prá falar a verdade, nem sabia o que era comprar um fogão a gás. Era cama de tarimba, fincava uns paus no chão e punha lá o colchão em cima, fazia uma tarimba. Fazia o fogãozinho em cima daquela coisa e buscava lenha, mas nisso que ia buscava lenha, os fazendeiros não deixavam, punha cachorro em cima... nos outros matos, eles não deixavam tirar lenha não. Agora, nessa mata (reserva florestal que fica dentro da Colônia – grifo meu) a gente sempre tirava, mas, mesmo assim, eles costumavam entrar e falar que não, que estávamos cortando, que não podia tirar lenha do mato. Estava estragando o mato. Mas não estávamos estragando, nós tirávamos lenha seca. Ah, mas isso não é de vocês, isso aí é comum, é popular. Gente, como não é nosso? Nós ganhamos, porque é do tempo da escravidão. Foi Zé Ribeiro Nunes que doou para nove herdeiros. Então é dos nove herdeiros é que veio o meu bisavô, depois o meu avô, meu pai, então, nós somos donos. Na verdade não temos a escritura, porque nós não levantamos isso aí, nós não conseguimos. (Paulo Marinho)

A narrativa do velho negro está repleta de experiências vividas no passado da comunidade. O estilo de vida simples, as construções das casas feitas de barro e cobertas de sapé, a indumentária interna da casa o estilo de cama, a tarimba, a comparação do antigo com o novo, quando fala do fogão de lenha e do fogão a gás. Entra também um elemento atual que é a questão da legitimidade da posse da terra. Quando narra sobre as pessoas de fora que entram no território da comunidade para proibi-los de recolher lenha seca dentro de uma reserva florestal que lhes pertence. E para justificar o livre trânsito, o invasor diz: “*isso não é de vocês, isso é comum, é popular*”. Este

relato deixa transparecer o conflito que a comunidade teve de enfrentar com os seus vizinhos por não possuir a posse da terra. Pelo fato de eles não possuírem a escritura, eram considerados invasores daquele espaço. Pelo fato de ser *comum* e *popular* significa não ter aquele espaço de terra habitado um proprietário. Por último, o narrador vai buscar na memória a lembrança da doação, do doador e da geração dos beneficiários desta doação, até chegar aos atuais herdeiros, para legitimar o seu direito de posse. Para se defender dessas acusações, o narrador, como observou Véran (2003, p. 12), na sua pesquisa no Quilombo Rio das Rãs, reativa o seu passado de quilombola.⁶⁹ Por outro lado, a frustração de não possuir o título da terra. Parece ser algo impossível “*nós não levantamos isso, nós não conseguimos*”. Sabem que são donos legítimos, por outro lado, a insegurança pelo fato de não possuírem o título de propriedade da terra. O documento de doação encontrado por mim no Fórum de Barbacena é a prova de que os herdeiros de Jose Ribeiro Nunes são realmente proprietários legítimos das terras do Paiol. Esse documento possibilita a eles reivindicar a titulação de sua propriedade.

Nesta narrativa, como em muitas outras, nota-se que, ao mesmo tempo em que se refere ao passado, faz-se referência também ao presente. Aqui o narrador deixa transparecer esse sentimento de frustração pelo fato de não possuírem a titulação das terras e, como consequência, as humilhações sofridas pela falta de tal documento. São experiências fortes que marcaram o

⁶⁹ O autor narra a experiência observada por ele no Quilombo do Rio das Rãs: o conflito entre uma comunidade de remanescentes de quilombos que estava enraizada nas suas terras e que era constantemente ameaçada por um fazendeiro da região. Essa comunidade se defendia

grupo. Porém, essas experiências estão vivas na memória do grupo e elas afloram num momento oportuno. Como nos lembra Pollak (1992, p.201)

[...] É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar de uma memória quase que herdada (...) podem existir acontecimentos regionais que traumatizaram tanto, marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação.

Não se pode pensar uma comunidade de remanescentes de quilombo sem a referência de um espaço específico. Identidade étnica e territorialidade afirmam a diferença de um grupo com relação a outro. Perder a terra significa a perda do referencial, ou mesmo a perda da identidade étnica.⁷⁰ As ameaças de invasão do território da comunidade, feitas por alguns fazendeiros, marcaram profundamente o narrador, e certamente, o seu grupo. Hoje, ao falar do passado, o velho negro se emociona: aflora na sua memória a lembrança de toda a luta que seus antepassados e ele mesmo, juntamente com a sua comunidade tiveram para conservar o pedaço de terra onde vivem hoje. Experiências vividas no presente, por se tratar de experiências de vida, fazem aflorar lembranças do passado, atualizando-as no presente, dependendo dos interesses do grupo. Nesse sentido, Bernardo (1998, p. 33) afirma que: “*Pelo*

reativando seu passado histórico de quilombola. Era uma maneira de reafirmar sua identidade e sua posse do território histórico.

⁷⁰ Num texto de autoria de Alessandra Schmitt, Maria Cecília Manzoli Turatti e Maria Celina de Carvalho, intitulado “Atualização do conceito de quilombo : identidade e território nas definições teóricas”, publicado em *Ambiente & Sociedade*, Ano V, número 10, 1º semestre de 2005, p. 4, ao se falar sobre a questão do território como espaço da identidade, afirma-se que: *Este sentimento de pertença a um grupo e a uma terra é uma forma de expressão da identidade étnica e da territorialidade, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam . Estes dois conceitos são fundamentais e estão sempre inter-relacionados no caso das comunidades negras rurais...*

recurso à memória é possível também captar os sentimentos experimentados, pois a lembrança do acontecimento vivido faz com que afluam o ódio, o amor, a alegria, a tristeza, o conformismo, a revolta.”

Pela necessidade de buscar meios de sobreviver, não somente homens saíam da Colônia para conseguir trabalho fora. Muitas mulheres saíam para trabalhar como domésticas, mesmo em outros municípios. É o caso de uma mulher negra, cuja história de vida é exemplar.⁷¹ Nas primeiras visitas que fiz à Colônia do Paiol, talvez pelo fato de não me conhecer muito bem, ela falava pouco de sua história e da história da Colônia. Depois de algumas visitas, essa senhora se revelou como uma grande narradora. Percebi que se tratava de uma pessoa comprometida com a vida da comunidade. Apesar de ser semi-analfabeta, tinha uma visão de futuro. A narradora atribuía essa visão de mundo ampla ao fato de ter saído e ter tido experiências de trabalho como doméstica em casas de família, nas cidades da região. Teve a oportunidade de conhecer pessoas diferentes e comparar experiências vividas na sua comunidade com outras, novas, em diferentes espaços sociais. Comentava que sofreu muito, mas cresceu, aprendeu com as experiências da vida.

Na sua narrativa, esta mulher busca na memória muitas coisas do passado para reconstruí-lo no presente. É como nos lembra Silva (2003a, p.23), ao mostrar que o passado dá o tom ao presente:

⁷¹ Dona Maria Luiza era uma das guardiãs da tradição da Comunidade. Faleceu em abril de 2003. Nas primeiras visitas que fiz à Colônia Paiol, ia até sua casa: ela quase não falava, aparentemente muito tímida. Quando comentava alguma coisa, o fazia com muito cuidado. Depois de algumas visitas, pareceu que passou a confiar em mim e se transformou em grande narradora.

[...] O passado não faz parte de um tempo acabado, porém é constantemente revivido pelas lembranças. E mais, constitui um ingrediente de um devir, de um possível acontecer. As narrativas revelam dois pontos a saber: a) memória é uma reconstrução social; b) a memória transforma o presente na medida em que reinterpreta o passado. Assim sendo, a memória é libertadora.

As lembranças do passado orientam a narradora para lutar por um futuro melhor para seus filhos e netos. Não quer que eles tenham a mesma sorte que teve. Sua vida, como a de outros membros da comunidade, foi de muito sofrimento. Porém, vai além: sente que valeu a pena lutar. Olhando para o passado, constata que no presente sua vida melhorou. Nota-se que, na sua narrativa, ela repete várias vezes as palavras: sofrimento, fome, trabalho, mas também melhora. O sentimento religioso está sempre presente. Sendo pequena, fraca, descendente de escravos alforriados, sente que sem esses sentimentos não poderia vencer. Assim, ela começa a contar a história de sua vida:

Depois de ter sofrido muito, eu me casei. Sou mãe de 13 filhos e 38 netos. Mesmo depois da libertação, a escravidão permaneceu aqui. Pois os brancos nos perseguiram. Nós herdamos um pedaço de terra, mas não tinha nada. Comecei a trabalhar com uma fazendeira na roça. Depois disso, tive sorte de trabalhar como faxineira no grupo. No primeiro pagamento, ganhei dez mil réis e fui a Aparecida e comprei uma cruz de Jesus e minha vida melhorou muito. Comecei a estudar no Mobral. Comecei a educar meus filhos. Hoje, graças a Deus, depois que o antigo prefeito, o senhor José Nicodemos,⁷² fez o grupo, nossas crianças não precisam mais ir prá outro lugar. Estuda aqui mesmo. Colocaram a luz e nós compramos a televisão. Quando as pessoas adoeciam, muita gente morria. Era muito comum morrer de sarampo e tosse, porque não tínhamos recursos. Hoje temos o posto de saúde e vacina, então a situação melhorou muito de 50 anos prá cá. Prá uma pessoa como eu, que não conhecia arroz, não conhecia carne e muitas outras coisas, tudo melhorou. (Maria Luisa)

⁷² José Nicodemos Gomes foi prefeito de Bias Fortes de 01-02-1983 a 31-12-1988

Ainda é a mesma narradora que diz como foi a trajetória da construção da primeira escola dentro da Colônia do Paiol. Dessa vez, ela fala que as coisas melhoraram de trinta anos, e não de cinquenta anos para cá, como havia falado antes:

[...] com o poder de Deus, de trinta anos prá cá, o negócio vem melhorando mais. Foi depois que entraram os prefeitos que puxaram prá nós... é um prefeito que se chamava José Ovídio de Oliveira⁷³, aí ele ia fazer o grupo e começou assim a melhorar. Ele fazia..., o povo, claro queria o grupo do lado de lá, ele disse que não... (Maria Luiza)

Ela se refere ao lado de lá como o outro lado da ponte, fora do espaço da Colônia do Paiol. Aí existem várias pequenas fazendas de famílias brancas que se opunham à construção da escola dentro da comunidade negra, pois seus filhos teriam que freqüentá-la, estudando junto com os negros. Assim nossa narradora conta:

Do outro lado, prá lá, disse que não aceitava fazer aqui, porque os filhos claros não iam se misturar no meio de nós negros. Aí ele foi e falou que não, que o negro também é gente, que aqui era mais povoado, que aqui tinha de crescer. Ele já faleceu. Ele já veio e pediu permissão ao meu marido... Aí nós aceitamos. Era plantação de banana, mandioca, cana, batata, cará, chuchu..., nós vivíamos disso, nós criamos os filhos assim. Aí ele pediu permissão se podia fazer um bem estar prá nós, pro povo do lugar. Ele falou que ele não ia alcançar muito não, mas que os vindouros iriam alcançar. Os que nascessem depois iriam alcançar. Aí meu marido falou, faz o que quiser, entendeu? Aí, na melhora, na construção do grupo, eu trabalhava na enxada. Plantava milho, feijão, nesse fundo de quintal que o senhor está vendo. Arroz, mandioca nós fazíamos aqueles montes, plantávamos a rama de mandioca, quando a gente ia arrancar, cada batata, mandioca, então você tratava das crianças. A gente veio folgando. Depois as primeiras professoras me deram serviço. Eu não pedi o serviço. Porque eu já trabalhava na fazenda, lavava roupa, fazia sabão... Tratava de gado eu cortava, picava capim no facão. Se mandasse eu ir ao mato, eu ia com Deus e com meu São Bento, tirava a lenha e punha na fazenda... O dia que não

⁷³ José Ovídio de Oliveira foi prefeito de Bias Fortes de 02-02-1971 a 02-02-1973

tinha nada prá dá a meus filhos, eu punha um num braço, outro no outro e trabalhava, trabalhava a troco daquela comida. Era aquele sacrifício, porque o dinheiro que o marido ganhava era pouco. Aí depois a minha vida veio melhorando nesse bem estar aqui... Trabalhei vinte e cinco anos. (Maria Luiza)

A narradora, através da memória, vai revivendo o passado como se o estivesse vendo numa tela. Vai reconstituindo todos os pormenores da história de sua comunidade, pessoas envolvidas e espaços onde esses episódios aconteceram. É o que Halbwachs (1990, p.45) chama de lembranças dos acontecimentos:

No primeiro plano da memória de um grupo se destacam as lembranças dos acontecimentos e das experiências que concernem ao maior número de seus membros e que resultam quer de sua própria vida, quer de suas relações com os grupos mais próximos, mais freqüentemente em contato com ele.

Ao narrar esses episódios vividos na Colônia do Paiol, a narradora não está sozinha. Ela cita vários personagens, seu marido, os prefeitos, seus filhos, os vizinhos do outro lado que não queriam que a escola fosse construída dentro do bairro por só haver ali negros. São personagens que participaram direta ou indiretamente dessa história e que se fazem presentes nas lembranças da narradora.

A construção do colégio modificou a sua vida e da comunidade. Valeu a pena ceder o terreno que pertencia à sua família, onde ela plantava para tirar o sustento para os seus filhos, para dar lugar a um estabelecimento de educação. Assim ela narra:

Modificou, porque eu passei a ganhar quando entrei no colégio. Eu trabalhava pra cem crianças. Trabalhava com a ajuda de Deus. Eu trabalhava. Às sete horas da manhã eu já estava no grupo, assim que a diretora chegava. Era muita merenda, merenda com fartura. Ali eu fazia aquela merenda pros alunos, meus filhos também tinham direito de merendar. Aí, aquele dinheirinho que eu ganhava, eu comprava o uniforme, os cadernos, pagava taxa escolar, que era tudo pago. Minha vida foi crescendo, graças a Deus. Aí foi aumentando, foi aumentando... Vinha um prefeito, não me tirava, vinha outro, não me tirava. Perguntava prá mim quem tinha entrado primeiro, eu falava "eu". Eles não acreditavam. Iam lá, mexiam nos livros da Prefeitura e achavam. Aí falavam, "não, você pode ficar". Mas era eu sozinha e Deus. Aí eles aumentaram meu salário. Depois eu comecei a sofrer de pressão alta. Aquela pressão doida, porque eu fazia muito excesso. (Maria Luiza)

A narradora sente que a sua vida e a vida de sua família começa a melhorar depois da construção da escola. Consegue emprego como merendeira. Nas suas lembranças, aparece a idéia do salário fixo, que é, para a narradora, sinal de promoção social. Com o salário que recebe, compra o material para que seus filhos possam estudar. Nota-se na sua narrativa que ela não fala mais de sofrimento e fome. Além dos estudos, seus filhos podiam também tomar da merenda que era farta na escola. Bernardo (1998, p. 54), ao pesquisar mulheres negras já aposentadas, percebeu que aquelas que conseguiram um trabalho assalariado eram vistas como elemento fundamental para o grupo: "[...] o fato de algumas delas terem conseguido ocupação mais qualificada era visto como positivo pelo grupo, principalmente porque era o grupo de minoria. Era uma forma do segmento se valorizar." Nessa época, a narradora era a única mulher a ter um emprego com um salário na Colônia do Paiol.

Com a chegada da escola no bairro, foi criado o Mobral, que possibilitou a muitas pessoas adultas aprender a ler e a escrever. Dona Luiza

foi uma dessas pessoas que aprendeu a ler e a escrever, apesar dos muitos trabalhos:

Eu tinha de trabalhar, de manhã sete horas às dez e meia e às duas horas fazer a merenda pro Mobral, que aprendia o “a, e, i, o, u” nos livro que falava a... é... Trabalhava prá poder aprender essa praga dessas letras que eu não sabia nada. Chegava nas férias, todo mundo tinha sua licença. Eu tinha que trabalhar nas férias, tinha muita gente carente. Aí eu fazia aqueles quarenta litros de merenda, porque tinha muita merenda. Aí eu saía, aí chegava mais dezenas de pessoas com as latinhas. Aí eu enchia aquelas vasilhas, o pessoal ia, arrumava de novo... Aí, depois, eles me contrataram, veio um prefeito, uma diretora, uma inspetora de Barbacena . Eu trabalhava, com uma criança no braço, que é uma menina, a caçulinha. Minha pressão tava tão alta que tava assim... o coração alterado. Eu não tinha condição de tomar remédio, porque o dinheiro que eu ganhava não dava. Aí a inspetora veio e conversou com a diretora, disse assim: “gente, o que vocês querem dessa pobre mulher?” Me perguntou a quantidade de filhos, eu falei: “Eu tenho onze filhos, graças a Deus”. Ela falou assim: “Quantos anos você trabalha?”. Falei: “tem tantos anos”. “Você é contratada?” Eu falei: “não”. “E por que você ainda não foi na Prefeitura?” Eu falei: “Eu não tenho experiência de nada, ninguém me avisa, ninguém me fala nada, não tenho leitura”. Aí ela falou “Me dá seu nome aqui Luiza... Dona Luiza... De hoje em diante, você vai ter seu salário aumentado.

Dona Luiza, alegre continua narrando:

Você vai se efetivar e ninguém, enquanto você existir vai tirar você daqui”. Aí levou o meu nome. Arrumou aquela carteirinha... Aí eu tinha direito... Não tinha dente era aquela boca murcha.Coloquei dente na minha boca. Uma filha minha mais velha colocou. Meus filhos trataram dos dentes; problema de saúde, quando eu ia ao médico já não pagava nada... Aí a minha vida foi melhorando graças a Deus. Aí, depois, eu comecei a adoecer, comecei a sentir umas câimbras nos braços, porque eu me esforçava muito. Derrubava lenha e puxava, eu amarrava uma corda aqui e trazia dois feixes de lenha de uma vez prá adiantar. Água não tinha, era no rio. Eu tinha uma mina aqui no fundo, buscava água na caçamba prá poder fazer a merenda, e no rio eu lavava as vasilhas. Depois que veio esse prefeito José Ovídio de Oliveira, é que falou: “Nós vamos melhorar aqui pro povo”. Aí foi melhorando, melhorando. Aí veio um outro prefeito, nós não tínhamos luz. Eu tinha uma vontade de ter uma televisão. Quando eu ia a Bias Fortes via uma televisão, eu ficava assim pensando por que os meus meninos não tinham também? Falava, aí, meu Deus do Céu, será que nós um dia vamos ter? Aí veio um outro prefeito, José Nicodemos Gomes, aí falou assim, “esse povo aqui precisa de melhora pra eles, vamos pôr luz”. Puseram a luz prá nós. Nós já trabalhávamos, os filhos já estavam crescendo, veio um radinho, uma televisão. Aí veio um outro prefeito, um outro que tem aí, chama José Rosângelo de Oliveira⁷⁴, ele é filho

⁷⁴ José Rosângelo de Oliveira foi prefeito de Bias Fortes de 01-01-1989 a 31-12-1992

do José Ovídio de Oliveira. Aí esse veio melhorando, que a pressão já estava um pouco mais normalizada, se precisasse de um carro para fazer um exame fora tinha. Então aqui veio melhorando. (Maria Luiza)⁷⁵

No testemunho desta narradora encontra-se toda a trajetória da melhora de condição de vida da comunidade da Colônia do Paiol, situando o contexto político, quando cita com muita clareza, nomes de personagens que ajudaram a melhorar a situação de vida do povo. Narra com muita precisão acontecimentos vividos por ela e pelo grupo. É o que Pollak (1992, p.202) chama de vestígios da memória ao falar de eventos marcantes na vida de um indivíduo ou de seu grupo: “[...] *há também o problema dos vestígios datados da memória, ou seja, aquilo que fica gravado como data precisa de um acontecimento [...]*”. A preocupação da narradora em pronunciar os nomes de algumas figuras políticas que contribuíram para o desenvolvimento da comunidade dá a impressão de que a ajuda concedida é vista como um gesto pessoal de um político e não como um compromisso da Prefeitura para com os moradores do município.

Esta senhora negra narra como foi a morte do marido e liga à sua morte a inauguração do primeiro posto de saúde do bairro, com a presença do filho, primeiro vereador eleito pela Colônia do Paiol. Assim, a memória feminina destaca-se pelas lembranças familiar da referida ao marido e ao filho, também levando suas lembranças para o espaço público onde se encontra o posto de

⁷⁵ Um problema que afeta a Colônia até hoje é a divisão partidária por família ou grupos familiares, que atrapalha a concretização de muitos projetos comuns para a comunidade. A eleição de um prefeito de oposição pode favorecer a um grupo e marginalizar outro. A política, nesse caso, ainda é muito personalizada.

saúde. A memória feminina relaciona fatos privados com os públicos de maneira intensa.

[...] *Morreu de repente. Eu senti que ele estava sentindo as coisas, que a maçã do peito dele foi ficando assim... aí ele chegava com a enxada, encostava no canto da porta, eu olhava nele e falava assim: “Você está sentindo alguma coisa?” Depois eu soube que ele falou com o irmão dele que ele sentiu uma dor no peito, mas que a minha pressão era muito alta e se ele contasse prá mim... eu iria levar um susto e iria morrer. Eu não podia morrer antes dele. Que ele já tinha pedido a Deus prá levar ele e me deixar por causa das crianças. Se eu morresse, morresse antes dele, como é que ele iria cuidar das crianças? Então, que era prá deixar eu e levar ele. Ele morreu igual um passarinho no meu colo, de repente, em um dia de festa, dia da inauguração do posto de saúde. Nós, sem situação, não tínhamos dinheiro. O prefeito pagou o enterro. Quando o meu filho, que foi vereador duas vezes aqui, Geraldo Franco, foi procurar o prefeito prá pagar, ele não quis receber, falou que pra esse homem ele fazia tudo, ele era bem mandado [...]* (Maria Luiza)

Ser bem mandado aqui significa ser do mesmo partido do prefeito. Qual seria a reação do prefeito se o marido de dona Luiza fosse de outro partido? Mas não é só da escola, do posto de saúde e da família que esta mulher negra se lembra, mas também dos estilos das casas que herdou de seus antepassados. Dona Maria Luiza descreve com precisão como se construíam as casas que, no passado, eram chamadas de arranjo:

[...] *Ah, era assim..., a gente precisava de fazer, não falava em casa, se falava em arranjo. Então nossos maridos e a gente íamos no mato, aí nós já cortávamos aqueles paus assim, que já tinha aqueles negócio assim... [aqui ela usa a linguagem gestual para comunicar como era o tipo de madeira própria para a construção das casas – grifo meu]. Aí nós mesmos já capinávamos o lugar, só capinava ali colocava as talas e nós mesmos levantávamos. Era de capim. O capim nós já íamos arrancando. O senhor já ouviu falar, capim sapé... É o sapé, aí nós arrancávamos e já íamos colocando e fazendo aqueles moizinhos. Aí subia o corredor e a gente ia jogando aquele moizinhos. Quando aquele ranchinho ficava velho, a gente ia no mato de novo... pegava e cortava um pau e punha uma escora e dava prá você morar. As portas não eram de tábuas. A gente ia no mato, você já ouviu falar de taquara? Assim foi o começo da minha vida, aí nós rachávamos a taquara eu sei fazer esteira, aí rachava, media a largura da porta e da janela, e nós fazíamos a porta e a janela de esteira. Quando a gente ganhava os meninos, fazia muito*

frio, o senhor lembra... mas o senhor era criança. Aquela geada... aí a gente punha uns paninhos de saco de estopa, igualzinhos na cama, entendeu? A cama que a gente dormia era assim... a gente ia nas fazendas e tinha que comprar: eles não davam o saco de estopa. O senhor já deve ter ouvido falar... Aí a gente pegava aquele saco, fazia um colchãozinho, ou pegava dois... três, e a gente pegava e fazia as cobertas. Aí a gente trabalhava nas fazendas, comprava dos fazendeiros, tratava do gado..., vinha aqueles sacos de flanelinha, às vezes, trabalhava mês e mês prá pagar quatro... cinco sacos... aí não havia sabão em pó, não havia detergente, não havia nada. Aí eu lavava assim, eu pegava a bosta de boi, o senhor já ouviu falar, bosta do boi não é porcaria, não é? Aí eu molhava assim e deixava ali outros, nove, dez dias ali batendo, passando sabão e clareava... Alvejava na bosta do boi. Tingia no urucum. (Maria Luiza)

Dona Luiza menciona o estrume do gado como um tipo de alvejante para clarear roupa. Em algumas regiões de Minas Geras e Rio de Janeiro, essa prática era muito comum entre as populações mais simples. Além do estrume do gado, utilizava-se também, a folha do mamão ou do melão São Caetano para lavar e clarear a roupa na falta de sabão. O estrume do gado ainda verde possui um alto teor ácido.

Assim, essa mulher narra a maneira como se clareava os sacos:

[...] Punha de molho, fervia e o troço ficava bonito. Então, assim, de dia, quando o povo chegava no meu ranchinho... eu virava as colchas bonitas de saco. De noite, eu virava o branco prá cima e a estopa prá baixo, pras crianças. Então a gente tinha duas caminhas, era uma caminha minha e do marido, e outra caminha de dois, três, quatro meninos. Aí dormia dois com os pés prá cima, dois com os pés prá baixo. Aí eu levantava, fazia muito frio, e os cobria. Então, a vida foi assim. E nós sentíamos aquela maior alegria, nós rezávamos, havia muita festa, muita alegria. (Maria Luiza)

Se naquela época existia muito trabalho, o grupo criava também espaços para as festas. Nas lembranças desta velha negra, a alegria das festas se faz presente. Este fato não é isolado, são experiências vividas por

todos os membros de seu grupo, cada um celebrando o lúdico de seu jeito. As festas religiosas são uma característica de Minas Gerais durante o período da colônia. Era momento de expressão da fé, de oração, organização dos grupos sociais e de reforço da identidade cultural. Sobre as celebrações neste período, assim escreve Romeiro (2003, p.142):

Momento privilegiado da cultura e sociabilidade barrocas, a festa religiosa era um ritual público, que tanto servia para reforçar os laços de solidariedade quanto refletir os valores sociais que pautavam o ordenamento social. A um só tempo profana e religiosa, a festa divulgava as normas a serem seguidas, hierarquizava os lugares sociais, distinguindo uns e excluindo outros. Espaço de lazer e afrouxamento das obrigações sociais [...].

Cada povo celebra esses momentos fortes de maneiras diferentes. A memória de dona Luiza aflora a maneira de como a comunidade da Colônia do Paiol o fazia em seus momentos de lazer. Rosa (2002a, p.13-14), no seu trabalho sobre as festas nas culturas, as define como:

[...] (Celebração fruição, diversão, evento, espetáculo, brincadeira, divertimento, exaltação, trabalho filantrópico e econômico), uma das manifestações das culturas dos povos, é tempo e espaço para expressão, rebeldia, devoção, manifestação, reivindicação, oração etc..

E, ampliando o conceito, o mesmo autor (2002a, p.18) diz ainda:

A festa é assim associada a motivações, valores e interesses diversos. Efêmera ou duradoura, surpresa ou planejada, civil ou militar, sagrada ou profana, séria ou burlesca, a festa é uma celebração que, geralmente, se atrela a datas e acontecimentos comemorativos, como aniversário, casamento, descoberta, conquista. A motivação, individual ou coletiva, singular ou plural, pode estar associada a valores relacionados à agricultura, como a Festa da Terra, da Colheita; ao folclore, como a Festa do Boi-Bumbá; à gastronomia, como a Festa do Bacalhau, da Batata; à

bebida, como a Festa da Cachaça, da Cerveja; ao trabalho, como a Festa do Primeiro de Maio; e à religião, como a Festa da Padroeira, o Natal, São João, Iemanjá, a Semana Santa, entre outros.

Já Moura (1996, p.58), ao refletir sobre o sentido da festa nas comunidades de remanescentes de quilombos, é da opinião que nessas comunidades:

[...] As festas são momentos privilegiados em que todos se reencontram e revivem sua história. Os moradores são capazes de qualquer sacrifício para manter o calendário das festas, as quais são um modo de expressão da alteridade e da luta pela valorização da cultura étnica, reforçando valores internos e reafirmando para os de fora sua cultura central.

Nessas festas, não existe uma divisão nítida entre o sagrado e o profano, ambos se misturam. Moura (op. cit., p. 58) atribui essa ambigüidade à herança da cultura africana:

Em virtude de sua forte herança africana, a "cultura da festa" é permeada por uma intensa ambigüidade lúdico-sagrada. Dessa forma, são tênues e, por vezes, praticamente invisíveis os limites entre o espaço do sagrado e o espaço do profano na observação e mesmo na vivência das festas.

As festas são espaços para se recriar a identidade do grupo. É tempo de falar da vida, de sua singularidade, do modo de pensar a vida. É como observa Moura (1996, p. 58):

São formas de grande expressão cultural vivida no processo dinâmico e criação e recriação da identidade dos habitantes dos quilombos. São as festas que ordenam o cotidiano dessas comunidades, onde se percebe uma interação entre as influências africana, portuguesa e indígena, revelada na superposição dos rituais religiosos, assim como no preparo das comidas, na divisão do trabalho, no som dos tambores e nos gestos dos corpos que dançam.

Devido a todas estas razões, lembrar das festas traz saudades. Assim é que são as lembranças desta velha negra:

É... às vezes nós carregávamos um menino do lado, outro no pescoço e nós íamos. Assistíamos à festa, tudo eram oito dias. Aqueles que podiam, alugavam e levavam as comitivas. Quem tinha. Agora, nós não tínhamos, nós íamos. Às vezes, o galo cantando, o dia amanhecendo e nós estávamos chegando da festa. Festa das missões. O povo aqui antigamente era mais pobre, vou explicar ao senhor, pobre de dinheiro, pobre de roupa, não tinha, nem roupa e nem cama... A gente trabalhava na sexta-feira, a gente tinha que lavar aquela roupinha e enxugar na fumaça, pra, no sábado, ir buscar aquele punhadinho de mantimento. Era dois, três quilinhos de cada coisa. Não era igual hoje que são trinta, quarenta quilos. Era dois, três quilinhos, e quando acabava aquilo, acabava... acabou não tinha dinheiro, não tinha nada. Mas nós tínhamos aquela alegria pela festa que os padres faziam... eram muito devotos e pediam, e o povo era todo devoto. Fazia preces, assim, quando nós plantávamos roça, só assim... mês de novembro, dezembro, janeiro, é aquele negócio que fala veranico, dava sol trinta dias... Quarenta, quando chegava na hora, nós não capinávamos, a terra queimava.”(Maria Luiza)

Ao se lembrar das festas, a memória de Maria Luiza traz à tona a falta de dinheiro, a falta de roupas, a alimentação escassa, a terra seca que a narradora atribui ao fenômeno do veranico, porém, a vida não eram só sofrimentos, havia a alegria das festas que a todos animava. Era um estímulo para continuar a viver e, no ano seguinte, ter a alegria de participar novamente dos festejos. Para essa comunidade, as festas são como o ciclo da vida que se renova sempre, e os rituais mesclados com os sacrifícios reforçam as esperanças do povo. É o que Halbwachs (1990, p. 45) vai chamar de “*lembranças dos acontecimentos*”. E no vaivém da memória a narradora traz fatos passados para a realidade de hoje. Compram-se trinta quilos de alimento, mas as pessoas são menos felizes. Reclama do fato de não se festejar mais, como antigamente.

Quando esse fenômeno da seca acontecia, a comunidade dispunha de rituais codificados, próprios para esse tipo de situação nessa época do ano. Na seca prolongada, passava-se até quarenta dias sem chuva. Diante dessa situação, diz a narradora:

Aí o milho torcia as folhas, aí nós olhávamos pro céu... aí nós cantávamos, nós cantávamos assim:

'Quem quiser chuva na terra, se pega com São José.

Ele é Santo milagroso, pela nossa santa fé.

Ô meu divino José, estais com uma cruz na mão.

Nem de sede, nem de fome, não mata seus filhos não.

Quem esta oração rezar, com dor no coração,

Do céu verá cair a chuva de Deus no chão'. (Maria Luiza)

As novenas proporcionavam a reconciliação dos vizinhos que estavam em conflito.⁷⁶ Um tinha que visitar a casa do outro, mesmo se não se falassem:

Nós fazíamos novena prá São José, prá nossa Senhora de Fátima... De vez em quando, o santo ficava na minha casa e nós rezávamos. De manhã, nós íamos prá casa do vizinho. Eu tinha que levar e entregar para a dona da casa: ela tinha que receber e rezar. No outro dia, nós tínhamos que ir pro outro... Ele ia rodando, nove dias ia rodando, cada casa a dona tinha que receber e rezar, mesmo se estivesse de mal, tinha que chegar e falar assim... ela tinha que pegar e rezar. Então era um tempo de mais alegria. (Maria Luiza)

Dizem os mais antigos da Colônia que havia um grande cruzeiro. Era lá que eles faziam os diversos rituais: cura de doenças, devoção às almas, chamar chuva para que a plantação não morresse. Era lugar de encontro da

⁷⁶ Sobre a questão da religiosidade popular em Minas Gerais, há as obras de GOMES (1992) e GOMES e PEREIRA (1989).

comunidade religiosa para a reza do terço. Sobre esse espaço ritual, fala a narradora:

Bendito, louvado seja, o Céu, a divina luz. Cantemos também na terra, louvemos a Santa Cruz. Cantemos também na terra, louvemos a Santa Cruz... Mas aqui tinha gente que sabia ler, olhando nos livros. Nós, que não sabíamos ler, olhávamos pro céu. Tinha um cruzeiro, cruzeiro de pau, não era de cimento não, que foi do tempo dos antigos, aqueles que morreram no tronco. Nós púnhamos as crianças peladas debaixo de uma cachoeira ao meio-dia em ponto. Nós tirávamos as camisas das crianças e nós íamos rezando. Pegávamos uma pedra e colocávamos no pé da cruz. Aí quando fazia nove dias, nós íamos lá e fazíamos uma marca no pé da cruz, colocava o quadro de São José, que é o quadro do santo que estávamos fazendo a novena, aí nós rezávamos. Aí a chuva caía, em nome de Jesus, caía. (Maria Luiza)

Esta mulher acredita que, com o poder da oração, em honra a São José, que ela aprendeu dos antepassados, pode comunicar-se com a natureza, com o cosmo e até provocar chuva em época de seca. Além do mais, o santo, além de conceder a chuva favorecendo uma boa colheita, intercede também na cura de enfermidades, especialmente das crianças.

Como em outras zonas rurais do Brasil, na Colônia do Paiol, os partos eram feitos com ajuda de parteiras. Dona Luiza era parteira: diz ter feito muitos partos. Fato que envolvia toda a comunidade, especialmente as mulheres. Não era só na seca que esta comunidade rezava: na hora do parto também tinha oração. Assim, a mesma narradora, que era parteira, descreve um tipo de ritual e as técnicas que usava para a mulher ter um bom parto: *“Pegava com Nossa Senhora do Parto e a Santa Virgem da Conceição, né. Chegava ali e rezava no corpo da mulher, benzia ela e rezava. Fazia aquelas preces prá Nossa Senhora. Quando via, o menino nascia”*.

Diz ter feito muitos partos difíceis, até mesmo com a criança virada no ventre da mãe:

Eu fiz parto que tive que dobrar a minha mão assim, com licença, [aqui a narradora faz os gestos de como fazia para virar a criança no ventre da mãe – grifo meu] e enfiar no corpo da mulher..., os bracinho da criança tava assim, [outros gestos – grifo me] aí descia devagarzinho... o senhor já ouvir falar nas crianças que nascem empezinhos... e que nascem de assento? Eu fiz esse parto.

É a luta pela vida. Nas comunidades de remanescentes de quilombos, todo tipo de atividade feita por especialistas é gratuito. Não se cobra da pessoa que é beneficiada por aquilo que o especialista diz ter recebido gratuitamente. Promover e defender a vida é para ela uma missão. Naquela época havia somente um médico em Bias Fortes. A estrada até a Colônia do Paiol era ruim, o único meio de transporte era o cavalo. Quando havia um problema de parto complicado e o médico não podia comparecer, ela era a pessoa que utilizava seus conhecimentos ancestrais para tal finalidade.

[...] Doutor Ranufo era o médico mais antigo... Chamava-se doutor Ranufo. Procura que o senhor vai conhecer ele aí. Então, assim, ele vinha, quando aqui precisava. Aí quando eu fazia parto, teve um parto que eu fiz aqui e achei que tava meio difícil, que podia ter alguma complicação, que a criança já tava pra morrer no corpo da mãe, as pernas já estavam saindo, aí mandei um filho lá pedir explicação. Tudo saiu assim com placenta tudo. Então eu fiz dezenas de partos. Taí todo mundo, gente que eu fiz parto já tá casada, já tem filhos. Aí, graças a Deus, eu tenho aquela alegria. (Maria Luiza)

A origem da parteira tradicional no Brasil parece tratar-se de uma fusão de conhecimentos tradicionais, trazidos da África, com a escravidão, com os da parteira indígena, ainda na época do descobrimento. Esta profissão parece que vai além da técnica, atingindo também o campo religioso. Como observaram

FELISBERTO e DANTAS (2004, p. 2)⁷⁷ a fusão das culturas africana e indígena revela o perfil da parteira brasileira:

As parteiras não são como médicos e enfermeiras que apenas lidam com a técnica da saúde da mulher e da criança. As parteiras lidam com o aspecto técnico da saúde, mas também os aspectos cultural e religioso. Todas têm alguma religião e uma fé inabalável em Deus – passando pelas entidades do candomblé e pelas religiões evangélicas.

Se dona Luiza diz que tem alegria pelo fato de ser parteira, Suely Carvalho, citada por Felisberto e Dantas, confirma essa afirmação ao dizer:

As parteiras em geral são muito alegres, ainda que extremamente religiosas. Mesmo diante das dificuldades e da diversidade, cantam, brincam e a maioria gosta de tomar uma cachacinha, fumar o cachimbo. Na hora do trabalho de parto, ficam em um canto, silenciosas e meditando com um cigarrinho de palha, tomando um café ou uma cachaça. São características mais comuns nas áreas rurais.

Não existem, atualmente, outras parteiras na Colônia do Paiol. Havia enquanto a comunidade tinha necessidade delas, quando elas eram úteis para atender as mulheres que estavam dando à luz. Iam aonde eram chamadas, de dia, de noite, com sol ou com chuva. Hoje, com a presença dos médicos e a facilidade de se transportar uma gestante para o hospital, o trabalho gratuito dessas mulheres sábias está sendo dispensado.

No caso da Colônia do Paiol, é a mesma narradora que explica por que já não existe mais parteira na comunidade e, se existe, como é o seu caso, porque já não exerce mais a profissão:

⁷⁷ Trata-se de uma entrevista concedida por Suely Carvalho, coordenadora da Rede Nacional de Parteiras Tradicionais, aos pesquisadores Felisberto e Dantas.

[...] *Um dia, eu fiquei ruim, eles queriam me levar pro hospital. Eu falei, num vou não, eu vou morrer, eu senti um estalo na cabeça e eu vi uma sombra preta. Se eu vou morrer, vocês não me levam mais daqui, vocês buscam o médico. Aí, de repente, eles buscaram, o médico veio, me examinou correndo, e falou: “olha, o remédio é esse e esse”. É um médico muito especial que tem aqui, ele se chama doutor Dirceu e o doutor Pedro, que é o mestre cirurgião, que também faz exame nas mãos. Porque agora esse negócio de parteira acabou, né, porque andou morrendo umas pessoas com hemorragia... Aí agora tudo aqui é coisa de fora. Os médicos que nós temos aqui graças a Deus, primeiro Deus, que Deus é mestre dos mestres, é o médico dos médicos, mas os médicos que nós temos aqui são especiais. (Maria Luiza)*

Ao falar das mulheres negras guardiãs da tradição na modernidade branca, Bernardo (2003, p.149), citando Pierrot (1992, p.210) observa num tom romântico, mas contundente:

E sua fala jovem e masculina, onde brilham as luzes da Capital, reduz ao mutismo as velhas mulheres guardiãs da memória – como Foucssoune, curandeira e médica da aldeia, cujos contos embalavam os serões. Aos poucos elas se retiram para a sombra, tristes e silenciadas.

A frase desta autora confirma a realidade das parteiras da Colônia do Paiol que, sentindo-se sem espaço para atuarem na sua profissão tradicional, se recolheram ao silêncio. Elas estão lá em potencial, mas não atuam mais, os jovens nem sequer sabem que elas existem. É como afirma dona Luiza: “[...] *esse negócio de parteira acabou.*”

Sobre a exclusão das mulheres guardiãs da tradição na sociedade moderna, afirma ainda Bernardo (2003, p.150) que essas mulheres são hoje *“dissonantes ao discurso do progresso; são perigosas, são capazes de armar, além de resistências, a manutenção de dissidências contrárias à ordem, à racionalidade aliada à calculabilidade.”* A autora refere-se, às transformações

ocorridas com a modernidade, que atingiu também as comunidades que eu estudo.

As transformações não ocorreram somente em relação a partos, mas também em relação ao casamento. A endogamia era praticada. Os rapazes buscavam moças para o casamento dentro do próprio grupo social. Depois dos anos setenta, com a saída em massa de rapazes e moças em busca de trabalho nos grandes centros, especialmente Barbacena, Juiz de Fora e Santos Dummont, muitos deles começam a conhecer pessoas que não são da Colônia do Paiol. A partir daí, os laços matrimoniais passam a ser também exogâmicos. Com isso, pessoas de fora se inseriram no grupo. Hoje já não há mais resistência do grupo quando alguém de dentro se casa com uma pessoa de fora. É o que a mesma mulher deixa transparecer no seu discurso: “[...] *As moças daqui que casam com os moços de fora... aí nós vamos reconhecê-lo como parente também. Se um moço daqui casa com uma moça de fora e entra aqui, nós vamos reconhecer como parente...*”.

A narradora tem consciência de que os herdeiros dos cativos aumentaram, não somente na Colônia do Paiol, mas também fora dela. Aqueles que saíram do espaço tradicional criaram famílias, se multiplicaram. Mesmo tendo nascido fora, são considerados também herdeiros das terras de seus antepassados. Por isso, essas terras não podem ser vendidas. Mesmo não tendo mais espaço na Colônia, eles continuam sendo herdeiros. Essa preocupação aparece nas palavras da narradora:

[...] *O povo daqui já saiu. Se algum dia eles quiserem voltar aqui, podem. Aqui ninguém pode vender esse pedacinho. Isso foi doado*

para os escravos, ninguém pode vender, tem que fazer assim, derrubar mato para construir. O povo nascido aqui, tem geração que tá no Rio, Belo Horizonte, São Paulo, se esse povo todo voltar aqui, não cabe. (Maria Luiza)

Ainda a mesma mulher deixa transparecer que, nas principais capitais da região Sudeste, estão presentes membros da comunidade da Colônia do Paiol. O contato dessa comunidade não se restringe somente a Juiz de Fora ou Barbacena: a rede de relações sociais que ocorre através do parentesco vai além das fronteiras do Estado de Minas Gerais.

A maioria dos migrantes diz que sai do local de origem porque onde mora não existem meios para a sobrevivência. Também o desejo de ascensão social é um outro ponto que pesa. Há aspiração para possuir bens de consumo veiculados hoje pela mídia, ou mesmo apresentados e comentados por pessoas do grupo que saíram para trabalhar fora e que voltaram exibindo alguns desses bens. Isso funciona também como um atrativo que leva muitos a migrarem.

Lucena (1997)⁷⁸, ao estudar um grupo de pessoas que migraram de Barbacena para São Paulo, observou que todos tinham o mesmo sonho: “[...] *Melhoria de vida e ascensão social. A metrópole passa a ser o local ideal para ‘tentar a vida’ na imaginação popular, deixando para trás o campo, considerado como lugar de atraso, ignorância e limitação.*”⁷⁹ A busca de melhores condições

⁷⁸ O autor desenvolveu nos anos 90 uma pesquisa com migrantes mineiros em São Paulo, especialmente com um grupo oriundo da cidade de Barbacena, que deu origem a uma tese de doutorado.

⁷⁹ O mesmo autor, comentando sobre o crescimento das cidades industriais, especialmente a partir de 1950, cita Durham (1978, p.20): “*No Brasil, o desenvolvimento econômico resultante*

de vida é o objetivo de todo migrante. Isso se deve à situação sócio-econômica de seu lugar de origem, que não lhe possibilita uma melhoria na sua qualidade de vida em termos de bens de consumo.

Muitos dos migrantes que deixaram a Colônia do Paiol a partir dos anos sessenta deixam transparecer essa inquietação de melhorar a sua vida e a de seus familiares quando narram as razões que os levaram a deixar a terra natal em busca da cidade grande. Um homem negro, migrante, conta como foi sua infância na fazenda perto da Colônia do Paiol:

A família grande: cinco homens e cinco mulheres. A minha vida começou desde os 12 anos na minha luta na roça. Eu fui crescendo, crescendo e trabalhando com meu pai. Em 73. meu pai se mudou para a Colônia, de onde era. No meu tempo de criança, para estudar foi muito difícil. Demorava quatro horas prá chegar à escola. Levantava cedo, quatro horas da manhã, cuidava do gado, tirava leite prá ajudar meu pai a criar os meus irmãos. Eu sou o mais velho da família. Então trabalhava toda a parte da manhã. Dava 11 horas, andava duas horas prá chegar à escola a pé. Entrava na escola às 13 horas, saía às 16 hora e voltava prá casa. Dormia às 8 horas da noite prá levantar às quatro de novo prá ajudar o pai. Eu mexia com gado, tirando leite, matava porco para abastecer Bias Fortes, cortava lenha prá abastecer as cozinhas em Bias Fortes. Era aquele negócio de fogão à lenha. Puxava lenha com boi. Abastecia Bias Fortes, puxando lenha. Eu me lembro até que o preço do carro de lenha era 12 cruzeiros, era o preço daquele tempo. Era estrada de chão em Bias Fortes. Depois calçaram e já não podia mais entrar com o carro de boi dentro da cidade. A gente parava distante e carregava aqueles feixes de lenha nas costas prá entregar para as pessoas que compravam do patrão. Às sexta-feiras, o meu pai levantava às quatro horas da manhã, matava dois, três porcos prá entregar em Bias Fortes. Meu patrão engordava porcos e a gente matava os porcos de engorda e abastecia Bias Fortes. Era carne de porco, os patrões ricos antigamente não comiam carne de boi, era só carne de porco. (José Mariano).

da industrialização está associado a dois fenômenos complementares e concomitantes: o incremento das desigualdades regionais e a constituição de grandes metrópoles. Tanto um como outro fenômeno implicam na formação de grandes correntes de migração interna através das quais se processa uma maciça redistribuição da população”.

Sobre a questão da urbanização e migração, veja-se ainda o artigo de RIGOTTI e VASCONCELOS (2003). Esse artigo trata da migração de pessoas oriundas do Estado de Minas para outros Estados do Brasil e de mineiros do interior para a Capital, Belo Horizonte.

O discurso do narrador é rico de representações de pessoas, costumes e espaços sociais que foram modificados com o tempo. Transparece aí a maneira de como Bias Fortes era abastecida com a lenha para ser usada na cozinha. Recorda como, no espaço urbano antes do calçamento os carros de bois podiam circular livremente, e também o fato de os carros não poderem mais circular e o hábito alimentar dos mais abastados, que só comiam carne de porco. Aparece o dia-a-dia de sua vida, que era muito dura. Numa sociedade pequena, ainda com muita herança do tempo da escravidão, esse tipo de vida cotidiano era comum para o negro. Esse constrangimento de um continuísmo, de um mesmo estilo de trabalho, sem muita perspectiva de mudança para o futuro, foi percebido por Bernardo (1998,p.126), ao pesquisar o homem negro e velho em São Paulo. A autora atribui esta situação de impotência de poder concorrer com outros membros da sociedade à herança da escravidão:

[...] poder-se-ia dizer quase impossível, que o homem negro pudesse concorrer em igualdade de condição com o imigrante [...]. Ele que, até há pouco, foi comprado e vendido como escravo [...] como poderia concorrer a certos tipos de trabalho que, por sua própria história, lhe eram desconhecidos? [...] Dessa forma o homem negro foi alijado da vida econômico-social cidadina[...]

A herança da escravidão fez-se sentir mesmo depois de dezenas de anos entre os negros da Colônia do Paiol e Bias Fortes. Este negro narra a sua experiência de jovem sem condição de adquirir um sapato para um importante dia de sua vida: a primeira comunhão. A humilhação de pedir o objeto emprestado e ter que devolver os calçados para o seu dono e pôr os pés no chão ainda em praça pública.

Fui fazer a primeira comunhão, fiquei um mês lá em Bias Fortes... Fizemos a preparação com o Pe. Antônio, na época... no dia em que fui fazer a primeira comunhão, eu tive que arrumar um calçado emprestado com o filho do meu patrão, que se chamava Vicente, prá poder fazer a primeira comunhão. Aquilo apertando, acabei de fazer a primeira comunhão, e como a gente era jovem, ele falou: “agora tá na hora de você tirar meu sapato”, falou comigo assim. Eu tive que botar o pé no chão. Eu, um jovem de 15 anos. E aquela história de sofrimento. Aí botei o pé no chão, fiquei por ali e fui prá casa de novo e cuidar da minha vida. Descalço no mato, não tinha calçado nem nada. Bota, nem pensar. (José Mariano).

A pobreza era tão grande que este homem negro narra que a primeira vez que colocou sapatos foi na primeira comunhão. Mesmo assim, os sapatos eram emprestados. Na época da escravidão, o escravo andava descalço. O uso do sapato era próprio para os livres. Depois da escravidão, essa mentalidade se perpetuou em muitas regiões onde a escravidão deixou uma forte marca na vida do povo. Bernardo (1998, p. 47), na sua pesquisa com velhas mulheres negras em São Paulo, nota que a questão do sapato é fundamental para a cidadania do negro. O uso do calçado significa o deixar de ser escravo, ou seja, tornar-se livre.

O escravo andava descalço, porque mesmo com o fim da escravidão oficial, a vida de escravo continuou. Apesar de serem livres, os habitantes da Colônia do Paiol continuaram a ser tratados como escravos. Andar descalço parece conter o significado da escravidão. Para quem nunca tinha posto um sapato nos pés, calçar um sapato era a realização de um sonho de ascensão social, mesmo se fosse por pouco tempo. O tirar os sapatos dos pés significou voltar à vida cotidiana, à condição de escravo.

Foi esse sofrimento cotidiano de trabalhar de segunda a segunda, levantando todos os dias às quatro horas da manhã, sem conseguir o mínimo para sobreviver, que despertou neste homem negro o desejo de mudar de vida, sair da Colônia e começar uma vida nova, em outro lugar:

Dinheiro era difícil. O dinheiro que meu pai recebia era a conta de passar prá venda. Fazia uma compra e ficava devendo outra. Prá comprar roupas, minha mãe vendia uns frangos, aquela montoeira de frango prá comprar umas roupas pra gente. Antes de eu vir para Juiz de Fora, eu trabalhava numa fazenda: tirava o leite, depois das quatro horas rachava lenha, botava debaixo do fogão... Depois das 5 horas, no horário igual esse horário de verão hoje, plantava aquele feijão debaixo do milho. Plantei o feijão e colhi quatro sacos. Bati o feijão depois do horário de trabalho, de noite. Os olhos arregalados iguais a vaga-lume. Colhi quatro sacos de feijão. Fui vender o feijão, o preço oferecido não dava prá mim comprar uma calça e uma camisa. Nessa época eu já estava namorando a minha esposa. Aí, eu fui vender pro meu patrão: “Você quer comprar o meu feijão?” “Isso não vale nada. Não tem valor nenhum”. Disse ele. Quatro sacos de feijão. Não dava prá comprar uma calça e uma camisa. Aí eu cheguei perto do meu pai e falei: “Pai, eu estou precisando de dinheiro, você fica com esse feijão e me dá o dinheiro prá comprar uma calça e uma camisa, eu preciso ir para a cidade”. Aí dei o feijão pro meu pai e minha mãe vendeu uns frangos prá comprar uma calça e uma camisa. Vendeu aquela monteira de frango. Aí decidi minha vida: a partir de hoje, eu não trabalho mais na roça. Vim prá Juiz de Fora. (José Mariano)

O narrador conta o ocorrido após a decisão:

Tomei decisão. Depois que casei, morei no barraco que tinha aqui. Depois daqui fiquei só mexendo com música, já tava tocando. Aí a coisa começou a apertar. Meu tio, o tio Antônio, que é pai da Zezé, foi roçar pasto lá em Lima Duarte. Fui com ele prá ganhar um dinheiro. Roçamos o pasto e de lá eu vim embora. Cheguei com aquele dinheirinho, fiz uma comprinha. De noite, eu fui pro baile de novo. Aí parei no tempo. Um dia, eu cheguei prá minha esposa, em um dia de semana e falei: “Se Deus quiser, eu vou pedir a Nossa Senhora Aparecida prá conseguir um emprego. Eu estou precisando de um emprego. Parece que ela falou assim: “Eu vou te arrumar”. Aí, um dia, eu fui à cidade. O Zé de Barros era vereador, encontrei com o senhor Germiro, que já faleceu, ele era um congo que fazia jongo em Bías Fortes. Aquele negócio de jongo, congado. Falando com ele, ele me disse: “Segunda-feira eu vou te levar numa empresa que é a EMPAV prá conversar com o doutor Marco Aurélio. Eu vou conseguir arrumar uma vaga prá você lá. Aí conversou com o Marcão e tudo, e ele me colocou como ajudante de jardineiro. Entrei

lá como servente e hoje eu sou um profissional. Trabalhei três anos de servente. Depois comecei a trabalhar com jardim, passei prá obra e tô até hoje. Graças a Deus eu tenho ela aí [se refere à imagem de N.S. Aparecida que se encontra na estante ao lado de alguns livros na sala de visita – grifo meu] que abriu os meus passos e estou lá até hoje. Graças a Deus, eu não tenho um pingão de arrependimento do que faço, faço alegre, satisfeito. Entra prefeito, sai prefeito, nunca ninguém me falou assim: “Eu vou te mandar embora”. Nunca ninguém fala nada disso. Trabalho todos os dias alegre, satisfeito, seja com quem que eu estiver, trabalho. (José Mariano).

Este homem encontra-se com um velho amigo, natural de Bias Fortes, que conhece sua situação de desemprego e promete ajudá-lo. Trata-se de uma pessoa que circula na rede de relações sociais que lhe permite possuir informações sobre quem está precisando de trabalhador, e quem indicar para determinado tipo de trabalho. Conhece o perfil de quem está sendo indicado e o tipo de trabalho em que pode encaixá-lo. Silva (2001, p. 115), analisando correspondências de imigrantes do Vale do Jequitinhonha que trabalham como bóias-frias no Estado de São Paulo, com seus familiares e pessoas mais próximas, constatou que essa rede de relações sociais se mantém através das cartas e sustenta a identidade: “[...] *as notícias circulam pelos alojamentos ou pensões. As redes de sociabilidade produzidas nos dois mundos são imprescindíveis para a sustentação da identidade dos migrantes*”. Nas minhas pesquisas com os migrantes da etnia negra, originários da Colônia do Paiol e Bias Fortes que vivem em Juiz de Fora, pude constatar que essa rede de sociabilidade é de fundamental importância para a identidade dos grupos, tanto para aquele que vive em Juiz de Fora quanto para os que estão na Colônia do Paiol e Bias Fortes.

Bernardo (1998, p.120-121), nas suas pesquisas entre os velhos negros em São Paulo, observou que o trabalho é motivo de alegria e de recuperação da dignidade para o homem negro: *“Para eles, o trabalho era tudo; às vezes, assumindo o espaço da própria família ou do lazer”*. E continua: *“ter trabalho, em muitos casos, significou a maior alegria de suas vidas; em contraposição, a falta dele revelou-se como a grande perda. Na verdade, passaram grande parte de suas vidas à procura dessa atividade que os faria viver com dignidade”*. Essa alegria de ter um emprego fixo eu percebi com o meu interlocutor, José Mariano, em Minas Gerais, anos depois das observações de Bernardo. José Mariano expressa esse sentimento ao dizer: *“trabalho todo dia alegre, satisfeito, seja com quem eu estiver, trabalho”*.

Esta alegria e religiosidade aparecem também na fala de Ajésus, quando consegue o seu emprego fixo como motorista da linha que liga Bias Fortes a Juiz de Fora: *“[...] Rezei muito, pedi a proteção divina e hoje estou aí. A linha fixa vai completar quinze anos em abril, eu quero mandar celebrar uma missa em ação de graças”*.

Ajésus consegue o seu emprego de motorista através de pessoas conhecidas que sabiam de seu potencial como motorista:

Quando essa empresa de Juiz de Fora veio prá cá, eu fui escolhido como motorista. Não me deixaram entrar porque eu era negro. Aí que saiu um branco da Bahia, que era chefe da empresa, a empresa tinha quase quatrocentos ônibus. Ele era baiano. Quando ele ficou sabendo dessa história, falou: “Eu vou prá lá resolver esse caso, tenho certeza de que esse rapaz está passando por uma necessidade e essa cidade é racista”. É que a mãe morreu e deixou ele pequeno. Ele foi criado por uma lavadeira negra. Ele via tudo que a negra passava, para tratar dos filhos. Então ele falou que um dia ele iria ajudar alguém que estivesse necessitando, e esse alguém fui eu. (Ajésus Aleixo).

O narrador sente a discriminação de não poder ser motorista do ônibus que liga Bias Fortes a Juiz de Fora pelo fato de ser negro. Agradece a uma pessoa branca, solidária com sua causa, que vem de fora, da Bahia, para ajudá-lo. Essa solidariedade se deve ao fato de ter sido criado por uma lavadeira negra. Vale a pena notar que Ajésus e a sua esposa, Conceição, que é professora na Colônia do Paiol, são os únicos negros que conseguiram um emprego fixo de destaque no seu local de origem, no espaço dos remanescentes de quilombos. Os demais tiveram que migrar para conseguir uma ascensão social.

Nas suas pesquisas com imigrantes oriundos do Vale do Jequitinhonha para São Paulo, Silva e Menezes (1999, p.25) detectaram a importância da rede de relações sociais entre migrantes. Estas relações se caracterizam pelo parentesco e vizinhança. Entre os imigrantes da Colônia do Paiol e Bias Fortes que vivem em Juiz de Fora, esse tipo de relação se dá entre parentes e conhecidos. Quando alguém parte para Juiz de Fora em busca de trabalho, é sempre indicado por alguém do meio. Há casos de pessoas que partem sem auxílio, sem nenhum apoio da rede para enfrentar o mercado de trabalho, mas geralmente, ao chegar a Juiz de Fora, sempre recebem apoio dos parentes ou vizinhos. É importante notar que a migração não se dá somente no âmbito individual ou entre amigos, mas também em nível de família. É o caso de uma outra mulher negra residente em Juiz de Fora.

A família saiu da Colônia do Paiol e migrou para Santos Dummont para trabalhar numa fazenda, depois voltou para a Colônia em solidariedade ao avô que estava enfermo.

Meu pai trabalhava com um fazendeiro, que hoje eu não me lembro o nome, era mais ou menos perto de Santos Dummont. Quando meu avô, pai de meu pai, ficou doente, é que nós fomos morar na Colônia, prá minha mãe ajudar a cuidar do meu avô. Ele acabou falecendo. Nós ficamos com a casa onde ele morava. (Maria Aparecida).

Pelo fato de seu pai morar fora, esta não possuía uma casa na Colônia. É com a doença do avô que ele retorna ao espaço tradicional e, a partir daí, reside definitivamente na sua terra de origem. É na volta para a Colônia que a narradora, ainda pré-adolescente, começa seus estudos fora da comunidade. Foi com essa experiência que ela começa a sentir a necessidade de sair.

Andava doze quilômetros para estudar. Foi a partir da terceira série que eu comecei a estudar em Bias Fortes. Depois eu fiquei uns dois anos sem estudar, porque eu terminei a quarta série, e para fazer a quinta série, na época, tinha que pagar uma taxa. Só que meu pai não teve condições de pagar a taxa e eu fiquei em casa sem estudar. E quando eu tinha 15 anos, vim para Juiz de Fora, para começar a trabalhar e estudar. Na época, nós éramos oito filhos. Meu pai cuidou dos menores. O fato de eu ter vindo para Juiz de Fora foi porque já tinha algumas primas que trabalhavam aqui, eram pessoas conhecidas. Eu queria ir para um lugar onde tivesse pessoas conhecidas. Eu comecei a trabalhar como doméstica, e comecei, é lógico, a ajudar minha família. Foi em março de 1981. E estou em Juiz de Fora até hoje, trabalhando. (Maria Aparecida).

A narradora, aos 15 anos, chega à conclusão de que continuar na Colônia do Paiol não era uma boa coisa. Seus pais não podem nem mesmo pagar a taxa escolar para ela. Por essa razão, resolve sair para o lugar onde já existem pessoas conhecidas e, no seu caso, essas pessoas eram membros de sua família, que viviam em Juiz de Fora. Por essa razão, ela resolve ir para lá.

O sair da Colônia foi uma decisão importante para sua vida. Guarda na memória o mês e o ano: março de 1981. Só assim poderia realizar seu sonho: trabalhar, ter um salário para ajudar seus pais a criar seus irmãos mais novos e dar continuidade a seus estudos. Coisa que não poderia fazer se tivesse continuado na Colônia do Paiol. Ela lembra os tempos passados: por onde andou e as pessoas que fizeram parte desta trajetória. Algumas lembranças se destacaram como: o desejo de estudar, as necessidades da família, o trabalho. É como nos lembra Halbwachs (1990,p.72)

[...] na medida em que os acontecimentos se distanciam, temos o hábito de lembrá-los sob a forma de conjuntos, sob os quais se destacam às vezes alguns dentre eles, mas que abrangem muitos outros elementos, sem que possamos fazer distinguir um do outro, nem jamais fazer deles uma enumeração completa.

O desejo de estudar não foi realizado de imediato. Só conseguiu começar seus estudos cinco anos depois de sua chegada a Juiz de Fora. Para ela, nos primeiros anos de trabalho como doméstica, a maior urgência era ajudar financeiramente seus pais, que continuaram no espaço tradicional. Foi levada para Juiz de Fora pelas informações que obteve, através da rede da família, com a possibilidade de um trabalho como doméstica. Depois de já estar trabalhando alguns anos nessa cidade, é ela mesma quem vai passar informações de possibilidade de trabalho para suas irmãs, vai levá-las para lá. O objetivo de tê-las levado para Juiz de Fora foi também para que elas pudessem contribuir na ajuda aos pais. Quem passa informações nessa rede são aqueles que já se encontram há um bom tempo na cidade onde trabalham

e dispõem de uma vasta rede de relacionamentos com pessoas que podem passar informações sobre empregos.

Durante um bom tempo, eu trabalhei como doméstica, sem estudar. Na época, eu não estudava. Foi por volta de 1985 e 1986 que eu comecei a estudar. Comecei na quinta série, e daí por diante. Aí estudei até... eu fiz curso técnico de contabilidade. Depois disso, eu continuei trabalhando como doméstica, mas, ao mesmo tempo, comecei a fazer alguns trabalhos no escritório. Não foi nada comprovado em carteira, porque era com pessoas conhecidas. Eu tava como se fosse estagiando. Aí, eu continuei a trabalhar como doméstica até que comecei a trabalhar com restaurante. Em Juiz de Fora, eu realizei muitos outros trabalhos por fora. Organizava viagens, mexia com excursão, inclusive fiz muitas viagens para Bías Fortes, e prá outras cidades também. Era um meio de conseguir um dinheiro a mais. Quanto às minhas irmãs, tenho três que vieram trabalhar em Juiz de Fora. Só que elas se casaram e voltaram. Elas também contribuíram muito na ajuda da família. (Maria Aparecida).

O sentimento de família entre o povo negro é muito forte. Geralmente o homem ou mulher trabalha toda a vida para a sobrevivência do grupo. Bernardo (1998, p. 53) percebeu essa preocupação na sua pesquisa entre homens e mulheres negros na cidade de São Paulo: *“Trabalharam. Sempre trabalharam. Começavam muito pequenas, com sete ou oito anos, ajudando a mãe ou outro membro da família que, por sua vez, também sempre trabalhou para a sobrevivência do grupo.”* Percebi também essa preocupação com o sustento da família nos relatos de quase todos meus narradores. Migraram para a cidade grande com o objetivo de melhorar a qualidade de vida de seu grupo. O membro da família que sai primeiro se torna uma espécie de liderança. Vai orientar e ter autoridade sobre os que vêm depois. Ele é também uma referência moral. Essa preocupação e autoridade aparecem no depoimento da narradora:

Eu vim. Logo, em um ano, veio Rose; a irmã que é depois de mim e, em seguida, vieram as outras. Uma se casou e voltou, mas devido ao fato de estarem aqui, estavam sob meus cuidados. Elas vieram sob a minha responsabilidade. Essa que mora aqui, da qual eu te falei, tirou o segundo grau também. O estudo foi influência minha, porque ela nem tinha muita vontade de estudar. Com as minhas orientações ela conseguiu. (Maria Aparecida).

A migração para Juiz de Fora é mais fácil para as mulheres, pelo fato de a maioria delas ir trabalhar em casas de famílias. Com isso, elas têm acesso a alimentação e moradia, possibilitando-lhes economizar o salário, podendo ajudar a família. Aquelas que desejam estudar têm a noite para realizar o seu sonho de terminar o segundo grau, e, até mesmo, fazer uma faculdade. Alcançando esses objetivos, procuram ter o seu espaço pessoal. A casa de família, num primeiro momento, torna-se necessária para um primeiro passo na busca da realização pessoal, mas com o passar do tempo, é preciso “se libertar” desse tipo de atividade que foi importante para se atingir o objetivo que motivou a migração: o objetivo de Maria Aparecida era ajudar os seus pais e estudar. Depois de ter realizado o que ela havia proposto, ao sair da Colônia do Paiol, procurou arrumar a sua própria vida:

Eu não vou falar por outras pessoas, vou falar por mim. A casa que era da minha família, onde nós morávamos, na época em que eu vivia na Colônia do Paiol, antes de trabalhar fora, era difícil: banheiro e água. Eu via a luta que nós tínhamos, junto com minha mãe. Então, na medida em que foi entrando o dinheiro, nós sentimos a necessidade de arrumar uma água legal prá ela, construir um banheiro, e também na arrumação da casa. Tinha muita goteira na casa, na época chovia muito. Nós trocamos o telhado, demos uma melhora boa na minha casa para que os pais ficassem no conforto. Então, nós, da minha família, todos nós sentimos a necessidade de fazermos isso prá nossos pais. Quando meu pai faleceu, já estava tudo praticamente pronto, porque era pros dois. Meu pai já estava doente naquela época e não trabalhava mais. Quando eu e minha irmã nos libertamos da casa de família e arrumamos uma casa para nós morarmos, a casa da minha mãe já estava prontinha. Na época, já não tinha tanta necessidade de nossa ajuda. Foi a partir daí que tivemos a nossa independência para alugar uma casa e ter o nosso cantinho. (Maria Aparecida).

Ao analisar a questão da mobilidade ocupacional para as mulheres negras em São Paulo, na primeira metade do século XX, Bernardo (1998, p.56) mostra que o que se apresenta como obstáculo para essas mulheres é a moradia. Ao verificar os investimentos feitos, a autora conclui que suas aplicações estão voltadas para a aquisição da casa própria. *“A poupança entre as mulheres negras existiu, não para transformar o trabalho assalariado em fonte de independência econômica, mas para a aquisição da casa própria”*.

Se Bernardo (1998) percebeu essa preocupação em possuir uma casa própria, entre as velhas negras em São Paulo, pude também perceber as mesmas preocupações entre mulheres e homens negros que migraram de Bias Fortes e Colônia do Paiol para Juiz de Fora.

A migração está sempre acompanhada de duas preocupações: trabalho e moradia. Para quem parte em busca de melhorar de vida, esses dois pontos são fundamentais. Para quem tudo é desconhecido, a descoberta, a maioria das vezes, é feita com a ajuda de um parente ou conhecido que tem mais experiência no novo espaço. Para isso, segundo Bernardo (1998, p. 56) a rede familiar é de fundamental importância:

[...] percebe-se que quem conseguiu certa mobilidade ocupacional – de empregada doméstica a operária ou a escriturária, ou a artista – tinha algum membro da família, geralmente a mãe, instalada em algum quarto ou porão do cortiço. Dessa maneira, nota-se a importância da rede familiar, da reciprocidade entre seus membros para a ascensão social naquela época em São Paulo.

Como observou Bernardo, a rede familiar é de suma importância para o migrante em busca de melhores condições de vida, fato que eu também percebi na maioria dos meus entrevistados. Mas não é o que aparece na história de vida de Maria do Carmo, 41 anos, que parte sem ter um referencial familiar em Juiz de Fora. A narradora fala com orgulho do tempo que está fora, as dificuldades encontradas e as vitórias:

Saí de Bías Fortes já tem quase 20 anos e, com muita dificuldade, no início, fiz meu segundo grau em escola particular. Com o dinheiro de doméstica, eu paguei meus estudos e já fazem 17 anos que me formei, mas demorei um pouco para começar a lecionar. Fiquei ainda, depois de formada, trabalhando em casa de família, porque, no início, foi realmente difícil para arrumar escola para trabalhar e ganhar mais experiência na profissão. Depois, com o tempo, consegui passar no primeiro concurso da Prefeitura como auxiliar de secretaria. (Maria do Carmo).

Maria do Carmo não se acomodou com o emprego de auxiliar de secretaria, achava que podia ir mais longe. Nesse tempo, ela já havia saído da casa de família e possuía o seu espaço. Foi quando ela prestou o concurso para professora do Estado:

[...] Logo depois, quando saí, deixei essa profissão, eu já consegui no Estado. Saí da Prefeitura como auxiliar de secretaria e já fui pro Estado como professora. Só que até hoje contratada. Eu sempre trabalhei como pessoa contratada e sempre tenho meu emprego, embora agora a classe do professorado esteja um tanto quanto bagunçada. (Maria do Carmo).

A narradora sente que houve uma melhora na vida desde que ela chegou a Juiz de Fora como empregada doméstica. Foi auxiliar de secretaria da Rede Municipal de Ensino e agora é professora da Rede Estadual. Mas, a sua preocupação maior é possuir uma casa própria, como já observou

Bernardo (1998), que é o sonho de muitas mulheres negras migrantes, porque até o momento a narradora vive de aluguel. No campo profissional, tem o ideal de cursar a faculdade de Pedagogia:

Quando eu vim prá cá, depois de tanta luta, depois de tantos anos, a gente ainda não tem casa própria, mas hoje, graças a Deus, a gente já está conseguindo isso aqui em Juiz de Fora. Eu que lutei tanto para conquistar essa profissão de que sempre gostei, sempre valorizei, hoje estou na minha profissão. Com todas as dificuldades, mas estou na minha profissão. Hoje eu até diria que estou até um pouco melhor ainda. Estou pensando seriamente em fazer Pedagogia e estou batalhando prá fazer vestibular. (Maria do Carmo).

A trajetória da narradora, no entanto, não é marcada somente por vitórias, frutos de sua decisão pessoal e luta. Quando trabalhava como doméstica, não percebia a discriminação porque era doméstica. Ao trabalhar na Rede Municipal de Ensino, é que a problemática vem à tona. Começa a se sentir diminuída pelas diretoras, que a tratavam sempre como inferior, não deixando que ela exercesse sua atividade de professora. Esse se sentir inferior é revelação do racismo⁸⁰ que deforma os indivíduos fazendo-os se sentirem

⁸⁰ O antropólogo Hofbauer (2003, p.55-56), ao analisar o racismo no Brasil mostra que: “O racismo no Brasil” possui certas características próprias. ‘Ele causa’ discriminação, exclusão, humilhação, mas não se trata exatamente do mesmo fenômeno que tem causado discriminação, exclusão e humilhação nos EUA, na África do Sul. E, ao meu ver, não pode ser igualado também aos racismos europeus históricos (nazismo), nem aos atuais (exclusão daqueles que não compartilham ou, supostamente, não se adaptam aos valores da União Européia), mesmo que possa haver semelhanças e influências mútuas entre os fenômenos”. E prosegue a reflexão: “Para entendermos o fundamento do racismo brasileiro, parece-me que é importante levar a sério também as auto-representações, os discursos dos indivíduos, uma vez que dão acesso ao ‘mundo simbólico’, aos valores, aos ideais socioculturais, às ideologias, que, em última instância, orientam e justificam tanto a percepção da realidade, como as ações individuais. Tais auto-representações são um reflexo direto da complexa questão das identidades que envolvem (...) opções políticas mais ou menos conscientes”(p.65). O autor conclui (2003, p.66): “[...] ‘o racismo’ é um fenômeno social complexo: não é ‘apenas’ discriminação e humilhação, mas é também o discurso sobre os processos de inclusão e exclusão. Há uma relação intrínseca entre realidade e discurso sobre a realidade – e não é preciso assumir pressupostos marxistas para fazer essa afirmação. Por isto, parece-me necessário analisar os contextos históricos, políticos e sociais juntamente com o plano do(s) discurso(s), ou seja, juntamente com a construção das idéias, se quisermos entender o

inferiores. É nesse sentido que Munanga (1996, p. 223) afirma que “o racismo é uma desumanização e uma negação da humanidade do outro, uma destruição muito profunda, que a mobilidade social não resolve”. O contato com o movimento negro e com pessoas mais esclarecidas a ajudou a crescer e a ter mais consciência de suas capacidades e direitos. Maria do Carmo se sente outra pessoa e recupera sua auto-estima. O racismo continua, porém, ela está bem preparada intelectual e psiquicamente para enfrentar os conflitos inerentes a este assunto.

Ao narrar sua primeira experiência como professora negra, remanescente de quilombo numa escola pública em Juiz de Fora, Maria do Carmo diz:

Tantos anos depois da escravidão e da abolição da escravatura, eu ainda sofri muita coisa nessa escola. Por exemplo, eu passei nesse concurso, fui trabalhar. A primeira diretora era muito boa, muito atenciosa e fazia valer o meu serviço de auxiliar de secretaria, mas outras duas que vieram depois... eu sofri muito com elas. Elas faziam de tudo para diminuir o meu trabalho. Isso numa época tão recente. Depois disso foi melhorando. Depois de muito sofrimento, eu decidi para mim mesma, através de conhecimento e conversa com pessoas mais esclarecidas aqui de Juiz de Fora, inclusive professoras negras que foram trabalhar nessa escola e que faziam parte do movimento negro, que até então se chamava, me parece, “Movimento do Quilombo dos Palmares”, eu acho que era esse o nome. E uma pessoa que me ajudou e que fazia parte desse movimento é a professora Alice. Ela foi uma pessoa que muito me ajudou. Então foi onde muitas coisas ficaram esclarecidas na minha cabeça. E foi melhorando, inclusive, a questão mesmo de sentimentos, eu não aceitava. Eu achava que não tinha que estar acontecendo o que acontecia: das diretoras me diminuírem em tudo. Sabiam que eu era professora, mas queriam sempre dar um jeito de esconder isso. Eu só servia para ir para a sala de aula quando faltava uma professora ou não tinha jeito mesmo, então elas lembravam que eu era professora e que eu poderia substituir naquele dia, caso contrário, era só para tomar conta do recreio, essas coisas menores mesmo. Com o

funcionamento do fenômeno do ‘racismo’. Desta maneira, é possível mostrar que não existe um ‘etos brasileiro’ descolado das ‘relações raciais’ como também é possível mostrar que ‘raças’ e/ou ‘cores’ não têm uma existência própria, não têm um significado que independa do ‘mundo dos valores’ e dos ‘ideais culturais’”.

passar do tempo, eu mesma fui vendo que tinha necessidade de mudar e, como eu disse, através de conversas e tudo, eu mudei.

O racismo, na realidade, diminui os atributos pessoais, inferioriza as atividades exercidas. Foi o que aconteceu com essa professora negra. É como mostrou Munanga (1996, p.215) ao falar da sutileza e ambigüidade do racismo no Brasil:

"[...] O racismo brasileiro na sua estratégia age sem demonstrar a sua rigidez, não aparece à luz; é ambíguo, meloso, perigoso, mas altamente eficiente em seus objetivos. Essa ideologia é difundida no tecido social como um todo e influencia o comportamento de todos – de todas as camadas sociais, e até mesmo as próprias vítimas da discriminação racial".

O contato com pessoas que possuíam consciência do racismo foi de fundamental importância para que Maria do Carmo entendesse que ela também tinha que mudar interiormente para poder conquistar seu espaço na sociedade. Quando ainda estava em Bias Fortes, não tinha os elementos para analisar as causas das desigualdades sociais. Hoje, ela mesma sente isso: “*eu mudei*”. Atribui essa mudança a outras pessoas que conheceu nesta trajetória e aos conhecimentos adquiridos através dos estudos.

Todo o conhecimento, todo o estudo que eu já tive, tenho e vou continuar adquirindo, é muito gratificante. Isso te ajuda a ter mais segurança no que você vai falar, então, tudo isso me ajudou muito. O fato de estar estudando, conhecendo e lendo muito mais, convivendo com pessoas de outros níveis, isso tudo ajuda muito. (Maria do Carmo).

A narração de Maria do Carmo aponta para uma maneira de combater o racismo: o conhecimento e a ajuda solidária de pessoas de diferentes

segmentos da sociedade. O racismo é um problema que preocupa a todos.

Como afirma Munanga (1996, p.218-219):

[...] Quando a questão do racismo no Brasil começar a sair dos livros, artigos, dissertações e teses dos pesquisadores, quando deixar de ser problema do negro para se tornar preocupação de todas as forças e instituições do país, quando sairmos da fase do belo discurso e das boas intenções sem ações correspondentes, poderemos dizer então que entramos na verdadeira fase de engajamento para transformar a sociedade; estaremos saindo do pesadelo para entrar num sonho, e do sonho para entrar numa verdadeira esperança.

3.6 - A consciência da formação como único meio de competir na cidade grande

A educação para o afro-descendente parece ser uma das poucas vias para a ascensão social. Sobre esta temática relata uma narradora:

[...] Eu vou começar falando primeiro do avanço nos meus estudos. Quando foi comunicado que professores de primeira a quarta série não poderiam mais lecionar se não tivessem curso superior, eu aliei esse sonho tão antigo a essa necessidade. Já era um sonho antigo, só que antes eu sempre via essas dificuldades e sempre existiam. E, agora, eu tomei essa decisão. Eu estou demorando demais, estou esperando muito. Quando é que isso vai acontecer? Então, em meio a essas dificuldades, eu consegui fazer três vestibulares, porém, o que eu queria muito era o da Federal e não consegui. Passei para a segunda fase, mas não consegui. Passei em Santos Dummont, fui muito bem classificada, passei no CES (Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora), onde estou no quinto período de Pedagogia. Então isso significa muito. Significa uma transcendência, porque, de onde eu vim, de uma cidade pequena, com tantas dificuldades, eu sonhava com isso e, ao mesmo tempo, imaginava que seria difícil alcançar esse objetivo e lutei muito.

Exatamente por causa do curso de Pedagogia outras portas já se abriram para mim. Antes mesmo de eu me formar, eu consegui aulas numa escola particular por causa do curso superior. Teve uma vaga numa escola de nome na cidade, a Escola Modelo Monteiro Lobato, no bairro Bairu, uma vaga para monitoria de primeira à quarta série. Eu fui concorrer a essa vaga junto com outras candidatas. Em princípio, eu fiquei meio insegura em uma escola particular, nunca tinha trabalhado, sempre tem aquela diferença. Fui bem, o meu

trabalho foi reconhecido, tanto que, esse ano, vou continuar lá. (Maria do Carmo)

Cursar uma faculdade era um sonho para Maria do Carmo. Diante das dificuldades que o negro encontra para ter acesso à educação, no Brasil, a narradora chegou a pensar que nunca fosse realizar tal sonho. Ela fala em transcendência, algo que vai além dos limites humanos, algo sobrenatural. Olhando para as suas raízes, de onde veio, recordando as dificuldades de sua família, dar um passo como esse é realmente algo de extraordinário. Esse se sentir incapaz de realizar um sonho de cursar uma faculdade é a realidade de muitos brasileiros pobres, com um agravante quando se trata de brasileiros afro-descendentes. No Brasil, não podemos separar a situação do negro no mercado de trabalho do seu acesso à educação. Maria do Carmo é a única da comunidade negra de Bias Fortes a cursar uma faculdade. Essa faculdade é particular. Se ela não tivesse um trabalho com um salário fixo, certamente não estaria cursando um curso de Pedagogia.

Numa pesquisa divulgada no dia 12 de junho de 2003, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)⁸¹, foi revelado que homens e mulheres negros e pardos ganham a metade do salário da população branca. A síntese dos indicadores sociais de 2002 mostrou que o negro e o pardo ganham aproximadamente 30% a menos do que a mulher branca. O negro passa menos tempo nos bancos escolares. mesmo aqueles que chegam à

⁸¹ CRISTINA, Fátima; PALERMO, Maria Pia. “Desigualdade por cor no Brasil é maior que por sexo, diz IBGE. Disponível em: <http://br.news.yahoo.com/030612/16/cflz.html>. Acesso em: 03 set. 2004.

universidade não garantem um rendimento semelhante ao dos brancos (REUTERS, 2003).

A pesquisa vai dizer ainda que a discriminação da população negra e parda no mercado de trabalho representa quase que a metade dos 170 milhões de brasileiros. Os resultados, com base nas informações da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) de 2001, mostram que a discriminação por cor permanece cristalizada na sociedade brasileira. Diante dessa brutal desigualdade, Teixeira (2003,p.2), pesquisadora do IBGE, afirma:

O que causa espanto é que não há avanço na redução da desigualdade racial, disse a pesquisadora do IBGE Moema de Poli Teixeira, referindo-se à melhora identificada em condições socioeconômicas, como o aumento na expectativa de vida, queda da mortalidade infantil e do analfabetismo.

No que se refere à escolaridade, a diferença entre brancos, negros e pardos se mostra brutal. Considerando a população na faixa entre os 20 e 24 anos, por exemplo, o percentual de brancos cursando a universidade é de 53,6%; o de negros e pardos é apenas de 15,8%. Nessa faixa etária, 44% dos negros e pardos ainda não concluíram o Ensino Médio, e 34,2% se encontram no Ensino Fundamental.

De acordo com o IBGE, as diferenças entre brancos, negros e pardos ficam evidentes quando se avalia a distribuição de renda no país. Entre os 1% mais ricos do País, quase 88% são brancos, enquanto, entre os 10% mais pobres, 68% são negros ou pardos (REUTERS, 2003, p. 3). A pesquisa revelou também que há relativamente mais brancos do que pretos e pardos

trabalhando em regime estatutário e como empregadores. Nesse caso, o rendimento médio dos ocupados, em 2001, foi estimado em 2,9 salários mínimos. Os pretos e pardos receberam em média a metade do rendimento dos brancos. (REUTERS, 2003, p.1).

As estatísticas mostram uma grande diferença entre brancos e negros em termos de rendimento. Possuir um salário digno é de fundamental importância para que o negro progrida nos estudos. O baixo salário ou a falta de uma renda digna impossibilita o acesso a uma boa alimentação, a uma moradia digna, com um ambiente onde se possa estudar. Condições para a compra de material escolar e acesso a passes para os meios de transportes também são fundamentais. Sem estas condições básicas, dificilmente um adolescente ou um jovem pode realizar o sonho de vencer nos estudos.

Apesar da crescente consciência entre os jovens da Colônia do Paiol e Bias Fortes, de que sem estudos se torna quase impossível competir no mercado de trabalho, a grande dificuldade de terminar o segundo grau ou mesmo ingressar numa faculdade ainda é a questão financeira. Alguns dos meus narradores estudaram enquanto trabalhavam em casa de família. Os que têm parentes em Juiz de Fora, em condições de os acolher, aventuram-se a viver com eles para trabalhar e estudar. Outros, que não estudaram, que são a maioria, a única opção é a roça. É o que afirma este jovem negro de 24 anos, casado, residente na Colônia do Paiol: *“Quando alguém precisa estudar, aqui em Bias Fortes tem até terceiro ano; depois, alguns vão para a casa dos*

parentes deles; outros, que não têm como estudar, trabalham na roça". (Nilson Tadeu Pires).

Nota-se que, para os que conseguiram estudar, pelo menos até o segundo grau, houve uma melhora de vida, se comparada com a realidade daqueles que permaneceram nas comunidades da Colônia do Paiol e Bias Fortes, que não tiveram acesso à educação. É o que narra esta jovem negra:

Faz dois anos que estou em Juiz de Fora. Depois que vim prá cá, houve uma diferença muito grande na minha vida. Minha mãe sempre dizia que o que ela não teve, gostaria muito que a gente tivesse. Eu acho que teve um avanço muito grande. Eu não poderia imaginar nunca que eu pudesse vir prá cá, ter uma vida legal, trabalhar, estudar, conquistar coisas que hoje eu tenho. Imaginei, mas eu nunca achei que fosse ter uma conta num banco. Isso para mim era coisa que conseguia ver muito longe e hoje vejo que foi possível com o meu trabalho. Aqui, com certeza, é melhor do que Bias Fortes. Bias Fortes não tem trabalho legal. Hoje, para se conseguir alguma coisa, você tem que sair mesmo; do contrário, você não vai poder crescer nunca. Consegui estudar, hoje eu sou auxiliar de enfermagem. (Valdirene).

E continua narrando sua experiência de trabalho em Juiz de Juiz de Fora:

Eu trabalho numa clínica em São Mateus. Lá eu sou auxiliar de secretária, aprendi muito e aprendo ainda hoje. Com isso, eu dou muito mais valor à vida, com certeza. Nunca imaginei ter um emprego. Quando minha irmã disse que, quando ela veio, ela foi para uma casa de família para trabalhar, eu também passei por isso. Trabalhei por três meses em casa de família. Logo saí e consegui nessa clínica. (Valdirene).

Para esta mulher negra, o trabalho numa casa de família em Juiz de Fora foi também a ponte para conseguir um emprego melhor numa clínica. O que possibilitou essa passagem foi o fato de ela já possuir o curso técnico em enfermagem. Mesmo com essa qualificação, a narradora achava que era

impossível progredir profissionalmente: “*nunca pensei que pudesse*”. A falta de referencial de membros de sua comunidade em que ela pudesse se espelhar pode justificar a falta de confiança na sua capacidade. Essa impossibilidade pode também estar relacionada com o racismo vivido. A impossibilidade oficializada de acesso do negro na educação vem desde o período republicano.⁸² Mas é possível mudar este quadro. Esta jovem negra é um exemplo: quando descobre o seu potencial, quer avançar e ser espelho para membros de sua família e comunidade.

Tem, com certeza, pessoas da minha idade em Bias Fortes que estão aqui, que têm o mesmo pensamento que eu, que acham que a tendência é só melhorar e, a cada dia, vão conquistando mais espaço, enfim, eu acho que só tem a melhorar. Mas, para isso, eu já falo e repito: é preciso que haja mais consciência e que a gente tenha coragem de assumir isso. (Valdirene).

No Brasil, as formas que o racismo assume podem ser representadas pela negação do negro: Não tem: capacidade, orgulho, situação econômica para viver uma vida digna, e ascensão social. Não pode: participar das situações de poder, estudar, ser visto em qualquer situação de destaque. Não é: devido aos prossessos de branqueamento, o negro não é negro. O negro

⁸² Siss (2003), fala da situação negro na educação no Brasil: *Quanto aos afro-brasileiros, sua exclusão do processo educacional escolarizado é histórica. Durante a vigência do regime escravocrata no Brasil, poucos defenderam propostas de instrução escolarizada, ainda que primária, aos escravizados, aos libertos e aos ingênuos. As propostas nesse sentido, de notáveis abolicionistas como Luiz Gama, Nabuco e Rebouças, foram relegadas ao esquecimento ou sequer foram seriamente discutidas, muito pelo contrário: se na Constituição imperial outorgada de 1824, no seu artigo 179, § 32, a instrução primária aparece como gratuita a todos os cidadãos e, se pelo artigo 10, § 2 do ato adicional de 1834 a garantia dessa educação torna-se dever das províncias, três anos mais tarde, o Presidente da Província do Rio de Janeiro, que abrigava a capital do Império, ao decidir sobre o acesso às escolas pública dessa Província, sanciona a Lei n. 1, de 4 de janeiro de 1837 que, no seu artigo 3, rezava o seguinte: Art. 3 São proibidos de freqüentar as escolas públicas: 1 Todas as pessoas que padecem de moléstias contagiosas. 2 Os escravos, e os pretos Africanos, ainda que livres ou libertos.*

não tem cor, o negro perde a individualidade.⁸³ Políticas afirmativas poderão ser eficientes para diminuir a distância que existem em termos educacionais entre negros e brancos no Brasil para que a comunidade negra possa ter acesso àquilo que lhe é de direito, e que não seja mais necessário virmos jovens dizerem “para mim isso era impossível” ou “eu nunca pensei que pudesse ter uma conta num banco”.

O narrador Antonio Marcos, de 26 anos, percebeu, com a orientação do tio e da irmã que vivia em Juiz de Fora, quando ainda estava em Bias Fortes, que o único caminho para progredir economicamente era o estudo. Por isso, antes de migrar e se juntar a membros da família que já haviam migrado, termina o segundo grau em Bias Fortes:

Nós sempre estávamos com o pai, sempre na companhia do pai e sempre na luta. Era capinar, roçar, e eu não peguei muito isso, no caso de roça, porque eu sou um dos mais novos, então os mais velhos passaram mais por esse tempo... No caso de cuidar da roça, até pouco tempo, a gente ainda plantava roça. Outra coisa que a gente começou foi no serviço de pedreiro. A gente começou a trabalhar com um tio, nós fomos orientados por ele. E, no caso de estudar, a gente sempre trabalhava e estudava. Isso foi uma grande vitória para nós. O nosso tio sempre dizia: “vai trabalhando comigo, mas vai estudando, que isso também é importante...” Eu consegui tirar o segundo grau em Bias Fortes e vim para Juiz de Fora por intermédio da minha irmã. (Antonio Marcos).

Antônio Marcos fez vários tipos de trabalhos em Bias Fortes, mas foi como pedreiro, ajudante do tio e sob a orientação deste que começou a ter gosto pelos estudos e, hoje, vê como a orientação do tio e como o seu esforço de trabalhar durante o dia e estudar à noite foram importantes para a sua vida. A convite de sua irmã, com a possibilidade de morar na sua casa, foi para Juiz

⁸³ Ouvia, pela primeira vez a abordagem dessas três negações em aula de missiologia ministrada pelo saudoso missiólogo Pe. Mauro Batista, SVD, em 1985 no ITESP (Instituto

de Fora. Como tinha um lugar familiar para viver, começou a fazer trabalhos simples em uma obra. Aí se nota a importância do apoio familiar para quem vai tentar a vida numa cidade grande. Bernardo (1998, p. 145), na sua pesquisa com velhos descendentes de italianos em São Paulo, percebe a importância da família como base de apoio na ascensão social dos indivíduos: “... a família emerge de todas as lembranças como elemento propulsor da ascensão social”

No caso desse jovem negro, também a família foi de grande importância para que ele pudesse progredir: o tio que lhe ensinou o ofício de pedreiro, mas que ao mesmo tempo o incentivou para os estudos; a irmã que o acolhe em Juiz de Fora e o ajuda a encontrar um trabalho.

Eu comecei a trabalhar aqui numa firma que não pertence a Juiz de Fora, pertence ao Rio de Janeiro. Trabalhei numa obra. Dali, fui trabalhar de porteiro, passei um tempo, fui para o moinho, onde estou até hoje. Trabalho lá há três anos e meio, parece que foi aí que comecei a reviver aqueles sonhos que tinha, comecei a colocar em prática e a desenvolver. Antes, em Bias Fortes, eu diria, que eu tinha uma cabeça meio fechada. Eu não conseguia ver as coisas. Hoje, a gente veio para Juiz de Fora, no caso, poderia ter ido para Barbacena, mas a gente já falou no campo. Juiz de Fora tem mais campo. Eu acho que a cabeça da gente se abre. São outras pessoas, uma outra cultura. Tenho muitos amigos em Juiz de Fora, conheço muita gente, sou um cara fácil de fazer amizade, procuro isso e hoje trabalho e, até falo uma coisa: a gente tá produzindo um alimento. São tantas pessoas que estão comendo aquela farinha que a gente produz, é muito importante isso. E eu fico muito orgulhoso disso. E as coisas, para mim, elas vêm muito naturalmente. Tem que acontecer assim. Acho que sou um privilegiado. As coisas acontecem é com muito esforço, muito trabalho e as coisas estão aparecendo e estão acontecendo. Eu espero muita coisa, nós, que somos mais novos, sempre pensamos muito em nossos pais, nas condições em que eles viviam antes de nós. Poderíamos dizer que hoje a gente pode dar aquele conforto que eles não tiveram antes. (Antonio Marcos)

Notei, na conversa com meus narradores, que aqueles que, apesar das dificuldades, conseguiram estudar, mesmo com o trabalho no campo ou como domésticas, hoje têm um emprego melhor em Juiz de Fora e conseguem enfrentar um mercado de trabalho que está cada vez mais exigindo mão-de-obra qualificada. A trajetória de vida de Antônio Marcos demonstra isso. Para estudar, contou com a orientação do tio que não só exigia dele o resultado do trabalho, como ajudante de pedreiro, como também o incentivou a ir para uma sala de aula. É isso que o ajudou a ser o que é hoje. Por isso, sente-se um “privilegiado” porque muitos de seu meio não conseguem o que ele conquistou. O fato de conhecer pessoas diferentes em Juiz de Fora o ajudou a “abrir a cabeça”, a se enriquecer intelectual e culturalmente.

Um outro ponto importante para ele é ter um emprego fixo com um salário estável. Isso lhe dá segurança, aumenta a sua auto-estima e o desejo de continuar vencendo na vida. *“Trabalho há três anos e meio, foi aí que comecei adquirir aqueles sonhos”*. Hoje, o narrador olha o mundo com um olhar diferente. Antes não entendia porque era pobre e discriminado. Hoje, passou no vestibular, cursa uma faculdade e começa a obter resposta para muitas de suas questões: *“quando estava em Bias Fortes, tinha a cabeça meio fechada, não conseguia ver as coisas”*.

Em muitos de meus narradores, notei que, pelo fato de terem saído de suas comunidades tradicionais, ter conhecido pessoas novas na cidade grande, ter trabalhado num outro lugar que não é o campo, ter estudado, freqüentado cinemas, teatros, movimentos de consciência negra, pertencerem

a um coral, passaram a enxergar sua realidade e a de suas famílias de maneira diferente. Esse crescimento beneficia não somente a eles, mas também às suas famílias.

Hoje, na Colônia do Paiol ou em Bias Fortes, aqueles que não concluíram o primeiro ou o segundo grau têm cada vez mais consciência de que fica difícil competir para ter um trabalho fixo em Juiz de Fora. Nesse caso, têm como única saída continuar roçando pasto nas fazendas vizinhas ou participando do mutirão, grupo de homens que saem para roçar pastos nas fazendas de gado da região ou em outros Estados.

Essa preocupação aparece na fala do jovem Júnior da Silva Franco, 22 anos, natural da Colônia do Paiol: *“Eu pensava em sair. Mas a gente tem que trabalhar fora e voltar para a Colônia. Não tive oportunidade ainda de conseguir um trabalho em Juiz de Fora. Eles ficam pedindo diplomas. Tem que estar formado. A gente tirou a quarta série, então fica difícil”*.

Alguns anos atrás, mesmo quando se era analfabeto, havia a oportunidade de se conseguir um trabalho como jardineiro, gari ou em outras atividades na prefeitura ou, mesmo, em firmas. É o caso do senhor José Mariano, já mencionado na sua história de vida. Mas, hoje, torna-se muito mais difícil para o jovem que quer conseguir um primeiro emprego em Juiz de Fora, especialmente tendo baixo nível de escolaridade.

Cada vez mais, os que migraram para Juiz de Fora monitoram aqueles que continuam no espaço tradicional e se preparam para migrar, sobre as

exigências do mercado de trabalho na cidade grande. Através da rede de informações familiar, aconselham seus parentes e conhecidos mais próximos que o estudo é importante para quem quer migrar para Juiz de Fora. E se alguém, no caso as mulheres, queira continuar seus estudos, é aconselhado a ir antes, como doméstica, para uma casa de família. É o que aparece no testemunho de uma mulher negra:

[...] As pessoas que estão lá: pai, mãe, avó, irmãos, tios, primos mais jovens que estão querendo vir prá cá, nós estamos procurando emprego para que eles possam vir. Tenho dois primos lá que já estão na idade de vir para cá. Terminaram o segundo grau e nós estamos procurando ajudá-los. À medida que você vai melhorando, você vai progredindo. Se você tem condições, você procura ajudar quem está lá. Seja muitas vezes para aquele que não tem estudos, ou que começou, mas parou e tem vontade de continuar e, de repente, não consegue um emprego melhor, vai trabalhar em casa de família, para ter oportunidade de continuar os estudos. Depois a pessoa mesma vai melhorando, procurando outras coisas para melhorar. (Maria Aparecida).

Nas minhas pesquisas com migrantes da Colônia do Paiol e Bias Fortes, em Juiz de Fora, só encontrei um homem que se tornou referencial para sua família, que é o senhor José Mariano. Os outros referenciais eram todas mulheres, como na casa de Maria do Carmo, Maria Aparecida, Maria José e outras. Autores como Figueiredo (2001), Guimarães (1996) e Paiva (2000, 2001) já apontaram a importância da iniciativa e trabalho da mulher negra para transmissão dos valores culturais através da oralidade, culinária, arte, sustento, união e manutenção da família negra em Minas Gerais. Enquanto Bernardo (1998, 2003) chama a atenção para essa presença marcante, em termos de Brasil e, especialmente, de São Paulo e Bahia,

Samara (2003) mostra a influência da mulher branca e negra nas famílias e mesmo na economia em São Paulo.

Uma outra mulher fez o caminho inverso de suas companheiras. Trata-se de dona Geni da Silva, 82 anos, natural de Bias Fortes. Sua história de vida se diferencia da de outras mulheres pelo fato de, através de seu trabalho como doméstica, possibilitar a ida de sua única filha para estudar em Juiz de Fora, que ali permaneceu por vários anos, não como empregada doméstica, mas como estudante, até sua formatura no curso normal. Mesmo sem ter um esposo, procurou educar a filha única e dar a ela os estudos que uma família de classe média baixa podia dar para seus filhos na época: sua história de vida é de muita luta e sofrimento. Nasceu numa fazenda. Seus pais morreram quando ainda era menina e foi criada por uma família de fazendeiros.

[...] É... então eles criaram três filhos irmãos: eu, uma outra irmã e o meu irmão. É madrinha de irmã minha e de mim também. A gente foi criada lá, aí para não chamar de mãe, chamava de madrinha, sabe. Eu fazia tudo. Eu buscava lenha prá vender, eu socava arroz, eu cozinhava dentro de casa, eu cuidava da casa. A gente vestia uma roupinha assim, ruinzinha, dessas roupas de chita [risos- grifo meu], chita até que é uma palavra boa, mas era saco... saco de sal... sal, aquelas coisas, então... isso tudo era o que a gente usava. Calçado... Eu fui pôr calçado no pé... eu já tava com mais de vinte e tantos anos. É que a gente não tinha, não podia comprar. (Geni da Silva).

A narradora, ao contar sua história de vida, faz aflorar as lembranças dos sofrimentos: trabalhar, trabalhar e trabalhar. Trabalhava muito, dava lucro para a família, mas nunca recebeu nenhum salário nem andava calçada, vivia como escrava, não tinha a liberdade de ir e vir. Narra ainda os espancamentos a que era submetida:

Eles não davam dinheiro prá mim me manter, vestir uma roupinha melhor. Davam somente a comida e um agasalho. Eles eram muito severos, sabe. Batiam muito. Eu buscava a vaca no pasto, ajudava a tirar leite, levava leite na fábrica, buscava animal no pasto pro padrinho viajar. No tempo de chuva, tinha que buscar lenha para vender, buscar lenha para dentro de casa, era aquela correria. (Geni da Silva)

A velha negra se lembra com precisão o lugar por onde passou, as chuvas, o feixe de lenha, o cavalo molhado. É nesse sentido que Halbwachs (1990, p. 133) diz que o espaço é marcado por aqueles que nele habitaram:

[...] O lugar ocupado por um grupo não é como um quadro negro sobre a qual escrevemos, depois apagamos os números e figuras (...) Todavia o lugar recebe a marca do grupo e vice-versa. Então, todas as ações do grupo podem se traduzir em termos espaciais, e o lugar ocupado por ele é somente a união de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspecto diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, ao menos, naquilo que havia nele de mais estável.

A narradora foi marcada pelos lugares que passou, mas também deixou sua marca. Sem sua presença, certamente, muitas coisas seriam diferentes naquela família que a adotou.

A narradora diz que sua vida na infância e juventude foi dura.⁸⁴ E, referindo-se à sua filha, que hoje é professora primária, comenta que ela não conhece os sofrimento pelos quais sua mãe passou: *“Minha vida foi sempre dura. Essa aqui não sabe o que a mãe dela passou... também não interessa nem contar, né”*. A narradora é da opinião de que não vale a pena narrar sofrimentos passados para a nova geração. Acha que a experiência é sua e

⁸⁴ Durante essa entrevista, eu, dona Geni e sua filha estávamos sentados no sofá, na sala de visita.

que os mais novos não se interessam por coisas passadas, por isso afirma: “*não vale a pena nem contar*”. Por outro lado, se não vale a pena nem contar, é porque não contou. Porém, agora ela começa a contar, os tempos são outros, a filha está bem casada, os netos criados. Muitas outras pessoas que fizeram parte de sua vida já faleceram. É o que Pollak (1989, p. 4) chama de memórias subterrâneas. Segundo esse autor, “[...] *essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho [...] no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise [...]*”. Aqui, a memória subterrânea desta velha negra aflora quando encontra uma escuta. No momento da entrevista, eu não estava só, a filha também ouvia atenta a mãe narrar a sua vida. Agora ela pode contar.

Apesar de ser tratada como filha de criação, na realidade tinha vida de escrava: andava descalça, foi calçar sapatos quando já tinha mais de 20 anos de idade. Trabalhava muito, dava duro para conseguir dinheiro para a família, mas não recebia sequer um tostão. Nesse contexto, a irmã, que vivia na mesma família que ela, teve que fugir para poder se casar. Com a saída da irmã, o sofrimento da narradora dobra: “*Então, ela fugiu, arrumou um moço lá e fugiu. Então eu fiquei lá como uma escrava, pagando pela minha irmã, pelo meu irmão e tudo. Depois, a minha mãe de criação morreu, eu fiquei com as três irmãs de criação*”.

Na medida em que essa senhora vai narrando a sua vida, vai reconstituindo os acontecimentos que mais a marcaram. Para Pollak (1989, p.13)

Ao contarmos nossa vida, em geral tentamos estabelecer uma certa coerência por meio de laços lógicos entre acontecimentos chaves [...] Através desse trabalho de reconstrução de si mesmo o individuo tende a definir seu lugar social e suas relações com os outros.

É na busca dessa reconstituição que a narradora tira do silêncio a maneira como se libertou da vida de opressão em que vivia antes e tomou coragem para começar uma nova vida:

Então a gente ia tomar café, ficavam reclamando, ia comer uma comida, reclamavam, né. Era aquela coisa. Tudo que você fazia não estava bom, e tinha que fazer de novo. Então, depois que meu pai de criação morreu, eu pensei assim: ah, eu vou dar um jeito na minha vida. Estou cansada disso. Tinha uma irmã que morava por perto, fui para casa dela. (Geni da Silva).

É na solidariedade familiar, na casa da irmã, que a velha negra encontrou um suporte para poder fugir do cativeiro. Aqui há concordância com as observações de Bernardo (1998) para o indivíduo que está começando uma vida profissional. Ir para a casa da irmã possibilita à narradora conseguir trabalho numa fazenda e pela primeira vez na vida ter um salário.

Era uma fazenda bonita. Lá eu arrumei um emprego com uma filha da patroa da minha irmã. Fui para Santos Dummont trabalhar. Nunca tinha saído de casa. Toda vida eu fui fechada assim. Eu não conhecia cidade, não conhecia nada. Fiquei lá três anos e três meses. Aí, lá eu arrumei essa daqui.

Foi em Santos Dummont que ela concebeu a filha. O pai de sua filha nunca a ajudou em nada, sumiu e a deixou sozinha: “*então, ele sumiu, nunca mais o vi. Pra mim ele não existe*”. Nunca precisou dele para criar sua menina.

E tem o orgulho de dizer que a criou sozinha. Pensando no futuro da filha, procurou educá-la, dando a ela uma formação escolar que não teve quando jovem: “[...] *criei ela com muito sacrifício, mas criei, sabe. Formei ela, dei estudo pra ela com a ajuda de Deus e a ajuda dos amigos*”. Essa velha negra assumiu sozinha a criação de sua filha, fato que já é antigo entre negras forras que, em Minas Gerais, durante o período colonial, dominavam o comércio nas cidades históricas de deste Estado. Eram chefes de família, donas de vendas e tabernas, faziam comércio ambulante com seus tabuleiros. Com o pecúlio que acumulavam, compravam a liberdade de seus maridos e membros de sua família. Figueiredo (2001 p.179-180) faz uma associação entre o trabalho feminino e a economia doméstica:

Ao que tudo indica, entre as camadas empobrecidas a divisão dos papéis obedeceu muito mais às necessidades econômicas que qualquer preconceito sexual na distribuição das tarefas. A transferência da chefia dos domicílios para a mulher nos núcleos familiares simples tornou a atuação feminina tão mais importante quanto mais íntima era a associação entre vida doméstica e trabalho produtivo.

Esta mulher já se preocupava com a formação da filha, não querendo que ela passasse pelo mesmo sofrimento que o seu. A narradora descobre a importância da escolaridade, não só pelo fato de ter trabalhado como doméstica durante toda a sua vida, mas também pela convivência com os seus patrões, que mandavam seus filhos estudarem, preparando-os para enfrentar o mercado de trabalho. No “*ir e vir da memória*”, (Bernardo, 1998, p.149), a narradora diz ainda que se sente mais civilizada hoje e atribui esse seu crescimento à convivência com pessoas mais finas e outros meios como a televisão, por exemplo.

[...] *Na minha época, eu era muito mais ignorante do que hoje. Hoje eu sou uma pessoa mais civilizada. É porque eu convivi com pessoas mais finas, né. Acompanho muito a televisão, porque a televisão ensina coisas ruins, mas também ensina coisas boas, o senhor sabe disso. Porque a gente pega aquelas coisas boas e larga as ruins para trás. Eu aprendi a ser assim, mais popular que as pessoas de antigamente. Mas que ainda existe gente muito assim, brutalhada, existe. Eu melhorei cem por cento agora. Não sei, eu acho, né, agora quem tá por fora não acha.* (Geni da Silva).

A convivência com “pessoas mais finas” se refere ao convívio com a patroa de Santos Dummont, com a sua filha, que é professora, com professores amigos da filha que freqüentam sua casa. Reconhece que a formação intelectual que deu para a filha lhe possibilita se autoformar, também. aprender coisas novas, ter uma posição crítica, mesmo face aos meios de comunicação: *“A televisão ensina coisas ruins, mas também ensina coisas boas, o senhor sabe disso. Porque a gente pega aquelas boas e deixa as ruins para trás”*.

Apesar dos problemas, que são muitos, olhando para trás, a narradora se sente uma rainha, pelo fato de ter educado a filha, ter uma casa própria no centro da cidade de Bias Fortes, ter uma família unida, netos maravilhosos, um genro que a respeita muito e uma pensão de um salário mínimo por mês, que lhe dá o direito de comprar suas coisas, além da liberdade de se conectar com o mundo através de seu telefone particular e da TV.⁸⁵

Eu dou muitas graças a Deus da vida que eu tinha e da vida que eu tenho agora. Na vida em que eu fui criada, eu agora estou

⁸⁵ Dona Geni deixa transparecer na sua narração uma questão que eu tinha em mente, quando fui realizar minhas pesquisas na Colônia do Paiol e Bias Fortes: que a vida hoje é melhor do que há 30 anos passados

morando num palácio. Estou sendo rainha. A vida que eu levava na roça era de serviço e brutaria. Agora eu estou aqui na minha casa: como à hora que quero, bebo à hora que quero, durmo à hora que quero. Brinco com os meus netos, brinco com minha filha, saio na hora que eu quero e tudo bem, né. (Geni da Silva).

A narradora, depois de uma trajetória de muito sofrimento e dor, que a privou de parte de sua liberdade, hoje se sente livre, com o direito de ir e vir, quando e onde quiser. Percebi, nos depoimentos da maioria das mulheres acima dos 65 anos, essa alegria de viver bem no dia de hoje.

3.7 Qualidade de vida: mudanças e conflitos

Na realidade, o problema das mudanças e conflitos no seio da comunidade tem a ver com a questão do tempo, ou seja, o tempo de antes e o tempo de agora, na vida social do grupo. Esse conceito é utilizado por Carril (2002) num trabalho com remanescentes de quilombos da comunidade de Ivaporunduva. O autor é da opinião de que “*O tempo de antes e o tempo de agora mostra a introdução de novos elementos em seu espaço*”. Antigamente, o ritmo de vida da comunidade era rural. O ciclo interno da comunidade, como nos lembra o autor: “*era cronometria, a do calendário agrícola*”. Segundo Bosi (1994, p.28):

A memória articula-se formalmente e duradouramente na vida social mediante a linguagem. Pela memória as pessoas que se ausentaram fazem-se presentes (...) É a linguagem que permite conservar e reavivar a imagem que cada geração tem das anteriores. Memória e palavra, no fundo inseparáveis, são a condição de possibilidade do tempo reversível.

É olhando para o passado e ouvindo seus antepassados que membros das comunidades da Colônia do Paiol e Bias Fortes fazem a comparação entre o antes e o depois. No passado, as preocupações da comunidade eram outras: a família, os bons costumes, a religião, o trabalho da terra. Hoje, com a influência do ritmo da modernidade, que chega até os rincões mais distantes, através de membros da comunidade que circulam por esses meios e também através do rádio, da televisão e do telefone, as comunidades tradicionais não ficam mais isoladas. Mesmo os que não migraram para os centros urbanos são influenciados pelas idéias e ritmos destas localidades. Do ponto de vista dos mais velhos, são os jovens os mais influenciados por essas mudanças. A transformação de comportamento da nova geração se choca com a da geração que tem idade acima de quarenta anos.

Um negro natural da Colônia do Paiol, no seu relato, faz as seguintes observações: *“Em minha opinião, o pessoal da nossa ocasião tinha mais educação. Agora, o pessoal de hoje, se o senhor falar com eles, eles não têm educação, não”*. Quando fala em educação, não se refere à educação acadêmica, mas a certa cortesia que os mais jovens devem expressar quando se dirigem a uma pessoa de mais idade, como, por exemplo, o tomar a benção ou não interromper a conversa quando duas pessoas de mais idade estão conversando.

E acrescenta:

Eu acho que é falta de respeito. E vai num ponto da opinião que a gente pode falar. Se a gente dá uma opinião é porque a gente tá certo, dentro de uma causa, conforme eu já falei e falo. Na minha

família, se a pessoa tiver errada, eu vou corrigi-la, se eu estiver certo. A gente fala: filho tem que respeitar o pai, conforme eu respeitei o meu pai, e o senhor também. O senhor respeitava o seu pai e a sua mãe. Se fosse controlar assim tudo, conforme eu falei na Lei de Deus, não teria essas fofocas. E a fofoca, o que faz? Impede o bem. Eles querem fazer como se faz na televisão aquela anarquia, aquela cobiça. Eles querem fazer o mesmo dentro de casa. Eu não concordo com isso não. (José Lúcio)

No seu relato, o conflito de geração, é originado pela televisão. *“Falei que o que está causando a maior desordem no mundo é essa televisão, esse som, essas músicas de som. Eu não concordo com isso. Eles são revoltados contra eu. Então eu falava, lá em casa tem televisão, eu não assisto televisão.”*

A crítica desse senhor negro se baseia na experiência vivida por ele junto a seus pais. A maneira em que foi educado, na obediência aos mais velhos e na escuta das tradições por eles contadas. Na modernidade, essa tradição vai se perdendo. Os jovens preferem a televisão, o som no lugar de ouvir ou contar histórias. Por isso, este homem negro diz não assistir à televisão, pois ela rouba da família o diálogo e propicia o individualismo. A preocupação desse narrador vai de encontro com o que Benjamin (1983) denominou a morte do narrador. O autor manifesta aí sua postura a respeito do choque da modernidade e a sua consequência. Ele menciona os indivíduos simples e comuns na sociedade, os contadores de histórias, mostra a importância dos narradores na construção de memória, da história, e da experiência coletiva.

Se, por um lado, a televisão parece ser um símbolo na melhora da qualidade de vida entre os habitantes dessas comunidades, por outro se torna

ponto de conflito entre gerações. Com a presença da TV, o que os mais velhos sentem é que os costumes dos antepassados perdem seu valor frente àquilo que é apresentado pela televisão como cultura global. No global, o particular não é contemplado, e se não é contemplado, os jovens não se interessam por aquilo que não é conhecido globalmente. Um jovem da Colônia do Paiol disse que o povo de sua comunidade era estranho, *“porque eles têm muitas histórias estranhas, falam de coisas que não estão escritas em livros e não aparecem na televisão”*. Os mais jovens da comunidade têm consciência de que o tempo de seus pais e avós foi outro. O tempo que eles vivem hoje é diferente daquele vivido pelos seus pais. Só que no tempo de seus pais e avós não havia a influência da televisão, como existe hoje. O tempo de antes era a tradição que valia. Hoje a tradição de seus antepassados é abafada pela grande quantidade de informações descontextualizadas, veiculadas pelos meios de comunicação social.

Bosi (1994, p. 30) é da opinião de que o tempo não é homogêneo. Temos que aprender a conviver com os diversos tempos. O conflito de gerações na realidade é o conflito de diferentes tempos. Segundo o autor:

O reencontro do tempo antigo pelo moderno faz pensar em um fenômeno que tende a aprofundar-se e a estender-se em nossos dias: o do convívio dos tempos. Muitos consideram peculiar à pós-modernidade a coabitação de estilos de vida e de pensamentos distintos. Essa convivência pode ser forçada, artificial, promovida pelo mercado cultural, moda parente da morte. Mas pode acontecer espontaneamente, sinal de que o tempo que se vive não é homogêneo. Senha de riqueza e contradição que instiga a nossa mente e exige deciframento.

O conflito causado pelo encontro entre o antigo e o moderno é expresso no discurso de um outro narrador da Colônia do Paiol. Referindo-se à posição dos mais velhos com relação aos mais novos, diz: *“A gente faz uma coisa, hoje, para eles, não é certo, é errado, né. Coisas que a gente faz hoje, antigamente, eles não faziam”*.

O narrador dá exemplo de coisas que os mais velhos não faziam em tempos antigos, e que os mais novos fazem hoje:

Vamos supor: a pessoa namora hoje, ela fica ali abraçada um com o outro, antigamente não tinha nada disso. Para namorar, era moça lá e o cara aqui, né. Para conversar era de longe. Hoje, é um agarrado no outro. Eles não acham isso certo. Têm muitos dos antigos que não acha isso certo. Então, eu acho que a diferença é essa... (Geraldo Pedro Franco)

Apesar de ter 29 anos, o narrador compreende a realidade das duas gerações, do antes e do depois, mesmo no que se refere à vida social e lúdica da comunidade. Conhece o passado de seus pais porque o ouviu deles próprios. Isso é confirmado por Halbwachs (1990,p.26): *“[...] nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros...”* E conta o narrador o que ouviu de seus pais:

Antigamente, eles faziam um tipo de dança, né. Falavam que era dança, se fazia na casa. Aí todo mundo ia prá lá e dançava. Todo final de semana tinha, cada dia numa casa. De casa em casa. Se bobeasse, eles costumavam dançar até a semana inteira. Mas era tudo com respeito, né, agora, hoje em dia, ninguém respeita ninguém, né. A maioria dos jovens de hoje não têm respeito. (Geraldo Pedro Franco).

Este jovem negro também atribui a mudança de hábitos na comunidade à influência da televisão:

O jovem ficou mais avançado, por isso, né. Porque vê esse troço de televisão, essas coisas. Vamos supor uma criança hoje já vê a televisão. Vê o que esta passando ali. Vê um troço passando ali e eles querem fazer a mesma coisa. Tem gente que pensa que é vantagem, mas eu acho que é um troço muito errado, né. Ainda mais para criança, né. (Geraldo Pedro Franco)

O narrador é da opinião de que certos programas da televisão não são bons para as crianças. Eles podem formar e modelar a consciência delas para outra direção que não seja a da tradição dos antepassados e mesmo dirigi-las para a violência. Outro narrador da Colônia do Paiol, por sua vez, acha que, na sua época, os jovens eram mais educados. Hoje, o conflito de gerações se estabelece porque a juventude não quer ouvir seus pais, assim como seus pais ouviram seus avós.

A juventude de hoje, não é dizer que eles são ruins, né. Mas, eles já não são assim conforme antigamente, né. Hoje, por qualquer coisa, eles já se desentendem, né. Já não entende um ao outro direito, né. Já começa a namorar uma menina ali, ela é bobinha também, daí a pouco ela fica grávida dele. E antigamente, eu mesmo me lembro, hoje, eu tenho 38 anos de casado. Eu namorava a minha mulher dentro de casa, e não rua. O pai dela não deixava. O meu pai falava comigo: “Ó, meu filho, você quer namorar, você namora a filha do outro dentro da casa dele. Não namora na rua, porque namoro na rua não serve, né”. Lá a gente namorava com aquele respeito até se casar. Hoje, não se tem mais respeito, eles não estão ligando prá nada. Às vezes, uma filha fica na rua até as dez horas, onze horas, meia-noite, uma hora da madrugada. Não quer saber se o pai vai achar ruim, se o pai for dizer alguma coisa, ainda fala assim: “Vocês são do tempo da Zagaia [tempo antigo – grifo meu], porque não sabem de nada. Nós não estamos nem aí pra isso. No tempo antigo, vocês só aprendiam bobices”. Mas, eles não sabem é que são eles que estão aprendendo bobices, e não nós que somos antigos. Porque nós, que somos antigos, nós entendíamos o que os mais velhos falavam, a gente os compreendia. Mas hoje, eles não compreendem, né. (Paulo Marinho).

Critica a influência negativa que certos programas da televisão exercem sob os jovens:

Esse negócio de televisão passa muita coisa, né. Aí eu acho que elas vêem aquilo e começam a pôr na cabecinha delas. Mas eu acho que também não pode, porque a pessoa não faz aquilo só porque vê, né. Porque a pessoa só tem que fazer aquilo que ela quer, né. Porque, vamos supor, elas têm que perceber que lá na televisão, aquilo é uma coisa passageira. O que falo prá elas, o que sempre aconselho é o seguinte: "Ó minhas filhas, vocês estão muito novas, vocês têm que pensar na vida de vocês, de amanhã. Já pensou vocês com crianças no colo, novinhas, e às vezes, o rapaz não assume, o pai não agüenta cuidar da criança, também o avô, a avó não agüentam. Como vocês vão fazer? Vocês vão ficar na pior no dia de amanhã. Vocês têm de pensar nisso. Às vez vocês estão acompanhando programas de televisão, esse negócio de novela, isso é a maior bobice que vocês puseram na cabeça. Por que o que existe na televisão de verdadeiro? Ali a gente pode ouvir passar é o jornal, Fantástico, né, esses ainda falam a verdade. Mas, o resto? Aquilo é uma coisa de papel que eles passam lá, e isso vocês não podem pôr na cabeça, mas têm muitos que põem aquilo. Vêem passar e pensam: 'isso aí é verdade mesmo, nós também temos que fazer igual eles estão fazendo lá'. (Paulo Marinho)

Vários de meus narradores mencionaram que a mudança de comportamento dos jovens com relação à tradição deixada pelos antepassados se deve à influência da televisão. É certo que essa influência existe e é inevitável. Se, por um lado, os mais velhos ainda rejeitam essa influência, por outro, os mais novos a acolhem e se deixam levar por ela. Em termos de referência, os mais velhos ainda não perderam sua influência na formação da nova geração, mas a televisão passa a ser cada vez mais o referencial maior. E daí a angústia dos mais velhos como aparece no relato desta velha negra:

Antigamente tinha mais sujeição aos mais velhos. Não podia tá saindo muito. Pra sair até a porta, você tinha que pedir licença, saber a hora de voltar, de comer, saber a hora de vestir, com quem vai, com quem volta, a hora de chegar. Agora, hoje, não.

Hoje tudo é comum, aberto, parece que o mundo virou. Ou é o mundo, ou as pessoas. Então, eu acho que, no tempo em que fui criada e hoje as coisas estão muito diferentes. Mas a gente tem que largar uma parte do passado e olhar para frente. Porque, o que passou, passou, ninguém liga no que passou. Eu quero falar com os meus netos, quero corrigir meus netos. Como eu criei a minha filha, ela está criando os dela, mas é outro mundo. Não é o mundo em que eu criei ela. É o mundo em que ela cria agora. E agora, é o mundo em que ela está criando os dela. (Geni da Silva).

A narradora chega à conclusão de que a situação é irreversível, e que não é ela quem vai mudar o quadro. Reconhece que o tempo não pára, ela não tem nenhum poder sobre ele, cada tempo é diferente: o seu tempo, o tempo de sua filha e agora o tempo de seus netos.

[...] Eu não vou consertar mesmo. O mundo tá assim virado. E do jeito que todo mundo fizer uma parte do que a gente foi criada, fizesse agora, nessa época agora, às vezes não seria tão difícil como tá. Por exemplo, você sai de uma televisão, aí você vê como que o mundo tá completamente diferente daquele mundo que eu percebo. Do que me adianta querer consertar aquilo? Não adianta. (Geni da Silva)

A narradora diz que ela não vai consertar o mundo. Frustração de não poder voltar ao passado, incapacidade de não poder consertar o mundo de hoje, que está ficando muito diferente daquele mundo em que viveu a sua juventude. Os mais velhos, que conhecem as duas realidades, notam com mais clareza a diferença entre o passado e o presente. Essa diferença pode ser visualizada através dos meios de comunicação e, de modo especial, da televisão.

O choque se torna maior para minha narradora pelo fato de ver que a juventude de hoje, especialmente os seus netos, deixaram-se conduzir não pela narração de sua história de vida, apesar desta exercer certa influência, mas, de uma maneira mais contundente, pela propaganda e programas formadores de consciência que os meios de comunicação veiculam.

A primeira professora negra a lecionar na Colônia acha que a chegada da televisão trouxe benefício para a comunidade da Colônia do Paiol. Ao comentar sobre a alfabetização de alguns adultos, ela é da opinião de que o Jornal Nacional ajuda as pessoas a tomarem consciência do que está se passando no mundo. Ao narrar a experiência de vida de uma pessoa da Colônia do Paiol, ela diz:

[...] veio a televisão, então eles estão vendo, principalmente, no caso dela, o jornal. Ficou um pouco mais informada. É uma notícia com relação ao dinheiro, salário, política. Isso está ajudando. "Acho que vi na televisão..." "Viu, aqui a gente achava que era assim, mas não é, passou no jornal". Então, é nesse sentido que ajudou. (Conceição)

A televisão exerce uma forte influência na formação do povo da Colônia. Alguns, especialmente os mais velhos, têm suas críticas contra a TV, mas o segmento mais jovem da população acha que a televisão é um meio de comunicação que mantém o povo mais informado. A TV é uma fonte de informação do povo da Colônia do Paiol e de um certo segmento da comunidade de Bias Fortes. O povo que não tem acesso a jornais: o único meio de se manter informado é a televisão. Apesar de algumas denúncias feitas pelos meus narradores contra esse veículo de comunicação, é o que

mais informa o povo dessas comunidades. Em segundo lugar vem o rádio, que é mais usado para se ouvir músicas.

Segundo Thompson (1990, p. 7), nas sociedades industriais do ocidente, as pessoas permanecem de 25 a 30 horas por semana frente a um aparelho de televisão. Eu diria que, na Colônia do Paiol, algumas pessoas chegam a ficar até mais de quarenta horas semanais frente à televisão, especialmente as mulheres, os jovens e crianças. Ao mencionar a expansão do sistema moderno de comunicação de massa, diz que: “[...] *há poucas sociedades, hoje, que não foram atingidas pelas instituições e mecanismo da comunicação de massa, e, como conseqüência, que não estejam abertas às formas simbólicas mediadas pelos meios de comunicação de massa*” (p.11). Concordo com Thompson quando diz que há poucas sociedades hoje que ainda não foram atingidas pelos meios de comunicação de massa. No Brasil, a antena parabólica e a bateria têm facilitado muito o uso da TV, mesmo nos rincões mais distantes. Quando não se tem acesso a um destes meios, tem-se ao rádio de pilha. Ele chama essa expansão de comunicação de massa de “*mediação da cultura moderna*”, e o qualifica como “... *o processo geral através do qual a transmissão das formas simbólicas se tornou sempre mais mediada pelos aparatos técnicos e institucionais das indústrias da mídia*”. E constata que hoje a transmissão e a recepção desta rede simbólica de comunicação é permeada e mediada “*por uma rede complexa, transnacional, de interesses institucionais.*” Essa rede simbólica causa impacto na vida social das comunidades. Ela não é neutra, é portadora de uma cultura e também uma ideologia. Por isso, ela deve ser examinada, segundo o autor: “[...] *numa*

discussão que se situa dentro do território tradicionalmente marcado pelo conceito de cultura”.

Apesar das reclamações do segmento mais velho das comunidades da Colônia do Paiol e Bias Fortes com relação ao comportamento da nova geração, influenciada por essa nova cultura de massa, incompatível com a formação que os mais idosos receberam, eles reconhecem que, em termos de qualidade de vida, as comunidades negras, tanto da Colônia do Paiol quanto de Bias Fortes, vivem melhor hoje, com mais conforto e dignidade, do que anos antes. No vaivém da memória, ao lembrar a vida passada, os mais velhos da comunidade procuram visualizar a presença do ausente, como nos lembra Gagneebin (1998 p.218): *“[...] a memória vive essa tensão entre a presença e a ausência, presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente[...]”* No discurso desta negra de 64 anos, natural da Colônia do Paiol, transparece que a vida nesta comunidade hoje é melhor que há anos passados, na comparação entre o antes e o depois:

[...] Eu acho que hoje, na crise que estou criando meus filhos, sempre falo com eles, né, hoje, a vida está melhor do que antigamente. Paulo acha que a crise hoje é maior porque não tem um plantio, os fazendeiros aqui não dão terra para a gente plantar, né. A gente não cria uma galinha à vontade, não cria um porco à vontade, igual antigamente. Mesmo quando eu acabei com os porcos, há poucos anos, nós tínhamos milho plantado, feijão, plantávamos o arroz. Agora acabou tudo, né. Mas eu acho que a vida de hoje é muito melhor do que antigamente. Antigamente não tinha um piso no chão, não tinha uma casinha, nem de laje nem de tijolo cru, era de pau-a-pique, casa de barro. Não tinha nada. Não tinha um som, uma televisão, uma geladeira. Hoje, o pouquinho que a gente ganha ainda dá para sustentar a casa, para gente passar o dia-a-dia, né, e ainda ter alguma coisinha para gente viver no tempo. (Maria Franca).

As opiniões divergem quando se fala da vida passada, especialmente quando se refere às festas, à autoridade dos pais, aos bons costumes da família. Porém, quando o assunto é a questão saúde, de infra-estrutura do bairro, aquisição de bens de consumo, todos são unânimes em dizer que melhorou muito. Este velho negro está de acordo de que melhorou muito a comunidade em que vive:

Eu acredito que, se Deus quiser, daqui para a frente, só vai melhorar o nosso lugar. Porque, em vista do que era, agora, graças a Deus, se pode falar que já melhorou bem. Porque o senhor vê, não tinha estrada, né, para carro. Não tinha nada. Tinha que sair daqui a pé para ir lá em Bias Fortes. Levar uma criança nas costas para internar, medicar, essas coisas, né. Para estudar, tinha que ir daqui a pé. Já, hoje, eles estão buscando, né. Quer dizer, tá melhorando muito. (Paulo Marinho).

A possibilidade de se ter uma aposentadoria após os 65 anos de idade é também fator de melhora da qualidade de vida de muitos de meus narradores. É o caso do senhor negro, de 90 anos, natural de Bias Fortes. Depois de muito trabalhar em fazendas, chega à conclusão de que a vida hoje é melhor em termos de qualidade de vida do que quando era mais jovem:

Eu trabalhava uns tempos em uma fazenda, uns tempos em outra. Ultimamente, eu trabalhei na fazenda para o senhor Gomes, trabalhei pro Tião Gomes e depois trabalhei pro Geraldo Gomes, que mora bem ali. Foi ele quem assinou a minha aposentadoria. Naquele tempo, a pessoa que trabalhava no campo não tinha aposentadoria. Os filhos tinham que tratar dos pais quando eles ficavam velhos e não podiam mais trabalhar. (João Tirolino de Souza).

O sofrimento que presenciou na vida de seus pais, já velhos, do qual ele mesmo participou, leva-o a considerar que, ter uma pensão, por menor que seja, na velhice, é, para ele, sinal de uma melhora substancial, se comparada com a situação de seu pai, anos atrás.

Outro testemunho de uma velha negra é fundamental para se compreender o ontem e o hoje dessas comunidades. Quando compara o que tinha na infância, na adolescência, até mesmo na vida adulta, com o que ela tem hoje, acha que tem uma qualidade de vida muito melhor que no passado. Falando de sua própria realidade e até mesmo fazendo comparação de sua qualidade de vida com a qualidade de vida de alguns vizinhos, ela diz:

O preto hoje veste melhor e come melhor. Antigamente, preto não podia comer um pedaço de carne, o preto não podia vestir uma roupa melhor porque era preto. Agora não. Os pretos hoje se vestem melhor que certos brancos, comem melhor que alguns brancos. Você vai à mesa de um preto, tem um bife, um arroz bem feito, uma comida bem temperada. O preto hoje dorme numa cama bem arrumada, tem um aparelho de som dentro de casa, tem um móvel dentro de casa. Antigamente, não tinha isso. Isso tinha só na casa de rico, de um fazendeiro. Isso aqui cria discriminação para com o preto. Alguns falam: "porque o preto tem isso, eu que sou branco, não tenho". Falo isso porque, quando eu mudei prá essa casa, minha menina era pequena. Eu trabalhava para manter minha casa. Toda vida eu gostei das minhas coisas arrumadas. Fui criada com gente rica e tudo era muito arrumado. Então chegavam certas pessoas aqui dentro da minha casa e me chamavam de fazendeira. Tinha época que aquilo me doía tanto por dentro. Por que me chamam de fazendeira? Porque, se eu fosse fazendeira, eu não estaria com minha filha aqui, trabalhando, fazendo biscoitos para vender, fazendo coisas pros outros, varrendo terreno pros outros, para criar e dar uma educação para ela. No meu modo de pensar, eu não era fazendeira.

E continua:

Nunca tive todas as coisas que tinha vontade de ter, porque nunca tive condição. Agora, hoje, eu tenho porque a vida hoje é mais fácil. A pessoa trabalha, a pessoa tem dignidade. Tem um salário, que antigamente você não tinha. Quantos feixes de lenha eu busquei para vender? Antigamente não era cruzeiro nem nada, era tostão. Na época da minha filha, já estava melhor. Quando eu a tive, já fui empregar na cidade. Ganhava um dinheiro melhor. Depois fui prá fazenda, acabei de criar ela no meio de gente muito rica, gostava muito dela. Tinha ela como uma filha. E até, graças a Deus, me deram essa casa aqui, e estou aí. Serviu para mim, serviu para ela. Por isso, eu digo que a vida hoje está boa. Aquelas coisas que tinha, que negro passou uns anos atrás, hoje, não. Preto hoje, no meu modo de ver, está muito melhor que antigamente. (Geni da Silva).

No Brasil, o racismo tem sido fundamental em cima da negação do negro. O estereótipo do não ter, do não saber, do não poder está presente não somente nas cabeças de brancos, mas também na de negros. O fato de a narradora possuir uma casa boa no centro da cidade causa estranheza. Por isso, é chamada de fazendeira, pois só os fazendeiros brancos possuíam casas daquele porte no centro da cidade e não negros. Na concepção desta velha negra, ser identificada como fazendeira a deixa triste, pois estava acostumada a ser tratada como servidora e não como proprietária. No imaginário do brasileiro, ainda existe espaço social para negro e espaço social para branco. A favela ainda é pensada como lugar de negros e os bairros de classe média para cima como lugar de brancos. Porém, o seu referencial é sempre a família de fazendeiros.

Uma senhora negra de 85 anos, natural de Bias Fortes, é da opinião que, comparando o tempo em que viveu na comunidade de Bias Fortes com o tempo de hoje, acha que a situação melhorou para o negro da região em termos de aquisição de bens de consumo. Acha que hoje as pessoas têm

acesso a dinheiro com mais facilidade, coisa que em tempos passados era impossível para um jovem:

Para algumas pessoas, parece que hoje está mais fácil que no tempo antigo, como eles falam. Porque, no tempo antigo, tinha que trabalhar muito, os pais tinham os filhos, e eles iam trabalhar e levar os filhos com eles, mesmo os pequenos. Tinham que trabalhar com eles na roça. Se deixasse em casa, os filhos eram judiados, não havia quem cuidasse deles. Hoje, já não tem nada disso. Hoje eles estudam e tudo. Naquele tempo, os pobres não estudavam. Não punham os filhos na escola. Tinham que trabalhar. Não tinham dinheiro e hoje tem, né. Porque qualquer um, em qualquer servicinho que faz já recebe um dinheirinho, né. Naquele tempo, não. Eram os pais que recebiam e davam um dinheirinho para as crianças. Do jeito que eles queriam, né? Nem tinham roupa direito. A minha vó contava. (Leonira).

Essa senhora também acha que hoje se veste melhor que antigamente. Pois, no seu tempo, os negros se vestiam com roupas de saco, passando a descrever o tipo de saco que era usado para confeccionar a roupa dos pobres:

Hoje, a gente vê por aí meninos novos bem vestidinhos, as meninas bem vestidas. No tempo antigo, não era assim. Eles falavam que as meninas andavam com roupas de saco, né. Tinha saco bom, tucidim e tinha saco de linhagem. As maiores, já de idade, era roupa de saco de linhagem. E hoje, tá mais fácil porque as meninas trabalham, elas mesmas recebem e compram suas roupas. Naquele tempo, era o patrão quem dava. Os que tinham filhos tinham que trabalhar e comprar. Não tinha comida boa como a gente tem agora. (Leonira).

Nessa sociedade, havia uma espécie de camisa de força com relação à posição em que o negro se encontrava. Rompê-la era quase impossível. Por um lado, os fazendeiros achavam que sempre foi assim e que desse jeito a sociedade deveria continuar. As pessoas mais carentes, descendentes dos cativos, viam que os seus pais e avós sempre viveram nessa dependência.

Parecia um círculo vicioso, que só foi quebrado quando as mulheres mais jovens saíram para trabalhar como domésticas em Juiz de Fora, Barbacena e Santos Dummont. Quando passam a ter um salário que dá a elas condição de adquirir bens de consumo para si mesmas e para suas famílias, melhoram a casa de seus pais e avós, compram móveis, roupas e uma alimentação melhor. Elas são as primeiras a quebrarem o círculo do semi-analfabetismo e, como domésticas, a concluir os primeiro e segundo graus, até mesmo a começar uma faculdade. Dona Leonira tem razão ao dizer que a vida para eles melhorou um pouco se comparada com a situação em que se vivia no passado.⁸⁶

Os homens, por sua vez, continuaram por muito tempo trabalhando como roçadores de pastos nas fazendas da região, dentro do mesmo ciclo, ganhando pouco, sendo tratados como escravos e dependentes dos senhores. Só quando começa o mutirão de roçadores de pastos, que eles passam a desempenhar essa atividade, não somente na região, mas em outras cidades e estados. Ganham liberdade, conhecem outras pessoas, aumentam sua renda e, por sua vez, podem dar melhores condições de vida para suas famílias. Na

⁸⁶ Um artigo de Alessandra Mello, publicado no jornal *Estado de Minas*, no dia 11 de janeiro de 2004, mostra que, na pesquisa sobre discriminação racial e preconceito de cor realizada pela Fundação Perseu Abramo e Fundação Rosa Luxemburgo, em 266 municípios, 24 Estados, os entrevistados foram 5.003 pessoas acima dos 16 anos, nas áreas rural e urbana, constatou-se que 43% da população negra admite já ter sido vítima de algum tipo de preconceito na saúde, na escola, no trabalho, mas a maior parte da discriminação, ou seja, 18%, acontece no mundo do trabalho. Entretanto, os números de preconceituosos caíram em relação ao levantamento realizado há oito anos atrás. O sociólogo Venturine (2004) se pergunta se essa mudança é real ou se ela reflete uma preocupação com o discurso politicamente correto. Um subtítulo do artigo diz que: *“O brasileiro está menos preconceituoso ou mais preocupado em ser politicamente correto. Em comparação com pesquisa semelhante feita há oito anos pela Datafolha, o preconceito racial assumido caiu de 12% para 4%. Ou seja, 96% da população brasileira não se considera preconceituosa, de acordo com a pesquisa feita pelo Núcleo de Opinião Pública.*

época em que esses homens dependiam dos fazendeiros, o controle era tão rígido que até a dieta dos funcionários dependia da boa vontade do senhor. É bom lembrar que não se está falando do tempo da escravidão, mas já do final do século XX.

Uma mulher negra, de 45 anos, nascida em Bias Fortes, é da opinião de que o negro, hoje, na sua região, tem mais auto-estima, gosta mais de si mesmo e defende seus direitos:

Acho que, hoje em dia, o negro tem se valorizado mais. Porque, antigamente, às vezes, era empregado, o patrão mandava em tudo, aí a gente ficava sem aquela liberdade, mas, hoje, está melhor. Hoje, o negro tem mais consciência de tudo. Não é de ficar calado. Tem que seguir em frente, não pode ficar calado em certas coisas. O negro tem de se valorizar mesmo em tudo. Porque, hoje em dia, tudo que o branco tem passou pelas mãos dos negros. (Dorinha).

Pelo fato de os negros, em Bias Fortes e Colônia do Paiol, terem uma história de submissão e dependência, essa mudança de consciência causa estranheza em alguns segmentos da sociedade, que ainda acham que o negro deve continuar no “seu lugar”, ou seja, na submissão e dependência.

Tá melhor em certas coisas. Aqui na nossa cidade, em Bias Fortes, existe muito racismo ainda. Têm pessoas que vêm a gente bem vestida, andar bem calçado e tudo, acham que só o branco é que pode. É sempre assim. Não se pode comer bem, não se pode ter casa boa e tudo. Se a gente tiver outras coisas de valor em casa, falam assim: “o negro está poderoso, também”. Têm muitas famílias aqui em Bias Fortes que pensam assim. Mas, hoje, se tem mais consciência de tudo. Tem uns que ainda ficam calados, mas a gente não deve se calar não. (Dorinha)

Aqueles que saíram, tiveram a oportunidade de trabalhar em alguma empresa, casa de família ou em outro setor e foram tratados com respeito.

Tiveram sua dignidade respeitada e voltam com outra cabeça para o espaço tradicional. A sua experiência vai enriquecer também os membros de suas famílias, despertando neles a não aceitação da discriminação. O mesmo senhor é da opinião de que a vida hoje, comparada com o que ele viveu no passado, melhorou muito.

Hoje, para mim, está ótimo. Eu não tenho um pingão de sofrimento, graças a Deus. Agora, antigamente, as coisas eram difíceis. Sofria demais. O povo ia tudo na missa era descalço, com os pés no chão. Lá era tudo pé no chão. Roçava pasto e não tinha disso não. Hoje, a vida é muito boa. Melhorou muito. Até a vestimenta melhorou, você não vê ninguém de pé no chão lá na roça hoje. (José Mariano)

Olhando para a Colônia do Paiol do tempo em que ele era criança, o narrador diz:

[...] Não tem nem comparação. Não tem nem como pensar. Aquelas roupas antigas, roupa de saco. A minha mãe passava linha naquilo e pintava. Aquele cheiro de querosene. Custava a sair o cheiro do óleo. Minha mãe costurava com uma máquina que jogava querosene, porque não podia comprar o óleo para untar a máquina. Passava aquilo, caía na roupa e ficava um cheiro que custava sair. (José Mariano)

Na situação em que o narrador vive hoje, apesar de pobre, ele está muito melhor. Sente que nem tem como comparar aquelas roupas de saco com as que têm hoje. Porém, as marcas do passado permanecem surgindo nas lembranças. Pois as recordações do passado servem para mostrar como a vida se transformou para melhor. As roupas de saco usadas antigamente

cheiravam a querosene: as de hoje são perfumadas; andavam descalços antigamente; hoje, andam calçados.

Esta mulher negra é da opinião de que, por um lado, melhorou, mas por outro, piorou. Sobre a situação da Colônia no passado, ela diz:

Falo que melhorou porque não tinha luz elétrica, não tinha posto de saúde, não tinha telefone e agora tem. Para nós, que estamos em Juiz de Fora, a vida melhorou muito. Não digo prá lá, mas aqui em Juiz de Fora, porque nós fomos evoluindo e as coisas foram melhorando. (Maria Aparecida Franco)

Segundo ela, piorou no seguinte aspecto:

Eu digo que piorou na questão do trabalho rural. Porque, antigamente, eu me lembro que, pro meu pai, nunca faltava serviço. Ele estava sempre trabalhando, não ganhava muito, mas ganhava alguma coisa. Hoje, vejo que os meus primos que moram lá ficam até um mês sem trabalhar, porque os fazendeiros de lá venderam as fazendas e agora residem em Juiz de Fora e em Barbacena. Os que tinham fazenda lá e que davam trabalho para aquele povo não estão mais lá. Hoje, pode contar o número de pessoas que conseguem alguma coisa para fazer por lá, porque a maioria vendeu as suas fazendas e os que têm, eles próprios, com os filhos, é que cuidam, porque o dinheiro que eles ganham não dá para pagar um trabalhador de fora. Então eles ficam mais de um mês sem trabalhar, até que consigam alguma coisa. Então eu digo que piorou muito essa situação, porque, antigamente, era bem mais fácil nesse campo. Não ganhava bem, mas estava sempre ganhando alguma coisa. E hoje, às vezes, eles chegam e não ganham nada. Então é nesse sentido que eu digo que piorou. Mas melhorou muito com relação à estrada. A Colônia está muito boa. A construção das casas: elas são muito melhores com relação ao passado. E as famílias também. Economicamente, melhoraram muito. A maioria dos filhos trabalha fora e contribui muito para essa ajuda. A maioria tem fogão a gás, geladeira, televisão, coisa que ninguém tinha antigamente. (Maria Aparecida Franco)

Esta mulher tem razão ao dizer que a situação dos trabalhadores da Colônia melhorou por um lado e piorou por outro. Aqueles que tomaram a iniciativa de partir quando a crise nas fazendas já começava, nos anos setenta, mesmo sem ter estudos, conseguiram trabalho em Juiz de Fora. Com os salários recebidos, passaram a ajudar suas famílias. Apesar das dificuldades, muitos dos que saíram têm hoje uma formação melhor do que seus pais e avós e contribuem de forma significativa para a manutenção da família. Antuniassi (2003, p.52) percebeu essa dinâmica no seu trabalho num assentamento perto de Araraquara, São Paulo. Segundo a autora,

[...] hoje, a nova geração se integra à economia regional de forma diferente de seus pais, o que aporta maiores recursos financeiros. Embora a nova geração tenha pouca instrução, ela é bem maior que a de seus pais e avós, analfabetos ou semi-alfabetizados

Para aqueles que ficaram, a situação é bem mais difícil, não estudaram, por isso se torna cada vez mais complicado para eles conseguir trabalho. Para trabalhar na região de Bias Fortes, também se torna difícil. Muitas famílias de fazendeiros que possuíam bens no passado estão empobrecidas, sem condições de pagar pessoas para roçar os pastos. Elas mesmas o fazem. Resta para esses trabalhadores a tarefa de roçar pastos quando encontram, ou, partem para o mutirão.

Em 1999, a saudosa velha da Comunidade da Colônia do Paiol, depois de narrar todo seu sofrimento e a alegria de ter hoje uma vida tranqüila, falou que, em comparação com o que ela viveu no passado, negro de hoje é doutor. Maria do Carmo, porém, ao comentar essa afirmação desta negra centenária,

diz não estar de acordo de que “negro hoje é doutor”. Está de acordo de que a situação do negro na Colônia do Paiol e Bias Fortes melhorou sim, mas que resta ainda muita coisa a fazer. Comenta a narradora:

Não posso concordar com dona Maria Quirina quando ela diz que “negro hoje é doutor”. Para mim, que tenho um pouco mais de esclarecimento, não posso concordar com ela, porque ainda não é bem isso. Mas, mudou muito. Antigamente a maioria dos negros em Bias Fortes não tinha em suas casas uma televisão, uma geladeira, um fogão a gás, nada disso. Era mal um radinho de pilha e acabou. Então isso mudou. Hoje, na maioria das residências das pessoas negras lá, tanto dentro de Bias Fortes, quanto na própria Colônia, é difícil você ir numa casa que não tenha uma televisão, uma geladeira. A questão da educação melhorou muito. A questão da saúde melhorou muito também. Na época, por exemplo, um de nossos irmãos faleceu, o problema foi este: ele acabou falecendo com quase sete anos de idade por falta de recursos. E depois de algum tempo, o médico falou que o problema dele era de coração, mas não tinha como tratar de um problema tão sério naquela época. Hoje, qualquer problema, lá, ainda que seja um lugar pequeno, que muitas pessoas falam ser de poucos recursos, já dá prá diagnosticar de imediato. Pode também mandar essa pessoa prá Juiz de Fora ou Barbacena para ter um bom tratamento. Mudou muito. Hoje em dia, a maioria das pessoas consegue ter sua casa própria. Antigamente não tinha. Nós vivíamos de colonos em casas de fazendeiros. Demoramos em conquistar nossa casinha e sair de lá. (Maria do Carmo)

Esses depoimentos constataam uma certa melhora na qualidade de vida dos negros das comunidades da Colônia do Paiol e Bias Fortes. Essa melhora se deve também à contribuição, ainda que efêmera, dos roçadores de pastos na região, atividade a que se dá o nome de mutirão.

3.8 O mutirão

Essa associação chamada mutirão faz parte do cotidiano dos moradores da Colônia do Paiol e também de Bias Fortes. Surgiu nos anos setenta. No entanto, o que ocorre com esses trabalhadores negros mineiros é diferente do que Queiroz (1983, p 112) chama de: “[...] *tipo de trabalho cooperativo indispensável quando se trata de comunidades rurais onde as atividades produtivas dependem do emprego de mão-de-obra familiar [...]*” Ou que Mello e Souza (1964) afirma diferir de diversos tipos de mutirão.⁸⁷ Difere também do tipo de ajuda mútua estudada por Caldeiras (1956) em Jacupiranga.⁸⁸ Trata-se de uma outra versão adaptada às comunidades da Colônia do Paiol e Bias Fortes. Esta prática que ocorre com negros mineiros das comunidades mencionadas, parece ser peculiar, própria dos contextos e situações vividos por estas comunidades. Conta com um grupo de

⁸⁷ - Queiroz (1983, p. 113) cita Mello e Souza (1964, p. 48) que descreve os vários tipos de mutirão: *“As várias atividades da lavoura e da indústria doméstica constituem oportunidade de mutirão, que soluciona o problema da mão-de-obra nos grupos de vizinhança (por vezes entre fazendeiros), suprimindo as limitações da atividade individual ou familiar. E o aspecto festivo, de que se reveste, constitui um dos pontos importantes da vida cultural do caipira (...) consiste essencialmente na reunião de vizinhos, convocados por um deles, a fim de ajudá-lo a efetuar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, limpa, colheita, malhação, construção de casa, fiação, etc... Geralmente os vizinhos são convocados, e o beneficiário lhes oferece alimentos e uma festa, que encerra o trabalho. Mas não há remuneração de espécie alguma, a não ser a obrigação moral em que fica o beneficiário de corresponder aos chamados eventuais dos que o auxiliaram. Este chamado não falta, porque é praticamente impossível a um lavrador, que só dispõe de mão-de-obra doméstica, dar conta do ano agrícola sem cooperação vicinal.”*

⁸⁸ - O autor cita Caldeira (1964, p.94), que ao estudar as diversas modalidades de mutirão, especialmente em Jacupiranga no estado de São Paulo, “...constatou (...) o surgimento de um tipo de ajuda mútua que difere do mutirão, sem ser uma forma de transição para outras práticas, mas que indica uma acomodação transitória às dificuldades que se opõem à prática da ajuda mútua nos moldes tradicionais. É a chamada “pujuva” que é “a reunião de lavradores, semelhante ao mutirão, com a única diferença de que os convocados só comparecem à casa do beneficiário pela metade do dia, quando então tomam café com uma mistura de farinha de mandioca, banha e ovos. Iniciam logo a seguir o trabalho, que se prolonga até o final do dia. À noite participam todos do baile, assim como no mutirão.”

trabalhadores e um coordenador, que se encarrega de fazer contato com fazendeiros de regiões diferentes. Combina o preço do roçado e encaminha os trabalhadores para tal fazenda. Durante todo o tempo em que estiverem trabalhando, permanecem hospedados nesse local. A comida é fornecida pelo dono da fazenda ou preparada por um cozinheiro do grupo. Quem recebe do fazendeiro e repassa o pagamento para os trabalhadores é o coordenador, membro do grupo.

Eles são trabalhadores temporários que dependem da necessidade que os fazendeiros têm de contratar homens para roçar pastos, preparando esse espaço natural para que o gado possa se locomover e se alimentar de ervas boas (capins) sem grandes dificuldades. Dependendo da empreitada, os trabalhadores podem ficar até dois meses fora de casa. Pelo tempo que esses homens ficam fora de casa, podem ser denominados de “migrantes temporários”, como observou Silva (2001, p.106) no seu estudo sobre migrantes do Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais. Quando voltam, trazem dinheiro para a família pagar o armazém, consertar ou terminar de construir a casa e até mesmo comprar algum objeto como televisão, sofá, rádio para a família. Eles não trabalham de carteira assinada, mas como autônomos. Alguns pagam INSS por conta própria, mas a maioria não paga.

Esta velha negra descreve uma das razões por que o mutirão foi criado:

Ninguém aqui é empregado. E aqui não tem uma fábrica, né, não tem nada. Então alguma coisinha que eles sabem fazer é bater pasto [roçar

pasto – grifo meu]. *Eu mesma sou mãe de sete filhos, já tem alguns que trabalham fora, assim. (Maria Quirina)*

A narradora conta como funciona o mutirão:

É quando eles vão e ficam lá quinze, vinte dias, né, aí trazem aquele dinheirinho que dá para fazer as despesas dos trinta dias, depois saem para ganhar outro. Eles vêm aqui na época de festa. Assim sempre tem que ter um dinheirinho para tazer compras prá dentro de casa, né. Quando o pai adoece, eles que dão remédio. Igual eu mesma, né, eu aqui são meus filhos quem cuida de mim e das esposas. (Maria Quirina)

A mulher negra reconhece a importância do mutirão para o sustento de um bom número de famílias da Colônia do Paiol. Os que fazem esse tipo de trabalho são os que não tiveram oportunidade de estudos. É como afirma Maria Quirina, “é o que eles sabem fazer”. Por se tratar de uma atividade grupal, mas remunerada, as festas só acontecem quando eles voltam para a Colônia. No passado havia a prática do mutirão tradicional nesta comunidade. Era na época do plantio do milho e do feijão. Nesse tempo, eles dançavam o jongo pelos caminhos da comunidade, para festejarem o bom êxito no plantio ou na colheita. Hoje, o mutirão no estilo tradicional já não existe mais, mas a busca de novas formas da comunidade se organizar para defender a vida está sempre presente na memória coletiva do grupo.

Mulheres, cujos maridos são membros do mutirão, compram fiado no comércio de Bias Fortes, enquanto seus maridos estão fora. Quando eles voltam com o dinheiro, pagam a conta. Segundo este velho negro, o dinheiro

desses trabalhadores mantém viva parte do comércio em Bias Fortes, porque eles possuem o poder de compra:

É o pessoal daqui que ajuda Bias Fortes, né. É o pessoal daqui. Porque sai daqui, vai para São Paulo para trabalhar, para bater pasto, vai até o Rio de Janeiro. Eles vão sempre para longe. O senhor vê, aqui por volta não tem serviço, eles ficam fora até trinta dias. Vêm de lá trazendo o dinheiro e o dinheiro vai tudo para Bias Fortes. Porque o senhor vê, aqui em Bias Fortes as coisas são muito caras. Não tem fábrica, não tem nada. Não tem um fiscal, não tem uma fiscalização para nada. Eles vendem do jeito que querem. Uma comprinha à toa lá fica em cento e quarenta, cento e oitenta, duzentos reais. (Paulo Marinho).

Moradores da Colônia, mesmo os de Bias Fortes, reclamam que o apoio financeiro que esses trabalhadores trazem para contribuir com o comércio de Bias Fortes não é reconhecido por muitos comerciantes. Alguns falam mesmo de discriminação. No entanto, nos últimos anos, essa instituição de roçadores de pastos está ficando mais fraca. Já não são tantos os trabalhadores que participam dela. E explicando o porquê do enfraquecimento dessa instituição, o jovem negro Flaviano, natural de Bias Fortes, é da opinião que a instituição dos roçadores de pasto, o mutirão, está diminuindo porque as pessoas estão procurando um trabalho fixo e querem ficar mais perto de suas famílias. Geralmente eles ficam até trinta dias fora de casa.

Uma outra moradora da comunidade é também da opinião de que o número de pessoas que participam do mutirão está diminuindo. Ela reforça a narrativa deste jovem que pensa que as causas são os estudos e trabalho fixo:

As pessoas estão procurando emprego fixo. Mas agora tá difícil. Pelo menos para uma parte da juventude. Muitos

estão estudando. Muitos tiraram o terceiro ano na Colônia. Foi uma turma de dez pessoas. Só que, agora, eles não têm para onde ir. Tem um colega que mandou vários currículos para Juiz de Fora, e o pai dele falou: “Eu não vou, como é que vamos manter uma família em Juiz de Fora? Não tem como, nem sei o que ele vai fazer, se ele vai conseguir emprego”. É como eu comentei: é melhor ficar na casa de parentes, pedir apoio a esses parentes e continuar lá. (Maria José).

Mas, apesar da crise por que passa a instituição do mutirão, participar dele é mais vantagem que ficar em Bias Fortes ou na Colônia do Paiol. É o que diz uma outra mulher: *“Pra ficar em Bias Fortes, se ganha menos. Quando sai prá trabalhar fora, em mutirão, sempre se ganha mais um pouquinho”*. Uma outra razão que este jovem negro de Bias Fortes coloca é a questão do estudo, já mencionada neste trabalho.

Aumentou o número de quem está estudando. Eu estou estudando, estou na idade certa. Mas têm muitos também que começaram a estudar no supletivo. Eles têm vinte e poucos anos, são jovens. Eles iam nesse mutirão, aí eles falavam: “Ali, não vai dar mais não”. Tá dando pouco dinheiro, aí: “Ah, não. Vamos dar um jeito de estudar”. Aí, eles voltaram a estudar. (Flaviano).

É importante observar que os roçadores de pastos hoje já são da segunda geração. Muitos são jovens que, olhando a vida que seus pais tiveram neste tipo de trabalho, sem nenhuma garantia em caso de acidente, nem direito a uma aposentadoria quando a idade já não permitir mais, desgastes em viagens longas, acampamentos mal cuidados, e oito ou dez horas de trabalho duro debaixo de sol e chuva, já não acham a atividade tão interessante. São

eles que começam a mudar a história. Para a nova geração, a mudança da história passa pelos estudos.

Esses jovens, hoje, buscam trabalho por perto, nos arredores da Colônia e de Bias Fortes, para poder estudar. Trabalham na capina das roças durante o dia e estudam à noite. É como narra esta senhora negra: *“Agora, só agora mesmo, na época de plantar, é que tem mais um ganhozinho. Capina de milho. Agora é hora de capinar de novo. Aí sempre tem muita gente por aí”*.
(Geni)

Alguns vão para as fazendas de café durante a colheita. É uma boa renda que entra para a família. O pagamento é feito por quantidade de sacos colhidos durante o dia. Esse trabalho absorve homens e mulheres. A juventude da Colônia do Paiol e de Bias Fortes constata que, mesmo tendo o segundo grau completo, tem ficado cada vez mais difícil conseguir um trabalho em Juiz de Fora. Diante desse desafio, os jovens têm como opções: terminar o segundo grau e continuar na Colônia do Paiol e Bias Fortes, trabalhando nos sítios e fazendas da região, na capina da roça e colheita de café, ou, não estudar e continuar trabalhando no mutirão, roçando pastos em cidades e Estados diversos, ou estudar e tentar a sorte em Juiz de Fora, vivendo na casa de parentes para ver se conseguem um trabalho melhor, e mesmo ingressar em uma faculdade.

Porém, apesar das dificuldades, os jovens ainda preferem migrar para Juiz de Fora. É o único lugar que lhes pode permitir, apesar dos desafios,

acesso a um trabalho melhor e, mesmo, a entrada numa faculdade. Por essa razão, é grande o número de pessoas negras da Colônia do Paiol e Bias Fortes que migram para Juiz de Fora.

3.9 Vida de quilombola em Juiz de Fora: socialização e espaço para se contar história

A socialização dos migrantes remanescentes de quilombos das comunidades de Bias Fortes e Colônia do Paiol em Juiz de Fora não se dá como acontecia no espaço tradicional, nas festas de vizinhanças, nas visitas aos compadres e comadres, mas dentro do contexto de uma cidade grande e moderna, cujo ritmo é outro. O cotidiano vivido por esses migrantes na realidade urbana é bem diferente do estilo de vida de sua terra natal. Eles não moram num único bairro, as festas de casamento ou batizados são realizados em Bias Fortes e Colônia e não em Juiz de Fora. Devido à questão de horário diferenciado de trabalho, membros de uma mesma família não se vêem com freqüência. As visitas não são tão espontâneas, mas marcadas com antecedência por telefone. Seguem o ritmo próprio de uma cidade grande.⁸⁹ A socialização se dá de uma outra maneira.

⁸⁹ Ao passar de uma sociedade simples para uma sociedade urbana complexa, o cidadão remanescente de quilombo tem que remodelar seu estilo de vida para se adaptar a esse meio, especialmente na convivência com o desconhecido; o individualismo não deixa espaço para uma convivência mais próxima, como também os diferentes estilos de vida, ou se a sociedade é complexa, dentro do que Velho (1999) define como: “a coexistência de diferentes estilos de vida e visões de mundo.”

Surpreende perceber que essa sociabilidade se dá no espaço tradicional. É interessante que, mesmo a geração nascida em Juiz de Fora tem a consciência de que suas raízes estão na Colônia do Paiol ou Bias Fortes. Que eles são descendentes dos cativos, portanto, remanescentes de quilombos. Notei que, nas casas dessas famílias urbanas, mesmo com a influência da televisão, e outras motivações oferecidas pela cidade grande, ainda existe espaço para se contar histórias, especialmente a história⁹⁰ da família, suas origens e costumes. Segundo Bonvini (2001, p.40):

[...] existe ainda hoje no Brasil uma tradição oral bastante viva, de origens francamente africanas e que constitui uma verdadeira herança de conhecimentos de todas as ordens, transmitidos de boca em boca através dos séculos, apesar de um contexto particularmente hostil e de um desenraizamento brutal devidos à escravidão. Esta herança é constituída de inúmeras "palavras organizadas": fórmulas rituais, rezas, cantos, contos, provérbios, adivinhações... algumas em línguas africanas, e outras, as mais numerosas, em português. Através destas "palavras", é bem uma "alma" africana que sobreviveu e que vive ainda hoje no Brasil.

É por meio destas palavras organizadas apresentadas por Bonvini que a tradição se perpetua entre os migrantes da Colônia do Paiol e Bias Fortes que vivem em Juiz de Fora. Especialmente através das histórias dos antepassados e da música. Percebi isto na família do narrador José Mariano. Os dois filhos aprenderam com o pai a tocar alguns instrumentos, promover

⁹⁰ Segundo Bonvini (2001, p.39) [...] em contexto de oralidade, é a troca direta da palavra que permite a transferência no meio do grupo e, por aí, a sua vida e sua sobrevivência. Este intercâmbio, como fato comunitário, situa-se além do intercâmbio lingüístico individual. Ele é, além disso, endossado por 'palavras organizadas', estreitamente ligadas à experiência total do grupo, aquela do passado, do presente e do futuro. São palavras 'comunitárias', atravessadas de um lado a outro por todo o vivido do grupo, orientadas para este vivido num vaivém dialético, no qual o vivido se reflete nas palavras e no qual estas, uma vez proferidas, repercutem, por sua vez, no vivido." E continua: "A tradição só pode ser um ato de comunidade. Ela faz corpo com ela. Graças a ela, uma comunidade se recria por si mesma. Ela faz ser de novo aquilo que ela foi e aquilo que ela quer ser."

forrós e cantar, tradição essa que vem de seus antepassados da Colônia do Paiol.

Apesar dessa nova realidade, as famílias não são isoladas. As notícias correm através de alguém que vem da Colônia ou de Bias Fortes para Juiz de Fora, ou de Juiz de Fora para a Colônia do Paiol e Bias Fortes. Com o telefone, a troca de informações ficou mais fácil ainda, conforme a opinião desta narradora da Colônia do Paiol:

Eu não sei como eles se encontram lá em Juiz de Fora, mas sempre dão notícias. As pessoas daqui, quando vão, chegam lá e dão notícias. Quando voltam, dão notícias de lá. Uns ligam pros outros. Às vezes, a gente até manda uma coisa, principalmente da roça, e a gente fala: leva e entrega uma coisa para minha irmã, que está lá. Então é assim, é uma ligação até que boa. (Maria José).

A socialização na Colônia do Paiol e Bias Fortes acontece quando há casamentos, batizados, Natal, festa da padroeira, ou seja, nos momentos de festas.⁹¹ Todos voltam para a terra de seus antepassados. Esses momentos festivos são característicos das comunidades negras. Desde a época colonial, autores, viajantes que passavam por Minas Gerais descrevem cerimônias festivas organizadas pelos negros. Segundo Aguiar (2001, p.361):

As festas assumiram importância capital nas confrarias negras. Estavam intimamente associadas com suas perspectivas de

⁹¹ Queiroz (1983, p.133), no seu estudo sobre a comunidade negra de Ivaporunduva, analisando as festas nesta comunidade diz que: “As festas, ritos fúnebres e o mutirão desempenhavam [...] a função [...] de garantir o acesso de todos os moradores aos bens (sobretudo aos alimentos), de maneira equilibrada e eqüitativa. Estas práticas em conjunto (e provavelmente associadas a algumas outras, como as festas de casamento, por exemplo) integravam um complexo sistema de distribuição de bens”.

sobrevivência econômica e conferiam-lhes elementos de distinção na vida associativa colonial. Nesse sentido, apareciam como componentes definidores de sua auto-imagem, portanto, da sua identidade cultural.

Na Colônia do Paiol as festas são momentos de encontrar amigos e reforçar a identidade cultural.

Eles sempre vêm aqui quando há festas. Festas de igreja, comunidade, principalmente quando tem um casamento. O pessoal reúne mesmo. Todo mundo fica louco para ter um casamento e poder vir na Colônia. Natal, principalmente agora, tem sempre um forró. Aí faz aquela festança. Convida a comunidade inteira, faz aquele almoço gostoso prá todo mundo. Principalmente no dia do meu casamento, foi na capela aqui, aí todo mundo fica louco prá ter casamento aqui. Depois, à noite, tem o bolinho que sempre dá prá comunidade, porque todo mundo é convidado a participar dos momentos felizes. E depois, a noite inteira, tem forró. Tem o meu tio que toca forró. Quando a gente chama o tio Zé Maria, cujo nome oficial é José Mariano, prá tocar prá gente. Então sempre tem aquele forró, que é a noite inteira de alegria e é aquele momento marcante de toda a comunidade. Isso é muito jóia. (Maria José).

Aqui, o ponto central que une a comunidade, os que estão dentro e os que estão fora, é a festa. É o que a narradora chama de “*momentos felizes da comunidade*”. Momento em que todos são convidados a participar. Caem as barreiras, quando elas existem, valorizam-se os talentos: “*a gente chama o tio Zé Maria prá tocar prá gente*”. O senhor José Maria, ou Mariano, vive em Juiz de Fora, mas seu talento de músico animador de forró não é esquecido na sua terra natal. A festa na comunidade é o espaço da solidariedade e da partilha, o bolo é para todos. Dança-se a noite inteira, mas não há só a dança. Enquanto uns dançam, outros conversam ao lado, contam casos. Os que estão dentro

querem informação de como é a vida fora, e os que estão fora buscam informações do que tem acontecido na comunidade.⁹²

Um dado importante na Colônia do Paiol é que eles têm a festa do Dia da Consciência Negra. Esta festa é feita juntamente com as celebrações religiosas de Nossa Senhora do Rosário. Antes, eles festejavam somente a padroeira. As comemorações da consciência negra foram introduzidas pelo ex-pároco de Bias Fortes, Jonas de Santana.

É sobre essa festa que fala esse narrador:

Lá, quando têm as festas de final de ano, tem a festa de novembro, dos negos. Aqueles negócios de diversão que eles fazem lá na festa da Colônia. Então, quando a gente chega prá apresentar um show lá, é mais lá. O encontro é mais lá. Aqui, em Juiz de Fora, a gente sempre encontra com gente daqui, às vezes na cidade, nos barzinhos, nos bailes. Às vezes, vem sempre uma sobrinha aqui em casa. A gente não pára. É tudo esparramado, cada um para um lado. Então a gente tá sempre se encontrando, tem comunicação. (José Mariano).

Os membros das comunidades da Colônia do Paiol ou Bias Fortes não se concentram num mesmo espaço, ou seja, num mesmo bairro na zona urbana. Não existe um gueto. Pelo contrário, eles têm facilidade de se inserirem em bairros diversos, onde não existem pessoas de sua região de

⁹² Silva (2001, p.109), ao analisar a festa no acampamento de imigrantes temporários na região de Ribeirão Preto diz: “... as festas que reúnem as pessoas do lugar e também aquelas que migraram definitivamente são manifestações culturais incrustadas nas raízes de um modo de vida em constante transformação.”

origem. Ao narrar o espaço físico onde moram pessoas da Colônia do Paiol, um senhor negro diz:

O pessoal aqui tá todo esparramado: São Mateus. Tem no Vitorino Braga, tem no Santa Cândida, tem no Jardim Casa Branca gente de família também, tem no Retiro, no São Benedito têm várias pessoas. Santa Cruz não tem parente que mora aqui. Têm só eu e minha família. Tinha uma cunhada que morava ali, mas já é falecida. (José Mariano).

Em Bias Fortes, também a festa da padroeira é o ponto de encontro e socialização das experiências daqueles que migraram. É o que diz essa narradora:

Eu acho que a socialização acontece de uma maneira muito bonita. Não pelo fato de encontros aqui, mas lá mesmo, em Bias Fortes. Porque há a oportunidade de falar da vida, dos estudos, do trabalho, de tudo. Geralmente acontece lá mesmo. Em épocas festivas: Semana Santa, a festa de São Sebastião é um momento em que acontece esse encontro. Geralmente na festa de setembro, da padroeira, tem a Festa dos Bias-Fortenses Ausentes. Então, nessa festa, é onde as pessoas que estão fora e moram em outro lugar vão se encontrar lá, e é aí que acontece essa troca de falas da vida, como está sendo, como a gente via Bias Fortes antes, hoje, o que mudou pra quem saiu, pra quem está estudando, pra quem está realmente progredindo através do trabalho, dos estudos. Isso acontece muito lá. (Maria do Carmo).

Em Bias Fortes, já existe a associação dos ausentes. Por se tratar de um pequeno centro urbano, as pessoas se organizam de maneira diferente. Um outro diferencial é que, na Colônia, 95% das pessoas são afro-descendentes, enquanto em Bias Fortes, a cidade é formada por negros e brancos. Essa associação não é composta só por negros, mas é mista. Se bem que existem outros meios de os negros socializarem suas experiências, que é

através de visitas a parentes e amigos, quando os de Juiz de Fora se encontram em Bias Fortes.

Não é minha intenção com esses relatos tentar provar que os afro-descendentes vivem sem problemas em Bias Fortes, Colônia do Paiol ou Juiz de Fora. As pesquisas sobre a realidade do negro no Brasil têm apresentado a situação do afro-brasileiro como algo que merece muita atenção e iniciativas para se mudar tal quadro. O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) tem demonstrado que, no Brasil, negros e pardos são o segmento mais pobre da sociedade.

Entre os remanescentes de quilombos das comunidades da Colônia do Paiol e Bias Fortes, o alto índice de analfabetismo ainda está presente, apesar do crescente interesse dos mais jovens de concluírem pelo menos o segundo grau. Existe uma geração, acima dos trinta anos, que ficou para trás em termos educacionais. Dentre os que se encontram nessa faixa são pouquíssimos os que conseguiram terminar o segundo grau. Aqueles que completaram os estudos primários são em número um pouco maior, mas os que não concluíram nem mesmo o primário são a maioria. São eles que engrossam a fila dos roçadores de pastos. E que confirmam a fala da velha Maria Quirina: “*é isso que eles sabem fazer*”. É só isso que sabem fazer porque não tiveram a oportunidade de aprender outra coisa, não puderam estudar nem se especializar.

No plano das desigualdades de acesso aos serviços de uso coletivo, como água, luz elétrica, esgoto, a população negra também se apresenta em condições inferiores. p. 78).

A água potável chegou na Colônia do Paiol faz pouco tempo. Também a questão de esgoto sempre foi muito precária. Só de alguns anos para cá é que começou a campanha de construção de banheiros com o sistema de fossas. Antes de essas medidas serem tomadas, a mortalidade infantil era muito grande nessa comunidade negra. A maior parte dos óbitos de crianças era devido ao problema de diarreia, provocada por verminose. Com a abertura do posto de saúde, a qualidade de saúde dos habitantes desta comunidade melhorou muito. Essa situação precária da comunidade negra, da Colônia do Paiol e de Bias Fortes, é causada pelo baixo poder aquisitivo destas populações que, na sua maioria, não possui um emprego com remuneração adequada.

A falta de formação não permite a visibilidade da pessoa negra em atividade de destaque no mercado de trabalho. É um círculo vicioso: o racismo impede o acesso do negro ao sistema educacional e a falta de qualificação profissional o impede de conseguir ocupação de destaque: quando consegue, muitas vezes não é visível pelo fato de ser negro. Uma narradora, professora negra, comentou o fato de que, na escola onde trabalhava, mesmo sendo professora formada, era proibida de lecionar, ficando seu trabalho restrito à função de auxiliar de secretaria ou como pagem na hora do recreio. É nesse

sentido que o antropólogo Kabengele Munanga⁹³, comenta: que, devido ao racismo existente no Brasil, “o negro ocupa quantitativa e qualitativamente as posições inferiores, chegando até a ser invisível nos setores que exigem alta formação para ocupar postos de comando e destaque”. E o pivô de tudo isso é a fraca educação escolar que não deixa o negro competir de igual para igual com o branco. Por sua vez, Escóssia (2004) afirma que : “*Maior exemplo da desigualdade racial no Brasil, a educação ocupa 44,2% das iniciativas de ação afirmativa para negros no país*”. E Kabengele, apud Siss (2003, p.10), conclui: “*A educação é apontada como o umbigo de todos os mecanismos que explicaria a invisibilidade do negro*”.

Muitos dos jovens negros originários da Colônia do Paiol e Bias Fortes, ao terminarem o segundo grau, têm o desejo de ingressar numa faculdade. Pelo fato de muitos deles não estarem preparados para enfrentar um vestibular numa Universidade Federal, sobram as particulares. Só que sem emprego, ou recebendo um baixo salário, não têm como bancar os custos com um curso superior. Daí a importância das políticas de ação afirmativas, as cotas. É nesse sentido que Teixeira (2003, p.22) vai dizer que, para uma sociedade reduzir os conflitos do sistema de classes sociais, é importante que esta crie políticas de igualdades de condições para todos os grupos sociais, ou seja, uma política que busque ampliar a todos o acesso “[...] às oportunidades oferecidas pelo mesmo sistema social”. Segundo a autora “[...] *Essa relação também serve de base para as discussões em torno das chamadas*” ações afirmativas”. O que se quer com essa “interferência” no social é que “os negros

⁹³ -No prefácio de apresentação do livro de Ahyas Siss (2003, p.10).

cheguem a uma situação de mais igualdade com brancos”, entendendo igualdade de oportunidades, em primeiro lugar, a busca pelas mesmas chances de obter boa formação e educação escolar, para que possa, posteriormente, usufruir das demais.” (TEIXEIRA, 2003, p.23). É tarefa do Estado implementar políticas públicas para diminuir essa imensa distância no econômico e no sistema de ensino entre negros e brancos no Brasil. De outra maneira, o sistema de ensino continuará sendo

visto como sendo o lugar, ou um dos lugares, onde a sociedade estaria reproduzindo as desigualdades, e por este motivo, a educação seria vista como um dos meios a ser buscado para um desejado processo de mudança social.

Para concluir, procurei demonstrar, através dos relatos dos remanescentes de quilombo da Colônia do Paiol e Bias Fortes, como foi sua situação no passado, em termos de qualidade de vida, ou seja: saúde, educação e moradia, e como está sua situação no presente. Em que melhorou e quais são as suas causas, especialmente aquelas referentes ao aumento do poder aquisitivo, resultado de uma corrente de migração que teve início há mais de três décadas. E em que a sua vida piorou e porque piorou.

Procuramos ouvir a voz de membros dessa comunidade, que há gerações vêm sofrendo a experiência do que é ser negro originário de comunidades remanescentes de quilombos, que, desde suas origens, são obrigados a partir para outros espaços sociais rurais ou urbanos para disputar o mercado de trabalho. O que mudou na vida desses homens e mulheres, negros e negras que vêm lutando, para que o amanhã seja melhor para seus filhos e filhas? Pude perceber que mais e mais, especialmente os jovens, têm

tomado consciência de que o estudo é a ponte para cidadania. O grande problema que eles encontram é como ter acesso a um ensino de qualidade que dê a eles condições de competir. Educação de qualidade pressupõe uma boa renda. Aí está o maior problema para esses jovens. Muitas vezes o salário de doméstica, de serventes de obras, de roçadores de pastos ou de auxiliar de enfermagem é apenas o suficiente para a sobrevivência deles mesmos, reservando o mínimo para suas famílias, que continuam no espaço tradicional. Nesse contexto, a política de ação afirmativa⁹⁴ pode ser um dos caminhos para que esses jovens migrantes tenham realmente acesso ao passaporte para a cidadania e para a educação que é instrumento de ascensão social, como observa Teixeira (2003, p.21-22):

[...] Os estudos e pesquisas sobre a situação do negro na sociedade brasileira têm revelado ser a educação tradicionalmente um dos principais instrumentos capazes de promover a ascensão social e econômica do negro na busca de uma maior igualdade com os brancos.

Esta igualdade significa ter direito e oportunidades iguais no ensino, para que o negro possa competir no mercado do trabalho com o branco de igual para igual.

Os relatos de meus narradores são as principais testemunhas da realidade de suas vidas. Esses testemunhos não são isolados, apesar de serem individuais, eles refletem a realidade desses grupos que têm em comum a luta pela sobrevivência. Os diferentes pontos de vista que aparecem nas

⁹⁴ Segundo Escóssia (2004, p.C3), “Ação afirmativa é qualquer política pública ou privada criada com o objetivo de reduzir desigualdades, como de gênero e cor”.

narrativas, seja daqueles que estão na Colônia do Paiol e Bias Fortes, seja dos membros destas comunidades que se encontram em Juiz de Fora, todos revelam um grande desejo de buscar caminhos para ascender social e economicamente através do trabalho e dos estudos. Como no espaço tradicional essa possibilidade é quase impossível, eles migram buscando melhores condições de trabalho e estudos em Juiz de Fora, para ampliar seus horizontes e não deixar que morra a esperança de que uma vida mais digna para o negro é possível.

IV Conclusão

Por este estudo, O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano, procurei demonstrar que os remanescentes de quilombos da Comunidade da Colônia do Paiol têm sua origem em terra doada por um fazendeiro da cidade de Bias Fortes chamado José Ribeiro Nunes. As origens de Bias Fortes remontam a um antigo quilombo ali existente no início do século XIX. Ambas as comunidades têm que ser situadas historicamente no contexto da escravidão em Minas Gerais nesse período, especialmente no contexto de numerosos quilombos que apareceram e desapareceram nesta Província.

Ao iniciar esta pesquisa, tive como objetivo primeiro analisar a concepção que esses remanescentes de quilombos têm do espaço por onde circulam, especialmente dos territórios ocupados por eles em bairros da periferia de Juiz de Fora, onde se concentra o maior número destes migrantes. Para compreender esse movimento migratório, fiz levantamento através de dados orais sobre as origens dessas comunidades, para, então entender sua situação hoje, e detectar, através das histórias de vida, o porquê das migrações nestas comunidades terem começado tão cedo. Para tanto, fez-se necessário descobrir a gênese destas comunidades. Constatei que os remanescentes de quilombos da Colônia do Paiol têm sua origem na doação de terras que o fazendeiro José Ribeiro Nunes fez a nove de seus escravos. Parece que as terras por eles recebidas não eram suficientes para o sustento de todos, especialmente com o aumento do grupo, que foi acontecendo com o passar dos tempos. Por essa razão, desde os primórdios, membros destas

comunidades, especialmente da Colônia do Paiol, foram obrigados a trabalhar como assalariados em fazendas da região. Tanto os homens quanto as mulheres saíam para tais atividades. Tal fato fez crer que a Colônia do Paiol, bem como outros remanescentes de quilombos que habitam diferentes partes do território nacional, não têm seu início em uma comunidade de remanescentes fechada em si mesma, sem contato direto com outras comunidades da região, como asseveram alguns estudos clássicos que apresentam, como paradigma único de quilombos, as comunidades históricas.

Para definir a remanescência dessa comunidade, o presente estudo fundamentou-se em autores recentes que trabalham a questão. Constatei que o conceito de “comunidades remanescentes de quilombos” é recente, e ganha corpo e espaço com a luta dos sujeitos políticos, grupos que se organizam para reivindicar seus direitos. Neste contexto, as populações tradicionais, como as comunidades negras, passam a ser reconhecidas, conforme o Artigo 68 da Constituição Brasileira, que denomina estes espaços sociais como “comunidades remanescentes de quilombos”.

Procurando reconstituir o modo de vida cotidiano da Comunidade da Colônia do Paiol, até que começasse a migração de seus membros para fazendas da região ou para grandes centros urbanos, percebi através de relatos orais, que essa comunidade já nasceu aberta para o contato com outros grupos sociais da região, apesar de muitas vezes seus membros terem sido vítimas de exploração por parte de grandes proprietários da área. Ela não nasceu do conflito aberto desses ex-cativos, seus fundadores, com seu senhor, mas por um pacto que pareceu existir entre o doador e seus escravos

beneficiados. Não se trata de um quilombo, conhecido no sentido histórico do termo, mas de uma comunidade de remanescentes, como tantas outras existentes no Brasil, nascidas de compras, doações e acordos selados entre as duas partes envolvidas.

A partir dos relatos orais colhidos de líderes da Colônia do Paiol e Bias Fortes, delimito o universo da pesquisa em três grupos de remanescentes de quilombos situados em lugares bem distintos: Colônia do Paiol, que denominei de espaço tradicional, “Terra mãe”, por ter sido o referencial maior do universo pesquisado; Bias Fortes, que foi um quilombo histórico em tempos remotos, destruído por forasteiros que, no fim do ciclo do ouro partiram para aquelas bandas em busca de terras férteis e reecravizaram seus habitantes e cujos descendentes longínquos habitam hoje a cidade, e guardam na memória a história de suas origens. E Juiz de Fora, espaço para onde membros destas duas comunidades migram com frequência e formam uma terceira comunidade urbana que se difere das tradicionais, originárias, pelo fato de se tratar de um espaço urbano e moderno.

Foi através da história oral que levantei os dados dessas comunidades. Tentei fazer o elo entre o passado e o presente e dei voz aos sujeitos para que eles pudessem lembrar calmamente seu passado e o passado de sua comunidade, reconstruindo, através da memória, os espaços vividos por eles, para constatar e comparar com o presente, o que possibilitou a descoberta e a ligação da história oral com um documento escrito e firmado em cartório dessa mesma história.

Os moradores da Colônia do Paiol não possuíam nenhum documento que lhes garantisse juridicamente o direito à posse da terra onde vivem, a não ser os registros orais que eram passados de pais para filhos. A situação fundiária era irregular. Por essa razão, tiveram de enfrentar muitos conflitos com fazendeiros, que invadiram suas terras, chegando a tomar parte delas ou a obrigar membros da comunidade a venderem para eles um tanto de suas parcelas. Existem denúncias por parte dos moradores sobre essas invasões. A reclamação da diminuição de seu território, apresentada por alguns desses narradores, apontou para o problema da falta de documentação que pudesse definir os limites oficiais das terras tradicionais da comunidade. Até então, a única defesa que esses negros possuíam para legitimar a posse de seu território eram os dados orais.

Através da memória coletiva, a comunidade tinha consciência de que era descendente de um grupo de escravos alforriados que herdou estas terras do seu senhor, e que ninguém poderia tirá-los dali porque são seus herdeiros legítimos. A marca da herança passa de pais para filhos. Esta afirmação foi uma estratégia de resistência para se defenderem das especulações fundiárias. Somente a partir dos anos oitenta, influenciados pelas comunidades de base da Igreja Católica, passaram a recuperar suas origens, reivindicar seus direitos e a reafirmar o mito de sua fundação. Dizem com frequência, convictamente, que essas terras foram doadas por um fazendeiro de Bias Fortes, chamado José Ribeiro Nunes, a nove cativos, de quem eles são os herdeiros legítimos.

Para fazer o levantamento da busca do inventário de doação das terras, tinha-se como única pista o nome do doador e o número de beneficiados, os quais eram, segundo eles, todos homens. Foi com esses dados que se comecei a investigação de documentos referentes a José Ribeiro Nunes. O achado do documento de doação no Arquivo Público de Barbacena possibilitou a confirmação de que dados orais desta comunidade de remanescentes de quilombos não eram invenção dos antepassados para garantir a eles e a seus descendentes o uso e a posse das terras, mas pura verdade. Era o documento que faltava para comprovar os dados orais fornecidos pelos descendentes dos cativos da Colônia do Paiol. A leitura do inventário comprova que os dados fornecidos oralmente por eles, depois de quatro gerações, estavam corretos, salvo algumas alterações que não põem em risco a veracidade dos fatos. No que se refere à doação de terras aos seus ex-escravos, encontrou-se a seguinte passagem no testamento de José Ribeiro Nunes:

Tendo passado uma doação, digo, tendo collocado alguns meos ex-escravos em um terreno no lugar denominado Paiol n'este distrito que divide com terrenos de Flávio Esteves do Reis, João Delphino de Paula, por este testamento confirmo a dádiva do dito terreno aos meos ex-escravos de nome: Tobias, Gabriel, Adão, Justino, Quirino e Maria Creola e Camilla parda e também Sebastião e Justiniano a fim de que possam gozar do dito terreno do Paiol como d'elles próprios, senhores e possuidores, desfructando em sua vida e por morte dos mesmos passaram aos seos decendentes directos sem que possam vender ou alienal-as por contracto de tempo.⁹⁵

⁹⁵ Esse testamento se encontra na caixa 282, ordem 5, documento tipo livro de registro de testamentos, livro número 21, p. 94-96, datado de 21 de agosto de 1890 a 21 de janeiro de 1891, no Arquivo do Fórum de Barbacena. Esses documentos serão apresentados com mais detalhes no capítulo referente à Colônia do Paiol.

Os moradores da Colônia do Paiol não sabiam da existência deste documento que possibilita a eles dizer publicamente, a partir de agora, que são donos legítimos da terra onde vivem. Tal descoberta vem reforçar a identidade cultural dos membros desta comunidade. Em uma sociedade em que o aparato jurídico valoriza e confirma o que está no papel, esse povo tem agora uma prova concreta de que sua comunidade se origina de quando seus antepassados receberam essas terras. Podem se defender das acusações de que são invasores, restabelecer os limites tradicionais de suas terras e reivindicar sua posse definitiva. O testamento de José Ribeiro Nunes é a prova de que eles não são invasores, mas donos legítimos desta propriedade. Foi esta pesquisa que possibilitou a descoberta deste documento, que poderá reforçar a segurança do grupo.

A partir da descoberta do documento, pude voltar à pergunta feita na primeira visita àquela comunidade: a vida hoje é melhor ou pior que há trinta anos atrás? A julgar pela narrativa dos seus membros, a comunidade vem sendo atingida mais e mais pelos ideais capitalistas. Essa cultura de consumo entra nos lares através da televisão. Os mais atingidos são os jovens, que acolhem essa novidade sem nenhum espírito crítico. Por outro lado, o processo de urbanização e industrialização, que possibilita a muitos possuir um trabalho assalariado, vai pouco a pouco reduzindo o seu tempo para o lazer e amplia a lista das necessidades. Passam a consumir bens de que até então não tinham necessidade.

Os mais velhos reagem a essa prática. Muito deles dizem não assistir à televisão porque alguns programas não fazem bem para suas famílias. Os jovens passam a não mais respeitar as tradições de seus antepassados e se deixam levar por idéias modernas, desenraizadas de seu contexto cultural, pondo em cheque certos comportamentos, que os mais velhos têm como valores e que devem ser perpetuados através das gerações, porque têm suas raízes nos ensinamentos dos cativos.

Os anciãos reclamam da diminuição de muitas práticas culturais, mormente religiosas, que até anos atrás eram comuns entre eles. Porém, percebe-se que essas práticas antigas não estão desaparecendo, mas tomando outras formas próprias dos tempos modernos. A festa da padroeira reaparece, e juntamente com ela, se celebra o dia da Consciência Negra, desconhecida até há pouco tempo. A dança do Congo, que muitos diziam ter desaparecido, reaparece no dia da festa da padroeira de Bias Fortes e Colônia do Paiol, assim como a dança do Jongo. Estas manifestações culturais e religiosas são realizadas exatamente nos dias em que membros da comunidade que migraram para Juiz de Fora e outras cidades estão visitando suas famílias que vivem na comunidade tradicional. As datas mais precisas para tais festas são: Festa da Padroeira, Natal, Ano Novo, Semana Santa e nos casamentos. Muitos desses visitantes também participam ativamente e acrescentam a estas manifestações elementos próprios da modernidade, assimilados em Juiz de Fora ou em outras cidades. Algumas práticas antigas, do jeito que eram realizadas, não dizem nada para a nova geração porque não

correspondem mais à realidade moderna em que vivem hoje. A comunidade é obrigada a encontrar soluções mais adequadas à racionalidade própria do capitalismo. Hoje eles já começam a planejar o dia de amanhã, o futuro dos filhos. É um aspecto de grande importância para uma comunidade negra, remanescente de quilombos, mudar as práticas tradicionais, adaptando-as aos dias atuais, para poderem se perpetuar como grupo.

Essa nova realidade leva a comunidade a não se organizar mais somente para dentro, mas também para fora. A própria dinâmica, dos que partem e daqueles que voltam, exige isto. O parentesco dos descendentes dos cativos da Colônia do Paiol atravessou as fronteiras da comunidade tradicional. Os casamentos hoje são mais exogâmicos que endogâmicos. Por essa razão, os de fora também são muitos. Porém, todos são considerados descendentes dos cativos. Todos herdaram em maior ou menor escala, através das histórias contadas por seus pais, avós, tios ou mesmo primos, um pouco da herança dos antepassados.

Os remanescentes de quilombos destas comunidades não estão menos preparados do que outros grupos de comunidades tradicionais para enfrentarem os novos desafios apresentados pela vida moderna. Durante mais de um século de história, sua vida foi de uma constante troca cultural com pessoas de fora. Essa abertura para olhar e comparar a realidade de dentro com a realidade de fora que os cercava, permite-lhes, hoje, comparar sua qualidade de vida no passado com a realidade em que vivem atualmente. É

esse olhar para o passado e para o presente, comparando o estilo de vida, que tinham no passado, com o que têm hoje, que lhes permite afirmar que sua presente qualidade de vida é melhor do que a do passado. Reconhecem que as coisas, que pensaram que nunca teriam, hoje são acessíveis, como algo que faz parte de sua necessidade cotidiana.

Os mais velhos estão cada vez mais cientes de que os tempos mudaram, que o passado ao passado pertence, que não dá mais para voltar atrás e trazê-lo de volta, a não ser através da memória. Cada geração é criada numa determinada época e em contextos sociais diversos. As exigências do mercado de trabalho, para o jovem de hoje, não são as mesmas enfrentadas por eles. Os mais jovens, por sua vez, estão também conscientes de que hoje, mais do que antes, o estudo é necessário para se competir no mercado de trabalho. Sem este requisito, serão obrigados a continuar roçando pastos como seus antepassados. Mas, até quando a profissão de roçar pastos está garantida, uma vez que o avanço hodierno da tecnologia, inventa máquina para quase tudo?

Nesta pesquisa, não compartilho, com os mais velhos, a opinião de que a tradição de seus antepassados está desaparecendo. Antes, ela está se transformando. E o vai-e-vem de pessoas entre Juiz de Fora, Colônia do Paiol e Bias Fortes só tende a reforçar e a enriquecer sua cultura local que se renova, através da troca de experiências novas. Esse vai-e-vem é também responsável pela melhoria na qualidade de vida daqueles que permaneceram

no espaço tradicional. Eles ainda são os guardiões da tradição. Porém, os guardiões da tradição não sobreviveriam hoje sem o suporte dos mais jovens que migram em busca de melhores condições de vida para si mesmos e para suas famílias.

V ANEXOS

ANEXO I - INVENTÁRIOS

Inventário do capitão *Manoel Ribeiro Nunes*, pai de José Ribeiro Nunes, datado de 1862. Cito aqui, na íntegra, o documento:

1862

Juízo dos órfãos de Cidade de Barbacena.

Inventário dos bens que ficaram do falecido Capitão Manoel Ribeiro Nunes inventariado e Dona Carlota Theotonia de Silva inventariante.

Escrivão Castro.

Anno do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil oitocentos e sessenta e dois aos vinte e cinco dias do mês de agosto do dito anno nesta cidade de Barbacena, Minas Geraes e Comarca do Paraybuna em meu cartório por parte da dona Carlota Cândida, digo, Theotonia da Silva me foi entregue a petição seguinte que atuo requerendo inventário dos bens do casal pelo falecimento de seu marido o Capitão Manoel Ribeiro Nunes de que faço este. Eu Jose Joaquim de Castro escrivão dos órfãos.

Declaração de inventariante

No mesmo dia, mês, ano e lugar neste declarado lugar se achava o respectivo Dr. Juiz de Órfãos ali presente a viúva inventariante pela mesma foi dito ao mesmo juiz, que seu finado marido falecido a cinco de junho do corrente ano, com solene testamento, cuja cópia apresento passa ser junta, digo, copiada nos autos, deixando seus filhos, cujos nomes, idades e estados são os seguintes: 1a Constancia Humbilina, casada com Damazo Ferreira da Fonseca.

2o José Ribeiro Nunes, casado.

3o Francisca Romana, casada com Carlos Nogueira da Silva.

4o Carlos José Ribeiro, casado.

5o Carolina Josephina da Silva, falecida e que foi casada com Marcelino Ferreira da Fonseca, já falecido, e deixa três filhos, a saber, Maria Amélia de Silva, casada com Carlos Ferreira da Fonseca, Marcianno Ferreira da Fonseca, solteiro, de idade de 18 annos, e Carlote Elizia da Silva, de idade 11 anos.

Rita Raimunda, falecida e casada com Francisco D'Assis Pereira de Cunha, com quatro filhos, a saber, José, solteiro de idade de 18 anos, Carlota, solteira, de idade de dez anos, Marianna de idade de nove anos e Crispino, de idade de dois anos. São estas as declarações que fez a inventariante, de que mandou o mesmo juiz lavravam este em que assinam

Jose Joaquim de Castro – escrivão

Carlota Teotonia da Silva

Bens deixados no testamento pelo Capitão Manoel Ribeiro Nunes ao seu filho José Ribeiro Nunes

Pagamento feito ao herdeiro José Ribeiro Nunes de sua legítima paterna de quantia de onze contos, seiscentos e quarenta mil, setecentos e setenta e sete réis. Dirão eles juiz e partidores para satisfação deste pagamento o seguinte. O meio dote que em si tem uma quantia de setecentos mil réis. Assim mais um conto furado de cobre na quantia de cento e oitenta mil réis. Assim mais um boi de nome Machado na quantia de quarenta e cinco mil réis. Assim mais um boi de nome estrangeiro na quantia de quarenta e cinco mil réis. Assim mais um boi de nome veludo na quantia de quarenta e cinco mil réis. Assim mais um dito de nome prateado na quantia de quarenta mil réis. Assim mais um dito de nome pintor na quantia de trinta e cinco mil réis. Assim mais um escravo de nome Luiz africano de idade de trinta anos na quantia de um conto e oitocentos mil réis. Assim mais um dito de nome Vicente Criolo de idade de cinco anos na quantia de oitocentos mil réis. Assim mais uma escrava de nome Maria Rita de idade de dez anos na quantia de um conto e cem mil réis. Assim, mais um escravo de nome Camilo Criolo de idade de vinte e oito anos na quantia de um conto e seiscentos mil réis. Assim mais uma escrava de nome Bonifácia de idade de cinqüenta e quatro anos na quantia de cem mil réis. Assim mais um escravo de nome Pedro africano de idade de cinqüenta e dois anos na quantia de quarenta mil réis. Assim mais um dito de nome Domingos africano de idade de cinqüenta anos na quantia de trezentos mil réis. Assim mais uma escrava de nome Thereza de idade de quarenta e seis anos na quantia de trezentos mil réis. Assim mais as terras do Retiro na quantia de quatrocentos e quarenta e quatro mil e quatrocentos e quarenta e quatro réis. Assim mais no valor das terras da Cachoeira na (valor) quantia de um conto e quinhentos mil réis. Assim mais no valor das terras das bananeiras a quantia de um conto trezentos e vinte mil réis. Assim mais no valor das benfeitorias da cachoeira na quantia de cem mil réis. Assim mais em dinheiro inventariado a quantia de mil trezentos e trinta e três réis. Soma deste pagamento, como do mesmo se vê, na quantia de onze contos seiscentos e quarenta mil setecentos e setenta e sete reais. E por esta maneira houverão eles juiz e partidores este pagamento por feito na forma supra declarado de que para constar mandou o mesmo juiz lavrar este em que se assinarão com os partidores,

José Joaquim de Castro – escrivão

Francisco José Diniz

Sendo Juiz Dr. Hippolyto Dornelas d'Albuquerque Melo⁹⁶”.

Cito aqui o inventário de dona *Carlota Theotonia*, mãe de José Ribeiro Nunes. O documento data de 1863.

1863 – Juiz de Orphãos da cidade de Barbacena.

Ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil oitocentos e sessenta e três aos doze dias do mês de junho do dito ano nesta fazenda do Quilombo distrito do mesmo nome. (Firmo) da Nobre e muito leal cidade de Barbacena, Minas Gerais e Comarca do Paraybuna, onde se acharão o juiz dos orphãos Doutor Hippolyto Dornelles de Albuquerque Melo, ahi pelo mesmo me foi dito que havendo falecido donna Carlota Theotonia da Silva e tendo deixado orphãos interessados em seus bens esse indispensável procedimento de inventário e que por isso intima-se a José Ribeiro Nunes filho da mesma família e que morava em sua companhia para prestar juramento de inventariante, fazer as preciosas declarações dos bens a inventário e que igualmente intimasse a João Ribeiro de Almeida a quem nomeava curador dos orphãos para prestar juramento do estilo sob as penas da lei. O que tudo prometi fazer do que mandou o mesmo juiz lavrar este termo em que se assina comigo,

José Joaquim de Casto⁹⁷

Declaração dos inventariantes

No mesmo dia, mês, ano e lugar neste declarado, se achava o respectivo doutor juiz de orphãos comigo escrivão de seu cargo, ahi presente o inventariante José Ribeiro Nunes pelo mesmo foi dito ao referido juiz que sua finada mãe (falecida) faleceu, com solene testamento ao doze de maio do corrente ano, deixando seis filhos, cujos nomes e idades e estados são os seguintes:

1º Constança, casada com Damazo Ferreira da Fonseca.

2º José Ribeiro Nunes, casado.

3º Francisca, casada com Carlos Nogueira.

⁹⁶ Esse inventário encontra-se na caixa número 2, ordem 6, documento número 44, datado de 1862, no arquivo do Fórum de Barbacena.

⁹⁷ Neste ponto, o documento está bem danificado, falta uma parte onde estão as assinaturas.

4º Carlos José Ribeiro, casado.

5º Carolina, falecida e deixou três filhos a saber: Maria, casada com Carlos Ferreira da Fonseca, Mariano Ferreira de Fonseca, solteiro da idade de dezoito anos.

6º Rita, falecida, que foi casada com Francisco (Lopes) e que deixou quatro filhos a saber: José, Carlota, Mariana e Chrispin, todos menores de quatorze anos, cujo pai ainda vive. São estas as declarações que fez o inventariante, de que mandou o mesmo juiz lavrar este em que se assinarão. Eu José Joaquim de Castro e José Ribeiro Nunes.

Avaliação e disposição de bens

RAIZ

No valor das terras da Fazenda da Cachoeira, a quantia de onze contos e vinte mil réis.

Assim mais no valor da terra das bananeiras, fazenda do Quilombo a quantia de sete contos setecentos e oitenta mil réis.

Assim mais no valor das terras do oitão da Serra do Alexandre, fazenda do Quilombo, a quantia de setecentos e (oitenta mil réis) e cem mil réis.

Assim todas as benfeitorias do casão de Vivenda, a exceção do engenho da vivenda a quantia de seiscentos contos e novcentos mil réis.

Escravos arrolados

1 Assim mais uma escrava de nome Joana, crioula de idade de trinta anos avaliada pela quantia de um conto e quatrocentos mil réis.

2 Assim mais um escravo de nome Francisco benguela de idade de cinqüenta e cinco anos avaliado pela quantia de oitocentos mil réis.

3 Assim mais uma escrava de nome Flavia crioula de idade de cinqüenta anos avaliada na quantia de sessenta mil réis.

4 Assim mais um escravos de nome Ignácio, africano, de idade de sessenta e nove anos, avaliado pela quantia de cem mil réis.

5 Assim mais uma escrava de nome Anna de idade de sessenta e oito anos avaliada pela quantia de trinta mil réis.

6 Assim mais uma escrava de nome Rita, crioula, de idade de trinta e sete anos, avaliada pela quantia de sessenta e cinco mil réis.

7 Assim mais um escravo de nome Joaquim, africano, de idade de sessenta e cinco anos avaliado pela quantia de cinqüenta mil réis.

8 Assim mais uma escrava de nome Thereza, crioula, de idade de sessenta e sete anos avaliada pela quantia de trinta mil réis.

9 Assim mais um escravo de nome Jerônimo, cabra, avaliado pela quantia de um conto e duzentos réis.

10 Assim mais uma escrava de nome Florianna de idade de quarenta e seis anos avaliada pela quantia de seiscentos e cinqüenta mil réis.

11 Assim mais um escravo de Fabianno de idade de trinta e um annos avaliado pela quantia de um conto de réis.

12 Assim mais um escravo de nome Thadeo de idade de cinqüenta e um anos avaliado pela quantia de oitocentos e cinqüenta mil réis.

13 Assim mais um escravo de nome Miguel, crioulo, de idade de vinte e dois anos avaliado pela quantia de um conto e oitocentos mil réis.

14 Assim mais um escravo de nome Eduardo de idade de quatorze anos avaliado pela quantia de um conto e quatrocentos e cinqüenta mil réis.

15 Assim mais um escravo de nome João Gomes, pardo, de idade de doze anos, avaliado pela quantia de um conto e (quatrocentos) trezentos e cinqüenta e mil réis.

16 Assim mais um escravo de nome Dionísio, crioulo, de idade de doze anos, avaliado pela quantia de um conto e quintos mil réis.

17 Assim mais um escravo de nome Theodoro de idade de seis anos avaliado pela quantia de setecentos e cinqüenta mil réis.

18 Assim mais um escravo de nome Germano de idade de cinco anos avaliado pela quantia de seiscentos e vinte mil réis.

19 Assim mais um escravo de nome Adriano pardo de idade de quatro anos avaliado pela quantia de quinhentos mil réis.

20 Assim mais um escravo de nome Izidío de idade de dois anos avaliado pela quantia de duzentos e cinqüenta mil réis.

21 Assim mais um escravo de nome Faustino, crioulo, de idade de vinte e seis anos avaliado pela quantia de um conto e oitocentos mil réis.

22 Assim mais um escravo de nome João Campeiro de idade de trinta e três anos avaliado pela quantia de um conto e duzentos mil réis.

23 Assim mais uma escrava de nome Isabel de idade de dois anos avaliada pela quantia de duzentos e cinqüenta mil réis.

24 Assim mais uma escrava de nome Júlia, parda, de idade de dezesseis anos, avaliada pela quantia de um conto duzentos e cinqüenta mil réis.

25 Assim mais uma escrava de nome Luiza, crioula, de idade de treze anos avaliada pela quantia de um conto (duzentos e cinqüenta) seiscentos e cinqüenta mil réis.

Cópia do testamento

Em nome de Deus Amem. Eu Carlota Theotonia da Silva, achando-me enferma mas em perfeito juízo, resolvi fazer o meu testamento como minha última vontade, a fim de dispor de minha terça o que faço da maneira seguinte: Declaro que sou filha legítima de José Firmino, já falecido e de dona Constança Cândida Raimunda da Silva, que nasci e fui batizada na capela Nossa Senhora do Rosário do curral Novo, da Freguesia de Barbacena, Comarca do Paraybuna, e onde acho-me residindo presentemente, que sou católica apostólica romana, em cuja religião nasci, casei-me e fui educada e pretendo morrer. Declaro que fui casada com Manoel Ribeiro Nunes, de cujo matrimônio tivemos nove filhos, que são: Constancia, Antônio, José, Carolina, Ritta, Francisca, Carlos, Mário e Luiza, mas estão somente vivos José, Carlos, Constança e Francisca. Declaro que deixo forros os meus escravos Francisco benguela e sua mulher Flávia, crioula, Anna de nação e seu marido Ignácio também de nação, Joaquim africano, Floriana Cabra casada com Joaquim Cabra; este ficará forro pagando a quantia em que está avaliado a meus herdeiros.

Declarações da inventariada

Declaro que deixo a meu neto Pedro, filho de meu genro Carlos Nogueira da Silva, casado com minha filha Francisca România da Silva, o criolinho de nome Germano, igualmente deixo a minha neta Carlota, filha de meu genro Francisco de Assim Pereira da Cunha casado que foi com minha finada filha Rita de Cássia da Silva a criolinha de nome Isabel; e à minha filha Francisca, casada com meu genro Carlos Nogueira da Silva, deixo a escrava Luiza crioula. Declaro que logo que eu faltar meu testamenteiro mandará dizer missa com o corpo presente que farão o possível que meu corpo seja envolvido com o hábito de Nossa Senhora do Carmo de quem sou indigna irmã em São João D' el-Rei, por isso recomendo ao meu testamenteiro para comunicar a dita irmandade o meu falecimento a fim de gosar dos sufragios recomendados pelo compromisso da irmandade pagando o meu testamento pagando os anuais que ficar devendo, que meu intenso desejo seja feito sem pompa que no caso de eu falecer aqui seja sepultada na capela do curral. Declaro que meu testamenteiro entregará ao Capelão do Quilombo a quantia de cinqüenta mil réis para repartir com os pobres do dito distrito que mandará dizer cinqüenta missas por minha alma, cinqüenta por alma de meus finados pais e cinqüenta por meus escravos falecidos e por meu finado marido. Declaro que meu testamenteiro dará a quantia de um mil réis para as obras da capela do Quilombo.

Nomeação dos testamenteiros pela inventariada

Declaro que cumprida todas as minhas disposições, instituo herdeiros dos remanescentes de minha terça a todos os meus filhos

e filhas. Declaro que nomeio para meus testamenteiros em primeiro lugar o meu filho José Ribeiro Nunes, em segundo o meu filho Carlos José Ribeiro Nunes e em terceiro a meu genro Carlos Nogueira da Silva e aqueles destes meus testamenteiros... a garantia de mil réis dando-lhes o prazo de um ano para cumprir estas minhas disposições. Desta forma conluo o meu testamento como minha última e derradeira vontade e espero que a justiça de Sua Magestade Imperial e as leis do país lhes darão inteiro vigor. Por me achar doente, de cama, pedi ao Padre João Gonçalves de Oliveira Ribeiro que escrevesse e eu somente assinasse. Cachoeira, 3 de abril de 1863. Carlota Theotonia da Silva.

Partilha dos bens e libertação de seis escravos

Aos quatro dias do mês de julho de mil oitocentos e sessenta e três na cidade de Barbacena, Minas, e Comarca do Paraybuna em casa do respectivo juiz de orphãos Dr. Hippolyto Dornelles de Alburquegue Melo para onde eu escrivão de seu cargo vim ai compareceram perante os partidores do juiz Capitão Francisco José Diniz e Alferes José Roberto Francisco dos Reis e entregaram ao dito juiz a partilha dos bens da finada dona Carlota Theotonia da Silva.

Ela deixa fazendas e cinqüenta e seis mil quinhentos e oitenta e seis réis de custa (contas do inventário) cinqüenta mil reis para contas do testamentário, cinqüenta mil réis de esmola para os pobres, cem mil réis para a capela do Quilombo, duzentas e dez mis réis para as cento e cinqüenta missas, cem mil réis para o primeiro do testamento, onze contes e vinte mil réis importância de escravos doados a filhos e netos. Oitocentos mil reis da liberdade do escravo Francisco Bengela, sessenta mil réis da Flávia, trinta mil réis da Anna, cem mil réis da do Ignácio africano, cinqüenta mil réis da do Joaquim africano e seiscentos e cinqüenta mil réis da do Florianna cabra o que feito acharão eles ficar liquidado a quantia de noventa e quatro contos e cinqüenta e seis mil réis que a esta quantia se devia juntar os seus dotes na importância de nove contos quatrocentos e setenta e quatro mil réis e que feito (ficarão) acharão ficar líquido prá os seus filhos a quantia de cento e três contos quinhentos e trinta mil réis.⁹⁸

Descrevo aqui o *inventário* de *José Ribeiro Nunes*, no qual ele deixou as terras do Paiol para nove de seus ex-escravos:

⁹⁸ Esse documento encontra-se na caixa número 46, ordem 4, documento número 6, datado de 1863, no arquivo do Fórum de Barbacena.

Em 15 de fevereiro de 1893, registro o encaminhamento com que faleceu José Ribeiro Nunes no distrito do Quilombo, neste município e do teor seguinte: Jesus, Maria e José. Em nome da Santíssima Trindade, Pai, Filho, Espírito Santo, em que eu, José Ribeiro Nunes, firmemente veio e em cuja fé protesto viver e morrer. Este o meu testamento e última vontade. Declaro que sou natural do distrito do Curral Novo do município de Barbacena e residente no Quilombo do mesmo município, filho legítimo de Manoel Ribeiro Nunes e D. Carlota Teotonia da Silva. Sou casado em segunda núpcias com D. Veronia Cândida Ribeiro de cujo consorcio temos uma única filha de Maria Cândida Ribeiro. Falecendo eu aqui no Quilombo quero ser sepultado com simples e econômico funeral. Mando que por minha alma se digam 20 missas.

Doação das terras do Paiol a seus nove ex-escravos

Tendo passado uma doação, digo, tendo collocado alguns meos ex-escravos em um terreno no lugar denominado Paiol n'este Distrito que divido com terrenos de Flávio Esteves dos Reis, João Baptista da Silva e outros confinantes Delphino de Paula, por este testamento confirmo a dádiva do dito terreno aos meos ex-escravos de nome: Tobias, Gabriel, Adão, Justino, Quirino e Maria Creola e Camilla Parda e também a Sebastião e Justiniano a fim de possam gozar dodito terreno do Paiol como d'elles próprios, senhores e possuidores desfructando em sua vida e por morte dos mesmo passaram aos seos descendentes directos sem que possam vender ou alienar-as por contracto de tempo. Rogo a meo irmão Carlos José Ribeiro e a meu sogro Francisco de Paula Tostes e a meo sobrinho o Pe. Pedro Nogueira da Silva serem meus testamenteiros e tutores de minha filha única Maria Cândida Ribeiro, na ordem referidos, e educando-a, instruindo-a e velando sobre a mesma com o desvelo de um pai. Esta minha última vontade e disposição para depois da minha morte e por este testamento revogo um outro feito a poucos dias como outro qualquer que tenha anteriormente feito. Quilombo, 27 de dezembro de 1892, José Ribeiro Nunes.

Aprovação do Testamento

Appr Estando o signal público – termo de aprovação saibam quanto este instrumento virem que sendo no anno de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil oitocentos e noventa e does, aos vinte sete dias do mês de dezembro, n'este araial do Quilombo, em casa de morada do cidadão José Ribeiro Nunes onde eu tabelião a seo rogo vim, sendo ahi presente o dito José Ribeiro Nunes, doente de cama mas segundo o meu entendimento em perfeito juízo, do que dói fé bem/ / (95 retro) bem como de ser o dito José Ribeiro Nunes, por ser de mim bem conhecido, sendo também presentes as testemunhas, perante ellas o dito José Ribeiro Nunes me entregou este papel que disse ser o seo testameto escripto pelo Professor Antionio Marques da Rocha Sobrinho e assignado por elle testador, o qual eu tabelião tomei da sua mão, vi não li e achei não ter borrão, entre linha ou couza que duvida faça a elle testador perguntei si hera este o seo testamento de aprovação, o qual eu fiz. Testemunhas a tudo presente José Pedro de Souza, Dimas José da Fonseca Mauro, Romualdo Esteves dos Reis, Paulino Moreira de Andrade e Francisco

Pereira de Paiva, depois de por mim ser lido, eu Isaias José da Silva, tabelião de notas d'este districto o escrevi e assignei e firmei om o meo signal públco que tal é. Estava o signal público. Isaias José da Silva, José Ribeiro Nunes – José Pedros de Souza – Dimas José da Fonseca Mauro – Ronaldo Esteves dos Reis – Paulino Moreira de Andrade, Francisco Pereira Paiva. Cumpra-se e registra-se levando-se o termo de abertura em que se fará declaração de sido este testamento apresentado pelo primeiro testamenteiro o senhor Carlos José Ribeiro. Barbacena, aos 29 de janeiro de 1893//

Apresentação

1893 Júlio da Veiga. Apresentação e abertura. Aos vinte e nove dias do mês de janeiro de (1893) mil oitocentos e noventa e três, nesta cidade de Barbacena, em casa do doutor Francisco Júlio da Veiga, juiz provedor, onde compareceu o cidadão Carlos José Ribeiro e por elle foi apresentado ao juiz este testamento, fechado e lacrado na forma do rótulo, e, achando o Juiz que effectivamente estava intacto e pela declaração do falecimento do testador José Ribeiro Nunes, abriu o presente testamento e mandou cumprir, do que constar mandou lavrar este termo em que assignão-se o Juiz o apresentante e testemunhas do que dou fé. Eu, Antônio Azevedo Coutinho, escrivão interino da provedoria que o escrevi Júlio da Veiga – Carlos José Ribeiro – Antoni Basílio Rodrigues – João Chimaes de Castro. Certifico que intimei para de (sic) cartório aos cidadãos Carlos José Ribeiro para aceitar a testamentário de seo finado irmão José Ribeiro Nunes. Barbacena, 30 de janeiro de 1893.

Aceitação

O escrivão interino

A Coutinho – aceitação e no mesmo dia mês e anno supra, em casa do doutor Martim Francisco Duarte de Andrade, onde se achava o cidadão Carlos José Ribeiro, pelo mesmo foi dito que aceitava a testamentária de seo finado irmão José Ribeiro Nunes, cargo este que jura e promete cumprir, na forma da lei, até dessem os bens e de como assim o disse do que// (página 96 retro) que dou fé, assigna se comigo Antônio de Azevedo Coutinho, escrivão interino que, digo da Provedoria que o escrevi. Carlos José Ribeiro – guia. Vai coletoria para ser averbado. Barbacena, 30 de janeiro de 1893. A Coutinho escrivão quatro estampilhas de duzentos réis cada um devidamente inutilizadas. Reg^a a f 1^o 2 do livro competente sob o número 3 Barbacena 3 de fevereiro de 1893. O Colletor Ferreira Castro Sr. Castro. Pelo escrivão passou se guia para pagar na coletoria dois mil da abertura do testamento pelo juiz. Barbacena, 13 de fevereiro de 1893. A Coutinho Testamento do cidadão José Ribeiro Nunes feito e aprovado a 27 de dezembro de 1892. Aprovado pelo tabelião Isaias José da Silva, tabelião que assignei. Nada mais se continha no referido testamento que foi bem e fielmente registrado por mim

*Antônio de Azeredo Coutinho, escrivão interino da Provedoria que escrevi conferi subscrevi e assigno. Antônio de Azeredo Coutinho.*⁹⁹

⁹⁹ Esse documento encontra-se na caixa número 282, ordem 5, documento tipo livro de registro de testamentos, livro número 21, p. 94-96, datado de 21 de agosto de 1890 a 21 de janeiro de 1891 no arquivo do Fórum de Barbacena.

ANEXO II: FOTOS



**COLÔNIA DO
PAIOL**

**1 – ENTRADA DO
POVOADO**



**2 – VISTA
PARCIAL DO
POVOADO**











**3 – CASAS:
ESTILOS DE
CONSTRUÇÃO**













Rua do Povoado



Torre do telefone e comércio



Posto de saúde e telefone público



Escola



Fachada da Igreja



Interior da igreja



**Santo Antônio de
Catigerona e
Santa Efigênia**

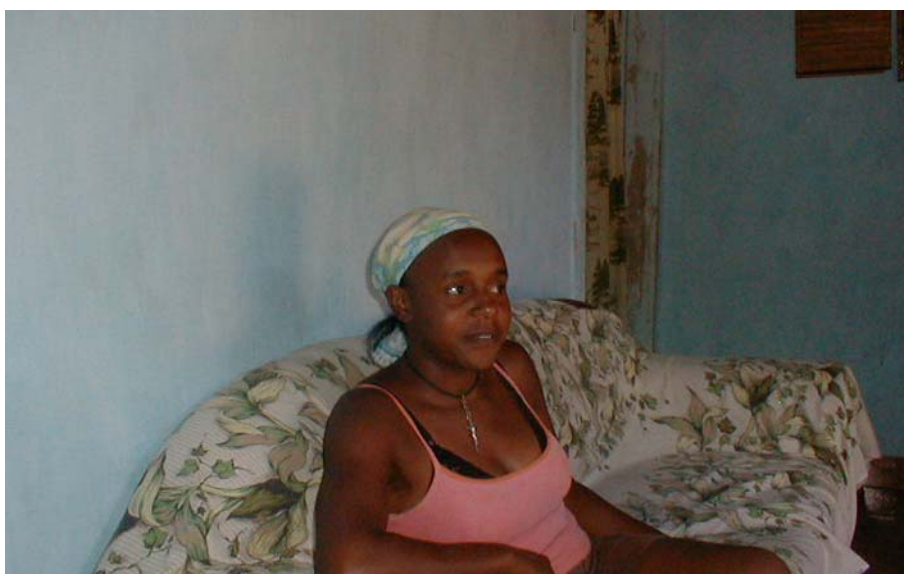


5 – PESSOAS



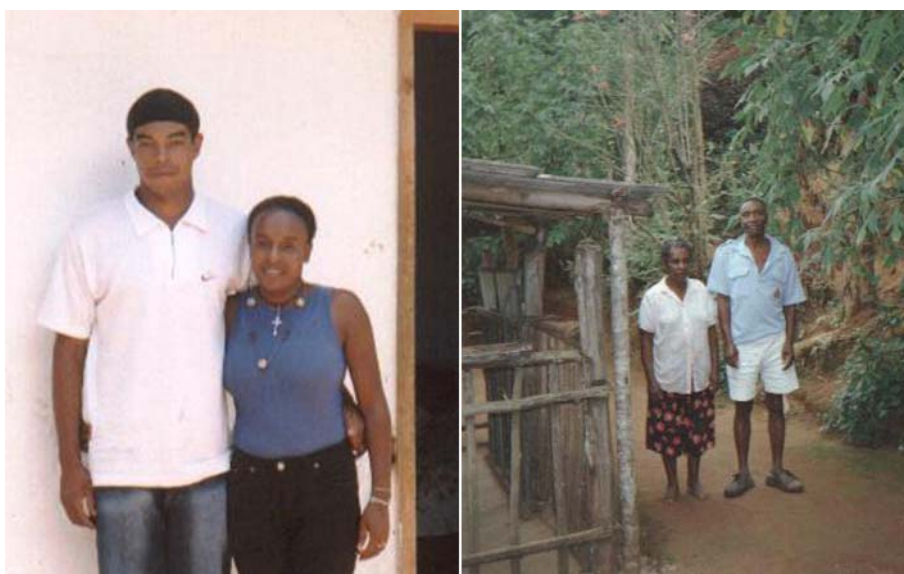














Abertura da festa da padroeira



Preparando a festa do dia da Consciência Negra



6 – INTERIOR DAS CASAS E ORNAMEN- TAÇÃO















**6 – EXTERIOR
DAS CASAS
E VEGETAÇÃO**









***Nascentes
d'água***





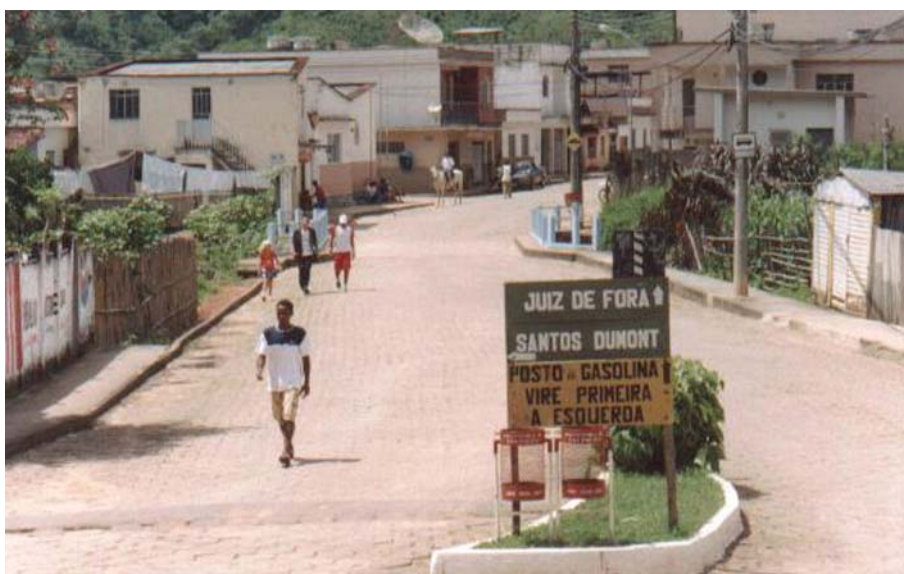
BIAS FORTES

**1 – ESTRADA
PARA BIAS
FORTES**





Entrada da cidade



Centro da cidade





***Rio
Quilombo***



**2 –
PESSOAS**







**3 – INTERIOR
DAS CASAS
E ORNAMEN-
TAÇÃO**





Roda de capoeira



JUIZ DE FORA

**1 – VISTA
PARCIAL DA
CIDADE**

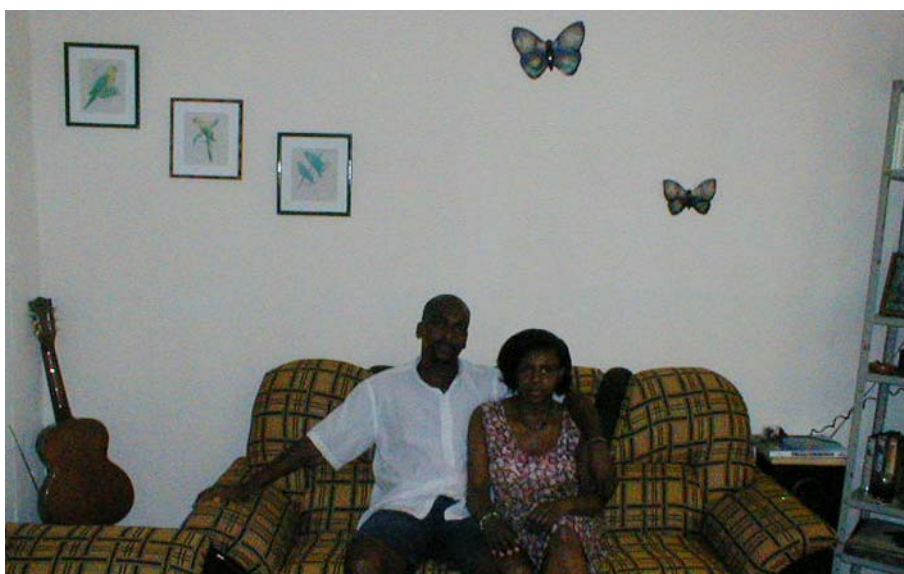


2 – PESSOAS





**2 – INTERIOR DAS
CASAS E
ORNAMEN-
TAÇÃO**





VI REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

<p>AGUIAR, Marcos Magalhães. Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas Colonial. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, Í. (Org.). <i>Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa</i>. São Paulo: EDUSP, 2001. v. I.</p>
<p>ALENCASTRO, Luiz Felipe de. <i>O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul</i>. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.</p>
<p>ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Posse comunal e conflito. <i>Humanidades</i>, Brasília, v. 4, n. 15, p. 42-48, 1987.</p>
<p>AMANTINO, Márcia Sueli. Comunidades quilombolas na cidade do Rio de Janeiro e seus arredores durante o século XIX. In: SOUSA, Jorge Prata de. <i>Escravidão: ofícios e liberdade</i>. Rio de Janeiro: APERJ, 1998. p.109-133.</p>
<p>AMARAL, Marina. Terra de Preto. <i>Revista Caros Amigos</i>. São Paulo, maio 1998.</p>
<p>ANDRADE, Lucia; TRECCANI, Girolamo. Remanescentes de quilombos: terras de quilombos. p.4. Disponível em: http://www.quilombo.org.br/quilombo/doc/terras%20de%20quilombo.doc. Acessado em 26 jun. 2004.</p>
<p>ANDRADE, Rômulo Garcia de. <i>Limites impostos pela escravidão à comunidade escrava e seus vínculos de parentesco: Zona da Mata de Minas Gerais, século dezenove</i>. (A subjetividade de escravo perante a coisificação social da escravidão) 1995. Tese (Doutorado História) – Faculdade de História, Universidade de São Paulo, São Paulo.</p>
<p>ANDRADE, Rômulo Garcia de. <i>Limites impostos pela escravidão à comunidade escrava e seus vínculos de parentesco: Zona da Mata de Minas Gerais, século dezenove: A subjetividade de escravo perante a coisificação social da escravidão</i>. 1995. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História da Universidade de São Paulo, São Paulo.</p>

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. <i>Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil: primeira configuração espacial</i> . Brasília: Universidade de Brasília, 1999.
ANTONACCI, Maria Antonieta. In: <i>Trabalhos da Memória</i> São Paulo, Educ, nov. 1998. (Projeto História, n. 17).
ANTONIL, André João. <i>Cultura e opulência do Brasil</i> . Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982.
ANTUNIASSI, M. H. R. 15 anos de assentamentos de trabalhadores rurais no Estado de São Paulo: o caso da família Pereira. In: BERGAMASCO, S. M. P.; AUBRÉE, M; FERRANTE, V. L. S. B. (Org.). <i>Dinâmicas familiar, produtiva e cultural nos assentamentos rurais de São Paulo</i> . Campinas: FEAGRI/UNICAMP, 2003.
ARRUTI, José Mauricio, O quilombismo - territórios negros. <i>Koinonia</i> , Rio de Janeiro, n. 2, p. 1, mar./abr. 2001.
BARBOSA, Waldemar de Almeida. <i>Negros e quilombos em Minas Gerais</i> . Belo Horizonte: [s.n.], 1972. 183 p.
BENJAMIN, Walter. O narrador – Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In: ———. Magia e técnica, arte e política : ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras escolhidas, v. I).
BERGSON, H. <i>Matéria e memória</i> . São Paulo: Martins Fontes, 1990.
BERNARDO, Teresinha. <i>Negras: mulheres e mães</i> . 2002. Tese (Livre Docência em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
———. <i>Negras mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu</i> . São Paulo: Educ, 2003.

<p>_____. <i>Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo</i>. São Paulo: Unesp, 1998.</p>
<p>BONVINI, E. Tradição oral afro-brasileira: as razões de uma vitalidade. In: _____. <i>História e oralidade</i>. São Paulo: EDUC, jun. 2001. (<i>Projeto História</i>, n. 22).</p>
<p>BORNHEIKM, G. A. O conceito de Tradição. In: Vários Autores. <i>Cultura Brasileira Tradição Contradição</i>. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ Funarte, 1987.</p>
<p>BORNHEIM, Gerd. A. O conceito de tradição. In: BORNHEIM, Gerd. A. et al. <i>Tradição/ Contradição</i>. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ Funarte, 1987.</p>
<p>BOSI, A. Cultura como tradição. In: In: BORNHEIM, Gerd. A. et al. <i>Tradição/Contradição</i>. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / Funarte, 1987.</p>
<p>BOSI, A. O tempo e os tempos. In: NOVAES, A. (Org.). <i>Tempo e história</i>. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.</p>
<p>BOSI, E. <i>Memória e sociedade: lembranças de velhos</i>. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.</p>
<p>BOSI, Ecléa. <i>Memória e sociedade</i>. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.</p>
<p>BOTELHO, Ângela Vianna, REIS, Diana Maria. <i>Dicionário histórico do Brasil</i>. Brasília: Ministério da Cultura, 2001. 320 p.</p>
<p>CAMARGO, Aspásia. <i>História oral: catálogo de depoimentos</i>. Rio de Janeiro: FGV, CPDOC, 1981.</p>
<p>CAMBRAIA, R. de B.; MENDES, F. F. A colonização dos sertões do Leste Mineiro: políticas de ocupação territorial num regime escravista (1780-1836). <i>Revista do Departamento de História da UFMG</i>, Belo Horizonte, p.138, jul. 1988.</p>

<p>CAMPOLINA, Alda Maria Palhares; MELO, Cláudia Alves; ANDRADE, Mariza Guerra de. <i>Guerra de escravidão em Minas Gerais</i>. Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro, 1988. 151 p.</p>
<p>CAPELATO, M. H. R. <i>Imprensa e história do Brasil</i>. São Paulo: EDUSP, 1988. 71 p.</p>
<p>CARNEIRO, Édson. <i>Ladinos e crioulos</i>. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.</p>
<p>CARRIL, Lourdes F. B.. Trabalho e excedente econômico: remanescentes de quilombos no Brasil. <i>Revista Eletrônica de Geografia y Ciências Sociales – Universidad de Barcelona</i>, Barcelona, v. VI, n. 119 (39), 1 ago. 2002. Número extraordinário dedicado ao IV Colóquio Internacional de Geocrítica Disponível em: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn119-39.htm> Acesso em: 15 set. 2003.</p>
<p>CARVALHO, D. de. <i>A formação histórica da Minas Gerais</i>. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação, 1956. (Os Cadernos de Cultura).</p>
<p>CHIAVENATO, Júlio José. <i>O negro no Brasil da senzala à guerra do Paraguai</i>. São Paulo: Brasiliense, 1980.</p>
<p>CLIFFORD, James. <i>A experiência etnográfica: antropologia e literatura no Século XX</i>. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.</p>
<p>CONNERTON, Paul. <i>How Societies Remember</i>. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.</p>
<p>CONRAD, Robert Edgar. <i>Tumbeiros – o tráfico de escravos para o Brasil</i>. São Paulo, Brasiliense, 1985.</p>
<p>CONRAD, Robert Edgar. <i>Os últimos anos da escravatura no Brasil</i>. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 394 p.</p>

<p>COSTA, Helena. Comunidades negras e remanescentes de quilombos (introdução). In: _____. <i>Questões de Raça</i>. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 1995.</p>
<p>CUNHA, Manuela Carneiro. <i>Negros estrangeiros</i>. São Paulo, Brasiliense, 1984.</p>
<p>DANTAS, Iracema; FELISBERTO, Fernanda. <i>As parteiras: a mulher na resistência cultural</i>. Disponível em: http://www.novae.inf.br/mulherescom/parteiras.htm. Acesso em: 2 fev. 2004.</p>
<p>FREITAS, Décio. <i>Palmares, a guerra dos escravos</i>. Rio de Janeiro, Graal, 1997.</p>
<p>_____. <i>Escravos e senhores de escravos</i>. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.</p>
<p>FREITAS, Mário Martins de. <i>Reino negro de Palmares</i>. Rio de Janeiro: Bibliex, 1988.</p>
<p>MORAES, E. de. <i>A escravidão africana no Brasil</i>. Brasília: UnB, 1998.</p>
<p>DURHAM, E. <i>A caminho da cidade</i>. São Paulo: Perspectiva, 1978.</p>
<p>EISENBERG, Peter L. <i>Homens Esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil - séculos XVIII e XIX</i>. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.</p>
<p>ESCÓSSIA, Fernanda da. Educação concentra iniciativas para negros. <i>Folha de S. Paulo</i>, São Paulo, 19 jan. 2004. Caderno C3.</p>
<p>FAZOLATTO, D. <i>Juiz de Fora: imagens do passado</i>. Juiz de Fora: Fundação Cultural Alfredo Ferreira Lage, 2001.</p>

FENTRESS, Jaime; WICKHAM, Chris. <i>Memória social</i> . Lisboa: Teorema, 1992.
FERNANDES, Taxis. A cor da pobreza. <i>Ciência Hoje</i> , São Paulo, n. 214. Disponível em: < www2.uol.com.br/cienciahoje/chdian214.htm >. Acesso em: 18 mar. 2004.
FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. <i>Novo Dicionário da Língua portuguesa</i> . Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
FERREIRA, J. P. <i>Enciclopédia dos municípios brasileiros</i> . Rio de Janeiro: IBGE, 1957.
FERREIRA, Olavo Leonel. <i>História do Brasil</i> . São Paulo: Ática, 1987.
FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In: PRIORE, Mary Del (Org.). <i>História das mulheres no Brasil</i> . São Paulo: UNESP, 1997.p 141-188.
FIGUEIREDO, Luciano. <i>Mulheres nas Minas Gerais</i> . São Paulo: UNESP, 2001.
FLORENTINO, Manolo. <i>Em costas negras</i> . São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
FRANÇA, Júnia Lessa et al. <i>Manual para normalização de publicações técnico-científicas</i> . 7. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2004. 242 p. (Aprender).
FREITAS, Décio. <i>Escravos e senhores de escravos</i> . Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983. 176 p.
_____. <i>Palmares, a guerra dos escravos</i> . Rio de Janeiro: Graal, 1999. 219 p.

FREITAS, Mário Martins de. <i>Reino negro de Palmares</i> . Rio de Janeiro: Bli bibliex, 1988.
FREYRE, Gilberto. <i>Casa grande e senzala</i> . Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.
FREYRE, Gilberto. <i>O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX</i> . São Paulo: Brasiliense, 1979.
FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura americana. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José (Org.). <i>Liberdade por um fio</i> . São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 26-51.
_____. Novas perspectivas abertas pela arqueologia na Serra da Barriga. In: SCHWARCZ; REIS. <i>Negras Imagens</i> . São Paulo, Edusp, 1996 p. 139-151.
GAGNEBIN, J. M. <i>Verdade e memória do passado</i> . São Paulo: EDUC, 1998. (Projeto História: Trabalho da Memória, n.17).
GEERTZ, C. <i>A interpretação das culturas</i> . Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
Geertz, Clifford. <i>Nova luz sobre a Antropologia</i> . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
GÓIS, Carlos. <i>Histórias da terra mineira</i> . Belo Horizonte: Edição do autor, 1947.
GOMES, Flávio dos Santos. <i>Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro do século XIX</i> . Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

<p>_____. <i>Experiências negras e Brasil escravista: questões e debates</i>. Palestra conferida no CONGRESSO INTERNACIONAL DE ALADAA, 10, 2000, Rio de Janeiro.</p>
<p>_____. Seguindo o mapa das Minas: plantas e quilombos mineiros setecentistas. In: VV.AA. <i>Estudos afro-asiáticos</i>, Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiático, n. 9, p. 113-142, mar. 1996.</p>
<p>_____. <i>Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX</i>. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.</p>
<p>_____; REIS, João José. <i>Liberdade por um fio</i>. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 509 p.</p>
<p>GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. <i>Assim se benze em Minas Gerais</i>. Belo Horizonte: Mazza Edições; Juiz de Fora: UFJF, 1989.</p>
<p>_____. <i>Mundo encaixado: significação da cultura popular</i>. Belo Horizonte: Mazza Edições; Juiz de Fora: UFJF, 1992.</p>
<p>GOREND, Jacob. <i>O escravismo colonial</i>. São Paulo: Ática, 1985.</p>
<p>_____. <i>A escravidão reabilitada</i>. São Paulo: Ática, 1990.</p>
<p>GOULART, José Alípio. <i>Da fuga ao suicídio</i>. São Paulo: Conquista, 1972.</p>
<p>GRAHAM, R. <i>Escravidão, reforma e imperialismo</i>. São Paulo: Perspectiva, 1979.</p>
<p>GUIMARÃES, Elione Silva; GUIMARÃES, Valéria Alves. <i>Cotidianos da escravidão em Juiz de Fora</i>. Juiz de Fora: [s. n.], 2001.</p>

<p>GUIMARÃES, Carlos Magno. Mineração, quilombos e Palmares: Minas Gerais do século XVIII. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. <i>Liberdade por um fio</i>. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 139-163.</p>
<p>_____. Os quilombos do século do ouro. <i>Revista do Departamento de História da FAFICH/UFMG: escravidão</i>, Belo Horizonte, n. 6, p. 1988a. Número especial.</p>
<p>_____. <i>Uma negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no século XVIII</i>. São Paulo: [s.n.], 1988b.</p>
<p>GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de; SIMSON, Olga R. de Moraes. A criação cultural na cultura e o exercício da resistência inteligente. In: _____. <i>Ciências Sociais Hoje</i>. São Paulo: ANPOCS, 1989. p. 217-243.</p>
<p>HALBWACHS, Maurice. <i>Les cadres sociaux de la mémoire</i>. Paris: Librairie Felix Alcan, 1935.</p>
<p>HALBWACHS, Maurice. <i>A memória coletiva</i>. São Paulo: Vértice, 1990.</p>
<p>HERCULANO, Selene; PORTO, Marcelo Firpo de Souza; FREITAS, Carlos Machado. (Org.). <i>Qualidade de vida e riscos ambientais</i>. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2000.</p>
<p>HOFBAUER, A. Raça, Cultura e identidade e o “racismo à brasileira”. In: BARBOSA, L. M. de A.; SILVA, P. B. G.; SILVÉRIO V. R.. <i>De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil</i>. São Carlos: EDUFSCAR, 2003.</p>
<p>JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. <i>A oralidade dos velhos na polifonia urbana</i>. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2003.</p>
<p>KEULLER, Adriana T. A. Martins. <i>História & memória: trajetória e perspectiva no final do século</i>. Disponível em: www.anpuhes.hpg.ig.com.br/ensaio1.htm. Acesso em: 28 out. 2003.</p>

<p>KLEIN, Herbert S. As origens africanas dos escravos brasileiros. In: PENA, Sérgio Danilo J. (Org.). <i>Hommo brasillis</i>. Ribeirão Preto: Funpec, 2002.</p>
<p>LARA, Silvia Hunold. Do singular ao plural: Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. <i>Liberdade por um fio</i>. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.81-109.</p>
<p>LE GOFF, J. <i>História e Memória</i>. Campinas: UNICAMP, 1982.</p>
<p>LIBBY, Douglas Cole; PAIVA, Eduardo França. <i>A escravidão no Brasil</i>. São Paulo: Moderna, 2000.</p>
<p>LIBBY, Douglas Cole; PAIVA, Eduardo França. <i>A escravidão no Brasil</i>. São Paulo: Moderna, 2000.</p>
<p>LIMA, Lana Lage da Gama. <i>Rebeldia negra e abolicionismo</i>. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.</p>
<p>LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: SIMPÓSIO "NATUREZA E SOCIEDADE: DESAFIOS EPISTEMOLÓGICOS E METODOLÓGICOS PARA A ANTROPOLOGIA", 23, da REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2002. Gramado, 2002.</p>
<p>LUCENA, Célia Regina P. de Toledo. <i>Refazendo trajetórias: memórias de migrantes mineiros em São Paulo (Jardim Barbacena, 1960-1995)</i>. São Paulo: PUC, 1997.</p>
<p>LUNNA, Francisco Vidal. <i>Minas Gerais: escravos e senhores</i>. São Paulo: USP, 1981.</p>
<p>LUNNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci Del Nero da. <i>Minas Colonial: economia & sociedade</i>. São Paulo: Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas, 1973.</p>

LUNNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci Del Nero da. <i>Minas Colonial: economia & sociedade</i> . São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1982. 85 p.
MACHADO FILHO, Aires da Mata. <i>O negro e o garimpo em Minas Gerais</i> . Rio de Janeiro [s.n.], 1943.
AESTRI, Mário. <i>Uma história do Brasil</i> . São Paulo: Contexto, 1997.
MAESTRI, Mário. <i>A servidão negra</i> . Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
MATTOSO, Kátia M. de Queiroz. <i>Ser escravo no Brasil</i> . São Paulo: Brasiliense, 1988.
MELLO, A. Preconceito é regra no Brasil. <i>Estado de Minas</i> , Belo Horizonte, 11 jan. 2004.
MERLO, Márcia. <i>Memória de Ilhabela. Faces ocultas, vozes no ar</i> . São Paulo: Educ/Fapesp, 2000.
MORAES, Evaristo de. <i>A escravidão africana no Brasil</i> . Brasília: UnB, 1998.
MOURA, Clóvis. <i>Rebeliões da senzala</i> . São Paulo: LECH, 1981.
MOURA, Clóvis. <i>Rebeliões da senzala</i> . Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
_____. <i>Quilombos: resistência ao escravismo</i> . São Paulo: Ática, 1993.

<p>MOURA, G. <i>A força dos tambores: a festa nos quilombos contemporâneos</i>. São Paulo: LECH, 1981.</p>
<p>MOURA, Glória. A força dos Tambores: a festa nos quilombos contemporâneos. In: SCHWARCZ, Moritz, Lilia e Reis, Letícia, Vidor de Sousa (Org.). <i>Negras Imagens</i>. São Paulo: Edusp, 1996.</p>
<p>MUNANGA Kabengele. As facetas de um racismo silenciado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ Renato Silva da. (Org.). <i>Raça e Diversidade</i>. São Paulo: Edusp, 1996.</p>
<p>MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. <i>Revista USP</i>. São Paulo, v. 28, n. 56-63, p. 58, dez./fev. 1995/1996.</p>
<p>NEVES, M. de F. R. das. <i>Escravidão no Brasil</i>. São Paulo: Contexto, 1996.</p>
<p>NDORICIMPA, Leônidas; GUILLET, Claude. <i>L'arbre – mémoire. Traditions orales du Burundi</i>. Paris: Éditions Karthala, 1984.</p>
<p>NEVES, Maria de Fátima Rodrigues das. <i>Escravidão no Brasil</i>. São Paulo: Contexto, 1995.</p>
<p>O'DWYER, Eliane Cantarino. Remanescentes de quilombos na fronteira amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). <i>Terra de quilombo</i>. Rio de Janeiro: ABA, 1995.</p>
<p>_____. Quilombos ABA-FORD - Projeto Quilombos: laudos antropológicos, consolidação de fontes de consulta e canais permanentes de comunicação. <i>Boletim da ABA</i>, Rio de Janeiro, n. 30, 2 sem. 1998.</p>
<p>_____. (Org.). <i>Terra de quilombo</i>. Rio de Janeiro: ABA, 1995.</p>
<p>OILIAM, José. <i>O negro na economia mineira</i>. Belo Horizonte: 1993. [mimeografado].</p>

<p>OLIVEIRA, Flávia; FRAZÃO, Heliana. Segregação de fato no Rio. <i>O Globo</i>, Rio de Janeiro, 20 nov. 2003. Caderno Especial 2.</p>
<p>OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. Famílias solidárias e desafios urbanos: os negros em Juiz de Fora. In: BORGES, Célia Maia. <i>Solidariedades e conflitos: histórias de vida e trajetórias de grupos em Juiz de Fora</i>. Juiz de Fora: UFJF, 2000. p. 53-87</p>
<p>OLIVEIRA, O. de. (Org.). <i>Relações raciais e educação</i>. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.</p>
<p>OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. <i>O trabalho do antropólogo</i>. São Paulo: Unesp, 1998.</p>
<p>OSÓRIO, Carla; BRAVIN, Adriana; SANTANNA, Leonor de Araújo. <i>Negros do Espírito Santo</i>. São Paulo: Escrituras, 1999.</p>
<p>PAIVA, E. F. <i>Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais – 1716-1789</i>. Belo Horizonte: UFMG, 2001.</p>
<p>PAIVA, E. F. <i>Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos</i>. São Paulo: AnnaBlume, 2000.</p>
<p>PAIXÃO, M. J. P. <i>Desenvolvimento humano e relações raciais</i>. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.</p>
<p>PENA, Sérgio Danilo J. (Org.). <i>Hommo brasílis</i>. Ribeirão Preto: Funpec, 2002.</p>
<p>PINSKY, Jaime. <i>A escravidão no Brasil</i>. São Paulo: Global, 1985.</p>
<p>PINSKY, Jaime. <i>A escravidão no Brasil</i>. São Paulo: Contexto, 2000.</p>

PINTO, J. P. <i>Os muitos tempos da memória</i> . São Paulo: EDUC, 1998. (Projeto História: Trabalho da Memória, n.17).
POEL, Francisco van der. <i>O rosário dos homens pretos</i> . Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.
POLLAK, Michael. Memória e identidade social. <i>Estudos históricos</i> , Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.
POMBO, Rocha. <i>História do Brasil</i> . São Paulo: Melhoramento, 1967.
PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. <i>Revista USP</i> , n. 46, p. 52-65, 2000.
PRIGOGINE, I. <i>O nascimento do tempo</i> . Rio de Janeiro: Edições 70 (Brasil), 1988.
PRIORE, Mary Del (Org.). <i>História das mulheres no Brasil</i> . São Paulo: UNESP, 1997.
_____. Mulheres de vida nada fácil. <i>Jornal do Brasil</i> , Rio de Janeiro, [s.d.]. Disponível em: < http://jbonline.terra.com.br/destaques/500anos/idzma3.html >. Acesso em 23 jun. 2003.
_____. Está na hora de mudar esta tradição. <i>Estado de S. Paulo</i> , São Paulo, 12 jul. 1997. Disponível em: < www.estado.estadao.com.br/jornal/suplem/fem/97/07/12/fe02.html >. Acesso em: 26 jun. 2003.
PRUDENTE, Celso Luiz. A renda mínima e o negro. <i>Folha de S.Paulo</i> , São Paulo, 18 nov. 2000.
QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. <i>Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva</i> . São Paulo: CERV, FFCL, 1983.

QUEIROZ, Renato, S. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: FFLCH – USP, 1983.

RAMOS, Artur. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1943.

_____. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Brasiliana, 1979.

RAMOS, Donald. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. *Liberdade por um fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 164-192

RATTS, Alecsandro J. P. Conceição dos Caetano: Memória Coletiva e Território Negro. *Palmares em Revista* - Fundação Cultural Palmares, Brasília, n. 1, 1996.

REIS, Diana Maria. *Fuga de escravos e formação de mercado de trabalho livre na Província Mineira (1850/1888)*. Separata de: *RBEP*, Belo Horizonte, n. 73, p. 206-207, 1991.

REIS, Diana Maria. *Fuga de escravos e formação de mercado de trabalho livre na Província Mineira (1850/1888)*. Separata de: *RBEP*. Belo Horizonte: [s.n.], n. 73, 1991. p. 206-207.

REIS, J. J. Uma história da liberdade. In: GOMES, F. dos S.; REIS, J. J. *Liberdade por um fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, J. J.; SILVA, E. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José. Uma história da liberdade. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. *Liberdade por um fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

<p>REIS, L. M. Colonizadores, africanos e escravidão: representações e identidade nas Minas Gerais do Século do Ouro. In: PAIVA, E. F.; CONSENTINO, F. C. <i>1500/2000: Trajetórias</i>. Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva, 1999.</p>
<p>REIS, Letícia Vidor de Sousa. Negro em “terra de branco”: a reinvenção da identidade. In: SCHWARCZ, L.; REIS, L. <i>Negras Imagens</i>. São Paulo: EDUSP, 1996, p.31-53.</p>
<p>REUTERS. Negros e pardos ganham 50% do salário de um branco. <i>Portal Terra</i>, São Paulo, 12 jun. 2003. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/Brasil/interna/0,5580,OI112673-EI306,00.html>. Acesso em: 12 jun. 2003.</p>
<p>RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. <i>O jongo</i>. Rio de Janeiro: Funarte, 1984. (Caderno de Folclore, n. 34).</p>
<p>RIFIOTIS, T. <i>Aldeia de jovens: a passagem do mundo do parentesco ao universo da política em sociedades banto-falantes</i>. 1994. Tese (Doutorado) – USP, São Paulo.</p>
<p>RIGOTTI, J. I. R.; VASCONCELLOS, I. R. P. As migrações na região metropolitana de Belo Horizonte no limiar do século XXI. In: <i>População, espaço e gestão na metrópole: novas configurações</i>. Belo Horizonte: PUCMINAS, 2003.</p>
<p>ROMEIRO, Adriana. Festa religiosa. In: ROMEIRO, Adriana e BOTELHO, Ângela Vianna. (Org.) <i>Dicionário Histórico das Minas Gerais: Período Colonial</i>. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.</p>
<p>ROSA, Maria Cristina (Org.). <i>Festa, lazer e cultura</i>. Campinas: Papyrus, 2002.</p>
<p>_____. Festas na cultura. In: ROSA, Maria Cristina (Org.). <i>Festa, lazer e cultura</i>. Campinas: Papyrus, 2002.</p>
<p>SALANI, Fabíola. Mulher e negro ganham salários menores. <i>Folha de S. Paulo</i>, São Paulo, 28 abr. 2001. Caderno B7.</p>

SAMARA, E. de M. <i>Família, mulheres e povoamento: São Paulo: Século XVII</i> . Bauru: EDUSC, 2003.
SANTOS, M. S. dos. <i>Memória coletiva e teoria social</i> . São Paulo: Annablume, 2003.
SANTOS, Ronaldo Marcos dos. <i>Resistência e superação do escravismo na Província de São Paulo</i> . São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica, 1980.
SCARANO, Julieta. <i>Cotidiano e Solidariedade: vida diária da gente de cor nas Minas Gerais - século XVIII</i> . São Paulo: Brasiliense, 1994.
SCHMITT, A.; TURATTI, M. C.; e CARVALHO, M. C.P. de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. <i>Ambiente & Sociedade</i> , São Paulo, Ano V, n.10, 1 sem. 2002.
SCHWARCZ, Lilia M.; REIS, Letícia V. de (Org.). <i>Negras Imagens</i> . São Paulo: Edusp, 1996.
SCHWARCZ, Lilia M. <i>Retratos em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no século XIX</i> . São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
_____. Ser peça, ser coisa: definições e especificidades da escravidão no Brasil. In: SCHWARCZ, Lilia M.; REIS, Letícia V. de S. (org.). <i>Negras Imagens</i> . São Paulo: Edusp, 1996. p. 11-29.
SCHWARCZ, Lilia Moritz. As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX. O contexto brasileiro. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e QUEIROZ, Renato Silva da (Org.) <i>Raça e Diversidade</i> . São Paulo: Edusp, 1996.
_____. <i>As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos</i> . São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
SEADE/DIEESE. <i>A desigualdade racial no mercado de trabalho</i> . São Paulo. Disponível em: < http://www.brasil.indymedia.org/pt/blue/2002/11/42122.shtml >. Acesso em: 19 nov. 2003.

SEMINÁRIO DE ESTUDOS MINEIROS, 2. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1956.
SILVA MARTINS. Desigualdades. <i>Mundo Negro</i> . Disponível em: < www.mundonegro.com.br/noticias/?notialD=213 >. Acesso em: 18 mar. 2004.
SILVA, M. A. de M. Se eu pudesse, eu quebraria todas as máquinas. <i>IDÉIAS</i> , Ano 9, n. 2. Campinas: UNICAMP, 2003b.
SILVA, M. A. de M. O avesso do trabalho. <i>IDÉIAS</i> , ano 10, n. 1 Campinas: UNICAMP, 2003b.
SILVA, M. A. de M. A terra no imaginário dos migrantes temporários. <i>História Oral - Revista da Associação Brasileira de História Oral</i> , Araraquara, n. 4, p. 103-120, jun. 2001.
_____. A cultura na esteira do tempo. <i>Fundação SEADE: São Paulo em Perspectiva</i> , São Paulo, p. 102-112, jan. 2002.
SILVA, M. A. de M. Memória de caminhantes em busca da terra. In: BERGAMASCO, Sônia Maria Pessoa; AUBRÉE, M.; FERRANTE, V. L. S. B. (Org.). <i>Dinâmicas familiar, produtiva e cultural nos assentamentos rurais de São Paulo</i> . Campinas: FEAGRI/UNICAMP, 2003a.
SILVA, M. A. M.; MENEZES, M. A. de. Migrantes temporários: fim dos narradores? <i>Revista do Núcleo de Estudos em História Oral</i> , São Paulo, n.1, p.11-32, nov. 1999.
SILVA, Maria Beatriz Nizza da. A luta pela alforria. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org). <i>Brasil: colonização e escravidão</i> . Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 297-307.
SILVA, Maria Beatriz Nizza da. A luta pela alforria. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

<p>SILVA, Vera Alice Cardoso e. Da bateia à enxada: aspectos do sistema servil e da economia mineira em perspectiva, 1800-1870. <i>Revista do Departamento de História da UFMG</i>, Belo Horizonte, n. 6, p. 49, jul., 1988.</p>
<p>SISS, Ahyas. <i>Afro-brasileiros, cotas e ação afirmativa: razões históricas</i>. Rio de Janeiro, Niterói: PENESB-UFF, 2003.</p>
<p>SITTON, Thad; MEHAFFY George L.; JR O. L. Davis. <i>Historia oral: una guía para profesores (y otras personas)</i>. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.</p>
<p>SLIM, Hugo; THOMPSON, Paul. <i>Listening for change. Oral testimony and development</i>. London : Panos, 1993.</p>
<p>SOUZA, Laura de Mello e. <i>Desclassificados do ouro</i>. Rio de Janeiro: Graal, 1990.</p>
<p>_____. Violência e práticas culturais no cotidiano de uma expedição contra quilombolas: Minas Gerais, 1769. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. <i>Liberdade por um fio</i>. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 193-212.</p>
<p>_____. Coartação – problemática e episódios referentes a Minas Gerais no século XVII. In: SILVA, Maria Beatriz da. <i>Brasil: Colonização e Escravidão</i>. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000 p. 275-291.</p>
<p>SOUTO MAIOR. <i>A história do Brasil</i>. São Paulo: Nacional, 1977.</p>
<p>SWARTENBROECKX, Pierre. <i>Dictionnaire kikongo et kituba – Français</i>. Bandundu: CEEBA, 1973.</p>
<p>TAUNAY, Alfredo d'Escragolle. <i>Viagens na Capitania das Minas Gerais (1811 - 1821)</i>. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1945.</p>

TEIXEIRA, M. De P. <i>Negros na universidade: Identidade e trajetórias de ascensão social no Rio de Janeiro</i> . Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
TEODORO, M.L. Identidade, Cultura e Educação. <i>Raça Negra e Educação, Cadernos de Pesquisa</i> , São Paulo, n. 63, p. 38-40, 1987.
THOMPSON, J. B. <i>Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa</i> . Petrópolis: Vozes, 1995.
THOMPSON, Paul. <i>A voz do passado: história oral</i> . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
THOMSON, Alistair. <i>Recompondo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. Ética e história oral</i> . São Paulo: PUC, abr. 1997. (Projeto História, n. 15).
TINHORÃO, J. R. <i>As festas no Brasil Colonial</i> . São Paulo: Editora 34, [ca 1970].
TOLEDO, J. R. de. Desemprego triplica: emprego bom cai 35%. <i>Folha de S. Paulo</i> , São Paulo, 24 mar. 2002. Caderno especial 2.
VANSINA, Jan. <i>De la tradition orale: essai de méthode historique</i> . Tervuren: Musée Royale de l'Afrique Centrale, 1961.
VELHO, G. <i>Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas</i> . Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
VELTEN, Maria Janete. <i>Braços negros de Queluz: senhores e escravos nas cartas de alforria do século XIX</i> . 1998. Monografia (Especialização em História de Minas) - FUNREI – Fundação de Ensino Superior de São João del-Rei, São João del-Rei.
VENÂNCIO, Renato Pinto. Cativos do Reino: A Importação de Escravos de Portugal para Minas Gerais Colonial. In : SILVA, Maria Beatriz da (Org.). <i>Brasil -</i>

<p><i>Colonização e Escravidão</i>. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 211-220.</p>
<p>VÉRAN, JEAN – FRANCOIS. <i>L 'esclavage en héritage (Brésil) - Le droit à l a terre des descendants de marrons</i>. Paris: Karthala, 2003.</p>
<p>VOGT, Carlos; FRY, Peter. <i>A África no Brasil Cafundó</i>. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.</p>
<p>VV.AA. <i>II séculos de história: de Quilombo a Bias Fortes: dicionário escolar com a história de Bias Fortes</i>. Bias Fortes: Prefeitura de Bias Fortes, 1998.</p>
<p>VV.AA. <i>Estudos afro-asiáticos</i>. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiático, n.29, p. 113-142, mar. 1996.</p>
<p>WEBER, Max. <i>Economia y sociedad</i>. México: Fundo de Cultura Economica, 1996.</p>
<p>WEBER, Max. <i>Economia y sociedad</i>. México: Fundo de Cultura Economica, 1996.</p>
<p>ZUMTHUR, P. <i>Tradição e esquecimento</i>. São Paulo: Hucitec, 1997.</p>