

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
JOHNISSON XAVIER SILVA

**OS CALUNZEIROS: QUILOMBOS E AS CONSTRUÇÕES DA LIBERDADE NO
SERTÃO DO SÃO FRANCISCO**

UBERLÂNDIA

2021

JOHNISSEON XAVIER SILVA

**OS CALUNZEIROS: QUILOMBOS E AS CONSTRUÇÕES DA LIBERDADE NO
SERTÃO DO SÃO FRANCISCO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História, sob a orientação da Profa. Dra. Mônica Chaves Abdala.

UBERLÂNDIA

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

S586c Silva, Johnisson Xavier, 1986-
2021 Os calunzeiros [recurso eletrônico] : quilombos e as construções da liberdade no sertão do São Francisco / Johnisson Xavier Silva. - 2021.

Orientadora: Mônica Chaves Abdala.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em História.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2021.5507>
Inclui bibliografia.
Inclui ilustrações.

1. História. I. Abdala, Mônica Chaves, 1958-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDU:930

Glória Aparecida
Bibliotecária - CRB-
6/2047


UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1H, Sala 1H50 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: (34) 3239-4395 - www.ppghis.inhis.ufu.br - ppghis@inhis.ufu.br


ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	História				
Defesa de:	TESE DE DOUTORADO, Ata 4, PPGHI				
Data:	Cinco de março de dois mil e vinte e um	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	18:30
Matrícula do Discente:	11613HIS006				
Nome do Discente:	Johnisson Xavier Silva				
Título do Trabalho:	Os Calunzeiros: quilombos e as construções da liberdade no sertão do São Francisco.				
Área de concentração:	História Social				
Linha de pesquisa:	História e Cultura				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Comida, cultura e sociabilidade				

Reuniu-se de forma remota através da plataforma Mconf RNP a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em História, assim composta: Professores Doutores: Florivaldo Paulo Ribeiro Junior (UFU), Luiz Carlos do Carmo (UFG), Jeremias Brasileiro da Silva (UFV/CRP), Patricia Maria da Silva Merlo (UFES), Mônica Chaves Abdala orientadora do candidato.

Iniciando os trabalhos a presidente da mesa, Dra. Mônica Chaves Abdala, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Florisvaldo Paulo Ribeiro Junior, Professor(a) do Magistério Superior**, em 05/03/2021, às 18:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jeremias Brasileiro da Silva, Usuário Externo**, em 05/03/2021, às 18:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **PATRÍCIA MARIA DA SILVA MERLO, Usuário Externo**, em 05/03/2021, às 18:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mônica Chaves Abdala, Usuário Externo**, em 05/03/2021, às 18:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Carlos do Carmo, Usuário Externo**, em 05/03/2021, às 18:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2616919** e o código CRC **246F6DD3**.

JOHNISSEON XAVIER SILVA

**OS CALUNZEIROS: QUILOMBOS E AS CONSTRUÇÕES DA LIBERDADE NO
SERTÃO DO SÃO FRANCISCO**

Banca examinadora

Profa. Dra. Mônica Chaves Abdala (Orientadora)

Universidade Federal de Uberlândia – UFU.

Prof. Dra. Patricia Maria da Silva Merlo

Universidade Federal do Espírito Santo – UFES. (avaliadora)

Prof. Dr. Florisvaldo Paulo Ribeiro Junior

Universidade Federal de Uberlândia – UFU. (avaliador)

Prof. Dr. Luiz Carlos do Carmo

Universidade Federal de Goiás – Catalão – UFC. (avaliador)

Prof. Dr. Jeremias Brasileiro

Universidade Federal de Lavras – UFLA. (avaliador)

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi construído do mesmo modo como se fabrica farinha nos quilombos, com festa e mutirões, não seria possível realizá-lo sem as várias contribuições e diálogos travados ao longo de sua confecção. Eu agradeço as comunidades remanescentes de quilombo e aos quilombolas que gentilmente me permitiram acessar e compartilhar suas histórias, memórias, cotidiano, afetos, esperanças e lutas. Conhecer Maria José, Neuza Nery, Maria das Dores, Veríssimo Joaquim não foi importante apenas para o desenvolvimento da pesquisa, mas também para minha formação, enquanto homem negro.

Agradeço a minha orientadora, Mônica Chaves Abdala, que esteve presente e persistiu orientando e aconselhando quando o trabalho se mostrou árduo e cheio de entraves. Agradeço a coorientação do professor Florisvaldo Paulo Ribeiro Junior que tem acompanhado minha trajetória acadêmica desde o mestrado e dado contribuições fundamentais para meu desenvolvimento enquanto pesquisador.

Agradeço a banca que de prontidão aceitou o convite, são pesquisadores e pesquisadoras que tem contribuições fundamentais para temática e que muito podem contribuir com este trabalho.

Agradeço ainda ao Programa de Pós-graduação em história – PPGH/ UFU e ao quadro de docentes que contribuíram com suas discussões teóricas e experiências de vida, o diálogo com vocês foram significativos para repensar a pesquisa.

Agradeço, por fim, aos meus familiares, por todo amparo e afeto ao longo da trajetória acadêmica e em todos os momentos da minha vida.

*“Imploro-te Exu
plantares na minha boca
o teu axé verbal
restituindo-me a língua
que era minha
e me roubaram...”*
(Abdias Nascimento, 1981)

RESUMO

Tenho como objetivo, nesta tese, analisar a formação, as formas de ocupação e permanência, as dinâmicas sociais, o trabalho, a religiosidade, as práticas culturais e as significações dos territórios quilombolas no Norte de Minas Gerais, no Sertão do São Francisco, nas últimas décadas do século XIX e no século XX. Tenho como intuito preencher lacunas e silêncios históricos sobre a vida e a trajetória das comunidades negras da região. Adoto como pressuposto a concepção de que os territórios negros no Norte de Minas constituíram-se através de grupos migratórios vindos, principalmente, da Bahia (em fugas da escravidão, como também por meio de outros processos migratórios), visto que encontraram nas vias fluviais e nas brenhas do sertão caminhos para construção da liberdade. A janela pela qual espreito e narro a história dos quilombados no Norte de Minas é a cidade de Januária, mais precisamente o quilombo dos Calunzeiros, situado no distrito de Riacho da Cruz. Opto por esse recorte geográfico devido à centralidade que a cidade exerceu até a primeira metade do século XX na região, sendo rota obrigatória do comércio de escravizados. Em torno da cidade desenvolveu-se uma gama de territórios negros, distribuídos pelos distritos e cidades vizinhas. A pesquisa lança mão do que Flávio Gomes (1996) intitulou “campo negro”, como também dos jogos de escalas e das propostas metodológicas da micro-história para dar conta dos objetivos estabelecidos. Assim, ao tratar dos Calunzeiros, narrativas históricas, também dos Negros no Sertão do São Francisco, são construídas. Para tanto, faço uso dos relatos dos viajantes, da oralidade, dos documentos paroquiais, das cartas, dos relatórios, dos memoriais e dos registros fonográficos.

PALAVRAS-CHAVE: Calunzeiros. Norte de Minas. Sertão do São Francisco. Quilombos.

ABSTRACT

My objective, in this thesis, is to analyze the formation, forms of occupation and permanence, social dynamics, work, religiosity, cultural practices and the meanings of the quilombola's territories in the North of Minas Gerais, in the Sertão do São Francisco, in the last decades of the 19th century and in the 20th century. I aim to fill the gaps and the historical silences about the life and trajectory of the black communities of the region. I adopt, as a presupposition, the conception that the black people territories in the North of Minas Gerais constituted through migratory groups coming mainly from Bahia (scaping from slavery, as well as through other migratory processes) since they found, in the waterways and through the thick woods of the land, paths to build freedom. The window through which I choose to view and cover the history of the quilombo residents in the North of Minas is the city of Januária, more precisely the quilombo of the Calunzeiros, located in the district of Riacho da Cruz. I opted for this geographical section due to the centrality that the city exercised until the first half of the twentieth century in the region, being a mandatory route of the slave trade. A range of black people's territories developed around the city, distributed by neighboring districts and towns. The research makes use of what Flávio Gomes (1996) called "black field", as well as the game of scales and methodological proposals of microhistory to account for the established objectives. Thus, when dealing with the Calunzeiros, historical narratives, also of the Black People in the Sertão do São Francisco, are built. To this end, I use the speech of travelers, their orality, parish registers and documents, letters, reports, memorials, and phonographic records.

KEYWORDS: Calunzeiro. North of Minas Gerais. Sertão do São Francisco. Quilombos.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Mapa das comunidades às margens do Rio São Francisco.....	57
Figura 2 - Lavadeira em Januária	59
Figura 3 - Lavadeiras em Januária.....	60
Figura 4 - Mapa das comunidades em torno dos Calunzeiros.....	92
Figura 5 - Mapa da República Federativa do Brasil.....	102
Figura 6 - Batuque dos Calunzeiros	171
Figura 7 - Batuque dos Calunzeiros	172

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	23
CAPÍTULO 1 - TERRA DE PRETOS: quilombos no Sertão do São Francisco	35
1.1 Uma breve introdução.....	35
1.2 História e silêncio: os Mocambos em Minas Gerais.....	40
1.3 Os negros no Sertão do São Francisco.....	48
1.4 A travessia dos sertões	64
1.5 Remanescentes	69
1.6 Titulação, afirmação da identidade e reivindicação dos direitos	79
CAPÍTULO 2 - UMA SEMENTINHA QUE VEIO DA BAHIA: território, trabalho e dinâmica social no campo negro	91
2.1 Diásporas, caminhos pelo sertão e formação do campo negro	99
2.2 O campo negro às margens do Rio São Francisco e no interior das Gerais	103
2.3 Trabalho e território no campo negro	112
2.4 Quilombo, trabalho, dinâmica social & território no campo negro	127
CAPÍTULO 3 - O POVO DE DONA CALU: família, identidade, religiosidade e territorialidade	91
3.1 Família e território	138
3.2 O tempo da colheita	143
3.3 Fé, folia e festa negra.....	154
3.4 “Eu já sambava no ventre de minha mãe”: batuque no quilombo dos Calunzeiros	167
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	177
REFERÊNCIAS	181
APÊNDICE	193
ANEXOS	195

INTRODUÇÃO

Em outubro de 2014, encerrando as atividades do curso de formação continuada intitulado “Ensino e história da cultura afro-brasileira e africana”, criado pela Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES) por meio do programa UNIAFRO e ministrado por mim aos professores de rede pública, tive, pela primeira vez, contato com parte da família Calunzeiro. Uma parcela dos cursistas eram professores das escolas quilombolas do município de Januária-MG e, no encerramento das atividades do curso, convidaram os Calunzeiros para apresentarem os sambas que integravam a prática nomeada Reis dos Calunzeiros e eram dançados costumeiramente nas festividades da comunidade remanescente de quilombo.

O grupo se reuniu em roda, em frente ao palco, com dois tambores e acordeom. As palmas e os pés marcavam o ritmo das músicas, um integrante puxava os versos e o restante da roda repetia as palavras em coro. Em meio à apresentação, saltou no meio da roda Dona Maria José, uma senhora que à época possuía setenta e seis anos e que dançava magistralmente; ao mesmo tempo que sambava, parecia expurgar algo, passando a mão pelo corpo inteiro, da cabeça aos pés. Dona Maria José puxou outra pessoa ao centro da roda e assim ocorreu, sucessivamente, com vários integrantes do grupo, enquanto a música seguia ritmada ao som dos tambores e preenchia todo o ambiente.

Quase tudo que havíamos discutido em quatro meses de curso sobre corporeidade, ancestralidade, cultura e resistência estava ali expresso e tomava-nos como de assalto. Mais tarde, soube que essa era uma prática cultural dos Calunzeiros e aquela apresentação tratava da dança da Formiga Jiquitaia (dança que compõe a parte festiva do reisado, realizada após a saudação dos Santos Reis), que simula um ataque de formigas pelo corpo da pessoa que dança ao centro da roda. É válido esclarecer que Calunzeiros é o nome dado a uma comunidade remanescente de quilombo, situada no distrito de Riacho da Cruz, área rural de Januária¹, no Norte de Minas Gerais². A comunidade tem sua identidade vinculada à memória da matriarca

¹ Januária é um município do estado de Minas Gerais, situado na região do Médio São Francisco, que se desenvolveu a partir da formação do povoado do Brejo do Salgado. O arraial do Brejo do Salgado foi emancipado em 1860, tornando-se uma das maiores cidades do Norte de Minas, a qual possui, segundo os dados do IBGE, de 2019, 67.742 habitantes. (IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/januaria/panorama>. Acesso em: 27 ago. 2020).

² Segundo o IBGE, o Norte de Minas está entre as 12 mesorregiões de Minas Gerais e é composto por 89 municípios, distribuídos por sete microrregiões: Bocaiúva, Grão-Mogol, Janaúba, Januária, Montes Claros, Pirapora e Salinas. É uma área de transição em termos geográficos e sociais, “situa-se entre o domínio do cerrado e da caatinga. Ocorre, portanto, o predomínio do clima tropical semi-úmido, com incidência de aridez em determinados trechos. Está a meio caminho do Nordeste e do Sudeste”. (PEREIRA, Laurindo Mékie. O Estado de

Maria Carolina, ou Dona Calu, denominando-se a “gente de Dona Calu”. O quilombo dos Calunzeiros é nosso ponto de partida. Por meio dele também discutimos aspectos importantes da história das comunidades quilombolas do Norte de Minas, sobretudo de Januária. Tendo desempenhado um papel central entre as comunidades no entorno do Riacho da Cruz, sendo local de encontro, sobretudo nos tempos de festividade religiosa, como será discutido no terceiro capítulo, seu processo de formação e permanência no território é representativo e apresenta convergência com a formação de várias comunidades quilombolas do Norte de Minas, daí sua importância e escolha deste como objeto central de estudo desta pesquisa.

Relatos orais apontam que a formação dos Calunzeiros data do fim do século XIX, ainda na vigência da escravidão, surgindo por meio de fugas de escravizados da região da Bahia pelo Rio São Francisco. Quatro famílias do tronco, chamadas de Calunzeiros, constituíram a comunidade quilombola que cresceu com a chegada de novos migrantes e a conquista de novas terras a partir de compra e trabalhos prestados aos donos de fazendas. Durante as primeiras décadas do século XXI, os Calunzeiros passaram por um processo de reafirmação da identidade e reelaboração da memória, reivindicando a certificação da comunidade remanescente de quilombo, que foi alcançada em 2012. Nota-se que, em seu processo de territorialização e construção da identidade, passaram por processos que são comuns às comunidades quilombolas no Norte de Minas, como a migração e travessia dos sertões, a formação do que se costumou chamar de quilombos históricos, as lutas e táticas para conquista e permanência nos territórios, a construção da estabilidade alimentar e produtiva e a ressignificação dos pertencimentos e da história ao reivindicar a condição de remanescente nas primeiras décadas dos anos 2000. Portanto, por meio dos Calunzeiros, é possível apontar caminhos e táticas que as comunidades quilombolas do Norte de Minas estabeleceram para construção da liberdade.

Mas voltemos ao primeiro encontro, à apresentação a que me referi parágrafos acima que, automaticamente, remeteu-me aos sambas de roda do recôncavo baiano, pois, sendo nortemineiro e januarense, aquela prática cultural e religiosa não me pareceu, no momento, pertencer ao lugar em que vivia há quase três décadas. Tal prática parecia ser de outro tempo, outro espaço e não da minha região. As reflexões que surgiram após indagar os motivos pelos quais eu, como professor, pesquisador e pertencente à localidade, não reconheci uma prática cultural e religiosa que existe há mais de um século no Norte de Minas Gerais foram elementos que originaram esta pesquisa.

Minha formação familiar, escolar e acadêmica cunhou lentes distorcidas e míopes que dificultaram e nublaram as formas de perceber o Norte de Minas, embora salte aos olhos que a maioria da população é retinta e que, das margens do rio até a beira da Bahia, há uma quantidade substancial de comunidades formadas por populações negras³. A invenção do ser negro no Sertão do São Francisco, caracterizando-o como marginal, pescador inculto e periférico, introjetada em mim, havia nublado minha percepção e causado a sensação de estranhamento e surpresa ao me deparar com os Calunzeiros e sua dança.

Na pesquisa realizada no mestrado, ao estudar as práticas culturais e religiosas do januareense, a necessidade de mudar o prisma de trabalho e buscar analisar a religiosidade não apenas como “popular”, mas como “religiosidade popular negra”, já estava latente. Essa virada “afrocêntrica” na discussão acerca das identidades políticas no Norte de Minas se cristalizou a partir das experiências mencionadas nos parágrafos anteriores e, tal como o historiador Robert Wayne Slenes (2011), no livro “Na senzala uma flor”, percebi que este trabalho teria lacunas inconcebíveis se não buscasse e entendesse os sentidos da história e das identidades no sertão, que foram construídas nas diásporas e nas migrações e têm vínculos com o outro lado do Atlântico. A corporeidade, as letras, os gestos, as falas e os sons apresentados por aquele grupo estavam carregados de história e comunicavam a experiência dos povos quilombolas.

Como docente, incentivava os cursistas a buscarem perspectivas de ensino e olhares menos eurocêntricos, a estarem atentos às práticas culturais afro-brasileiras existentes na região, fugindo dos folclorismos e exotismos. Mas, naquele momento, pareceu-me que eu não tinha adotado como prática o que havia apreendido com as leituras e teorias acerca da temática. Logo, a percepção da minha cegueira e a naturalização da inexistência das comunidades negras na região me levaram a fazer perguntas fundamentais para esta pesquisa. Como vieram dar aqui as comunidades negras? Quais caminhos percorreram? Como fincaram suas raízes no sertão? O que a história de tais comunidades e a invisibilidade delas podem dizer sobre a região?

A escrita deste texto é perpassada pela tentativa de reconciliação com um passado negligenciado e pela abertura de brechas no presente. É, também, um espaço para marcar o passado com outras vozes, outras narrativas, entendendo que a invisibilidade, os silêncios e as tentativas de apagar da história a vida dos povos e culturas negras no Norte de Minas, mais precisamente no Sertão do São Francisco, situando-os como presos e mortos no passado ou

³ O Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES), em pesquisa publicada em 2008, apontou que há 153 comunidades remanescentes de quilombo no Norte de Minas, o que corresponde a 35,1% das comunidades existentes em Minas Gerais. (CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. **Comunidades quilombolas no séc. XXI: história e resistência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 46).

como apêndices das narrativas sobre os processos de conquista dos fundadores das cidades do sertão, fazem parte das maneiras como foram lidas a história e as contribuições dos povos negros no Brasil e de como foram estabelecidas as memórias acerca da ocupação do sertão.

Nessa perspectiva, como quem vislumbra algo novo em seu próprio quintal, que está há muito escondido por camadas e camadas de terra, reaprendo a história do Norte de Minas, das comunidades construídas em torno do Rio São Francisco e das Gerais adentro. A janela pela qual espreito e narro a história dos aquilombados é a cidade de Januária, mais precisamente através do quilombo dos Calunzeiros. Optei por esse recorte geográfico devido à centralidade que o município exerceu até a primeira metade do século XX na região, sendo também rota obrigatória do comércio de escravizados no século XIX. A importância de Januária é tão expressiva que, em projeto de nova divisão do Império, de autoria do deputado Cruz Machado, em 1873, as regiões do Norte e Noroeste de Minas foram denominadas de “Província de Januária” (Anexo I).

Em torno da cidade, através de suas vias fluviais que ligavam Nordeste e Sudeste, ondas migratórias de negros estabeleceram-se nas beiras do São Francisco, desenvolvendo o que Flávio Gomes (1996) intitulou de “campo negro”, em uma gama de territórios negros ao longo dos distritos e cidades vizinhas. Desse modo, utilizando de jogos de escalas, ao tratar de Januária e do quilombo do Calunzeiros, falo também dos negros no Sertão do São Francisco.

Assim como Abdias Nascimento (2016), na epígrafe do livro “O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado”, começo este texto com um alerta ao leitor: “Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo [...], quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada”⁴. Construir narrativas históricas sobre os negros no Sertão do São Francisco é também parte da construção da minha negritude, da minha identidade étnico-racial. Esta pesquisa, do mesmo modo que o Rio São Francisco ora se enfileira, se espreme entre as margens, olha com acuidade; ora se avoluma, sinuoso, abrindo espaços; ora presta atenção aos gestos, aos cantos, às religiosidades, aos silêncios; ora busca em espaços geográficos e temporais maiores entender conjunturas e processos históricos. Atento para os traços físicos, ao cabelo, à fala dos homens e mulheres ribeirinhos e sertanejos, vejo-me e observo-me por meio dessas análises ao mesmo tempo em que busco analisar como esses sujeitos construíram suas casas e enraizaram famílias. Numa relação entre presente-passado, passado-presente, as invisibilidades históricas são desveladas e as relações com as ancestralidades reconstruídas.

⁴ NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016. p. 47.

Desse modo, esta pesquisa tem como objetivo construir narrativas históricas possíveis acerca das comunidades quilombolas no Norte de Minas nas duas últimas décadas do século XIX e no século XX, procurando entender os processos históricos de ocupação da região por essas comunidades e sua importância na constituição da região, analisando as táticas que usaram para permanecer no território. Analiso, ainda, as representações, as transformações e os sentidos das práticas culturais e religiosas, as significações do território, as construções e reinvenções das identidades das comunidades quilombolas, a fim de apreender as relações entre as referidas práticas culturais e a história, o trabalho e a vida nos territórios negros.

Trago como pressuposto a concepção de que os territórios negros no Norte de Minas constituíram-se por intermédio de grupos migratórios (em fugas da escravidão, como também por meio de outros processos migratórios), que encontraram nas vias fluviais e nas brenhas do sertão caminhos para a construção da liberdade, uma vez que as cidades do Norte de Minas formaram-se por meio de grupos sociais que, seguindo o curso das estradas fluviais, alojaram-se em torno da região do Médio São Francisco. Nesse âmbito, o intenso tráfego e a migração de um número expressivo de negros, vindos principalmente da Bahia, exerceram uma significativa contribuição na formação social e cultural das comunidades ribeirinhas.

Sendo assim, o Sertão do São Francisco se tornou um espaço propício para viver, plantar e exercer a liberdade, visto que o território hostil e árido oferecia melhor abrigo e proteção, tornando-se lugar profícuo para formação de quilombos ribeirinhos. Nos séculos XVIII e XIX, com a decadência da sociedade mineradora, os braços da colonização e, mais tarde, do Império, procuraram se estender aos sertões mineiros, criando a noção de que esse era um espaço rico em recursos naturais, mas habitado por gente indócil. Era, pois, necessário domesticar (perseguir e exterminar) seus habitantes, principalmente os aquilombados. Diante das tentativas de domesticação dos povos quilombolas, procuro entender quais os caminhos de construção da liberdade, analisar as relações com o território e com as dinâmicas de poder, estudando os vínculos existentes entre a construção da liberdade e a manutenção do território.

Pensar comunidades quilombolas, identidades, territórios, práticas culturais e religiosidades exige uma gama variada de abordagens e diálogos da história com outras ciências humanas. Diante de tal desafio, apresento os principais autores e abordagens com os quais dialogo ao longo desta tese. Discuto com e por meio das obras de Flávio Gomes (1996)⁵ e João

⁵ GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos do Rio de Janeiro do Século XIX. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

José Reis e Eduardo Silva (1989)⁶ as maneiras como se constituíram os territórios negros, as formas como, apesar das distâncias e dificuldades da região, as comunidades quilombolas estabeleceram relações, ora negociando, ora entrando em conflito, mas criando um campo negro, uma intrincada rede social, com faces múltiplas, envolvendo práticas econômicas e movimentos sociais diversificados⁷, que permitiu criar autonomia e instituir comunidades duradouras.

A partir da obra do antropólogo José Maurício Andion Arruti (2006)⁸, e de historiadoras como Martha Abreu e Hebe Mattos (2011)⁹ analiso as ressignificações do conceito de quilombo, os impactos e as lutas políticas e identitárias das comunidades remanescentes de quilombo após a Constituição Federal de 1988, as ressemantizações operadas pelas comunidades quilombolas em respostas às mudanças na legislação e a busca, conquista de direitos até então negligenciadas pelo Estado brasileiro. Estudo como, na luta por autonomia e pela legitimidade de ser e habitar um território, criaram-se coletivamente epistemologias e saberes, outros modos de viver e comunicar na procura incessante pela liberdade.

As apropriações das metodologias da antropologia e da etnografia foram fundamentais, sobretudo, por tratar de um campo de investigação em que existe pouca documentação organizada. Para ter acesso às fontes, às memórias, às fotografias e às intimidades da vida dos quilombados, foi necessário estabelecer relações mais próximas com as comunidades que estudo nesta tese. Nesse sentido, seguimos propostas como a do antropólogo João Pacheco de Oliveira (2018), o qual nos alerta que, para invadir, acessar os registros, as memórias (muitas delas dolorosas), os afetos e as experiências dos quilombolas, deve-se ter em mente que: “qualquer forma de registro deverá ser objeto de uma negociação direta [...] precedida de uma ‘consulta informada’ que lhes apresente minuciosamente as implicações que podem estar em jogo”¹⁰.

⁶ REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociações e Conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁷ GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos do Rio de Janeiro do Século XIX. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1996. p. 36.

⁸ ARRUTI, José Maurício Andion. **Mocambo**: história e antropologia do processo de formação quilombola. Bauru/São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2006. Ver também: ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, n. 3/2, p. 07-38, out. 1997.

⁹ ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Remanescentes das Comunidades dos Quilombos: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. **Anais... XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, São Paulo, jul. 2011.; MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. (Orgs.). **Passados presentes**. Rio de Janeiro: Laboratório de História Oral e Imagem, Universidade Federal Fluminense (LABHOI/UFF), 2005-2011. Coletânea de quatro DVDs.

¹⁰ OLIVEIRA, João Pacheco. Desafios contemporâneos para a antropologia no Brasil: sinais de uma nova tradição etnográfica e de uma relação distinta com os seus “outros”. **Revista Mundaú**, n. 4, 2018. p. 155.

As abordagens teóricas do antropólogo foram fundamentais também para o entendimento do processo de territorialização das comunidades quilombolas estudadas, sobretudo para entender a relação intrínseca entre a história dos aquilombados e as maneiras como apropriam-se do ambiente que ocupam¹¹.

Dessa maneira, para apreender de forma densa, conforme expõe Clifford Geertz (1989)¹², as dinâmicas cotidianas, os modos de vida, os rituais religiosos, as festividades e seus sentidos históricos, foi necessário criar relações mais íntimas que a de pesquisador/objeto e inteirar das lutas e demandas das comunidades quilombolas ribeirinhas. Contudo, esta é, ainda, uma investigação historiográfica que lança mão da micro-história e da história cultural para dar conta de seus objetivos de pesquisa. Os jogos de escalas¹³ ora adotam abordagens mais abrangentes, tratando do Norte de Minas ou do Sertão do São Francisco, ora se restringem aos espaços menores, aos territórios negros de Januária ou à comunidade dos Calunzeiros. A partir da micro-história, analiso aspectos gerais dessas regiões e territórios por meio de elementos particulares.

Tenho como ponto de partida das investigações realizadas nesta pesquisa que é no campo da cultura que estão as formas de resistência mais latentes das práticas, histórias e memórias das comunidades negras. Os dominadores não podem ter acesso total sobre os saberes e as práticas culturais dos povos negros, pois há nesses uma *expertise* que permite contornar, em determinados contextos, algumas violências. Assim, através da história cultural, do modo “como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”¹⁴, perscruto o que as danças, as músicas, as rezas e os símbolos dizem sobre as comunidades remanescentes de quilombo acerca dos Calunzeiros.

Para tanto, as propostas teóricas e metodológicas de Michel de Certeau (1995)¹⁵ são fundamentais, uma vez que a concepção que o autor tem da cultura como plural, móvel e em constante transformação, permite fugir ao folclorismo e às classificações das práticas culturais,

¹¹ OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 4 n. 1, 1998.

¹² GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. *In*: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

¹³ É possível citar como influência a metodologia utilizada pelo historiador Geovani Levi, na obra “A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII”, em que o autor utiliza como pretexto o estudo do exorcismo e da trajetória de um padre para reconstituição social e cultural de uma determinada sociedade. Ver: LEVI, Giovanni. **A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. Sobre a micro-história e os jogos de escala, ver: RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007; LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. *In*: BURKE, Peter. (Org.). **A escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo, Editora da UNESP, 1992; REVEL, Jacques. (Org.). **Jogos de escala: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

¹⁴ CHARTIER, Roger. **História cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFELL, 1993. p. 17.

¹⁵ CERTEAU, Michel. **A cultura no plural**. Campinas: Papirus, 1995.

analisando-as em suas continuidades e descontinuidades, sem restringi-las a um lugar e tempo instituído.

É também necessário ir um pouco além do proposto por Michel de Certeau (1995) e seguir outro caminho, de modo a entender os processos de significação por meio das práticas culturais a partir de uma influência africana ou do que iremos chamar nesta tese, seguindo as proposições da historiadora Martha Abreu e de Matthias Assunção (2018), de “cultura negra”¹⁶. A adoção do conceito incute estar alerta quanto ao risco da homogeneização, ou de uma adjetivação do conceito, sendo este um objeto em disputa e ainda cheio de imprecisões. Adotar o conceito tendo ciência dos seus riscos é fundamental, mas é um desafio assumido sobretudo por entender que o conceito de cultura popular não dá conta de abarcar todas as nuances das práticas culturais estudadas¹⁷. Stuart Hall (2003) já sugeriu que um bom caminho talvez fosse direcionar “a nossa atenção criativa para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra”¹⁸, mesmo sendo possível evidenciar um conjunto de práticas e experiências em comum. Dessa maneira, nesta pesquisa, alerto que:

As culturas tornam-se negras, em função das lutas sociais e das identidades políticas construídas pelos descendentes de africanos em todas as Américas depois da tragédia do tráfico, da escravidão moderna e da experiência do racismo. De fato não existem culturas negras – muito menos uma única cultura negra – definidas a priori como um conjunto de práticas com certas características comuns, consensuais e imutáveis. Portanto, a leitora e o leitor não encontrarão uma definição pronta e acabada de cultura negra¹⁹.

Definir as práticas culturais aqui estudadas como negras faz parte de um processo de politização e identificação das comunidades negras que não podemos negligenciar, ou tratar apenas como cultura ou cultura popular. Outras práticas são estudadas nesta pesquisa a partir do enegrecimento de suas percepções. A religiosidade, por exemplo, seguindo as pressuposições teóricas da historiadora Mariana de Mello e Souza (2002), é tratada nesta tese como “catolicismo negro”²⁰.

¹⁶ ABREU, Martha; ASSUNÇÃO, Matthias. Da Cultura popular à cultura negra. In: ABREU, M.; XAVIER, G.; MONTEIRO, L.; BRASIL, E. (Orgs.). **Cultura Negra, novos desafios para os historiadores**. Niterói: Eduff, 2018. v. 1.

¹⁷HALL, Stuart. Que negro é esse na cultura negra? In: SOVIK, Liv. (Org.). **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO no Brasil, 2003. p. 335-349.

¹⁸ Idem, p. 346.

¹⁹ABREU, Martha; ASSUNÇÃO, Matthias. Da Cultura popular à cultura negra. In: ABREU, M., XAVIER, G., MONTEIRO, L., BRASIL, E. **Cultura Negra, novos desafios para os historiadores**. Niterói: Eduff, 2018. v. 1. p. 11.

²⁰ MELLO E SOUZA, Marina de. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma Reflexão sobre Miscigenação Cultural. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, v. 28, p. 125-146, 2002. Disponível em: <http://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/catolicismo.pdf>. Acesso em: 28 out. 2020.

No que diz respeito à pesquisa, encontrei alguns percalços. A primeira intenção era analisar, por meio dos documentos regionais, nas paróquias, nos cartórios, na imprensa, os vestígios das populações negras e quilombolas no Norte de Minas. Entretanto, um processo de silenciamento e apagamento da história dos negros na região se fez e ainda está presente. A maioria da documentação das igrejas está dispersa, desorganizada e com acesso restrito. Com surpresa, descobri que os documentos do cartório que guardavam os registros de casamento e compra de terras na região de Riacho da Cruz e Levinópolis foram queimados. A documentação sobre as populações negras está quase completamente apagada, comprometendo os trabalhos sobre memória e história da região. Uma pesquisa com mais acuidade, mais tempo e fôlego nos arquivos regionais talvez preencha várias lacunas na história dos quilombos nortemineiros nos séculos XVII e XVIII.

Percebi, ao participar de ações, reuniões e festividades entre os quilombolas, que era necessário alargar o campo de análise, pois havia aspectos das práticas culturais, dos processos migratórios, da formação e das dinâmicas sociais dos quilombos que eram compartilhados e comuns aos Calunzeiros e a outros quilombos do Sertão do São Francisco, sendo que faziam parte de uma rede de relações, como mencionou a senhora Maria das Dores, pertencente à comunidade quilombola pescadora vazanteira de Croatá: “onde tem quilombo, tem batuque” e, “os quilombolas migram de um quilombo para outro caçando melhoria, lá dentro do meu quilombo tem gente do Rio do Peixe, do Remansinho, então assim... eles vieram fugindo da fome”²¹. Nota-se que há uma rede de solidariedade, que compartilham não só possibilidades de luta e sobrevivência, mas também tecnologias, saberes, visões de mundo e práticas culturais e religiosas. O desafio então foi descobrir os fios que traçaram essas redes.

Nesse sentido, alguns documentos foram fundamentais. Os relatórios que as comunidades elaboraram para solicitar à Fundação Cultural Palmares a certificação de remanescentes de quilombos foram importantes, pois organizaram e reelaboraram a memória coletivamente. Os quilombolas se reuniram nos locais de memórias e registraram depoimentos e relatos. Tais documentos estavam dispersos e fragmentados.

Os Calunzeiros elaboraram, além do relatório mencionado, dois documentos importantes para esta pesquisa: um vídeo gravado em VHS, que possui 32 minutos e 49 segundos, registrando relatos de integrantes e cenários da comunidade; e um memorial, manuscrito, que foi realizado com a intenção de produzir um livro de memórias. A produção desses documentos faz parte de projetos políticos de registros das memórias e têm, portanto,

²¹ SILVA, Maria das Dores Aparecida da. [62]. [out.2020] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Croatá, Januária, MG. 20 out. 2020.

intenções, desejos e disputas. Não representam um abandono da oralidade, mas sim a apropriação de outras linguagens para construir discursos sobre o passado e disputar narrativas. Analiso-os a partir de suas intenções e de suas condições de produção, bem como por meio de outros aspectos comuns nas análises de documento audiovisuais, como as expressões, as emoções²².

Outros documentos também foram importantes para a pesquisa, como cartas, certidões de casamentos, fotografias, atas de reuniões, folders e cartazes. Foi preciso levar em conta sua temporalidade e sua intencionalidade. Tais documentos são frutos de registros pessoais cedidos pelas famílias quilombolas.

Outro passo importante da pesquisa foram as conversas, as entrevistas, os registros fonográficos das festividades religiosas, dos sambas e dos batuques. Ao longo dos anos de 2016 e 2020 (de modo remoto), participei dessas atividades, inicialmente apenas como espectador, observador atento das ações e cotidiano das comunidades quilombolas de Januária, posteriormente comecei a indagar os sentidos e motivos das práticas, informar e registrar diálogos, participar e ministrar oficinas e cursos nas escolas e encontros dos quilombolas. As comunidades por onde circulei foram as que tiveram ações mais próximas e interligadas com os Calunzeiros ou aquelas em que fui chamado a participar de eventos, oficinas, cursos ou comemorações. Vale a pena ressaltar que os quilombos de Januária estão bem integrados, possuem um Conselho Municipal de Comunidades Quilombolas e possuem ações e projetos que geralmente coordenados em conjunto.

Participar do cotidiano das comunidades quilombolas me permitiu realizar pesquisas de cunho etnográfico, ter acesso a memórias, afetividades, dinâmicas sociais. As conversas e entrevistas que pude realizar com os quilombados versaram inicialmente sobre a ocupação e permanência no território, sobre família, trabalho, identidade, religiosidade, cultura, mas aos poucos outras demandas e temáticas foram surgindo. Optei por não estruturar as entrevistas e diálogos, apenas informava o motivo inicial da conversa e o que procurava saber. Desse modo, um universo de questões, temas, demandas, lutas e memórias foram se descortinando e me permitindo ter acesso a aspectos da vida dos quilombolas muito além do que foi planejado no início da pesquisa²³.

Os entrevistados foram sujeitos, de certo modo, indicados pela própria comunidade, que me informava com quem deveria conversar sobre determinado assunto. Caso eu quisesse saber

²² POLLACK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, jun. 1989.

²³ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 39, n. 3, p.272-286, mar. 1987. p. 279..

sobre o plantio de feijão ou sobre a Dança da Formiga Jiquitáia, deveria conversar com Maria José. Se a minha dúvida fosse sobre o processo de certificação e lutas políticas atuais, o diálogo deveria ser com Neuza Nery Santos e com Joaquim Veríssimo dos Santos. Não houve uma seleção prévia de entrevistados e nem foi estabelecida uma quantidade de pessoas. Adotamos apenas a estratégia de ter acesso às pessoas que são tidas como mediadores, condutores de saberes, dos modos de conduzir, tocar, rezar as folhas, das técnicas e memórias sobre os plantios, bem como as lideranças comunitárias. Mas o diálogo não se restringiu a esses sujeitos. Circular entre os quilombolas permitiu conversar com crianças que, por exemplo, estavam aprendendo sobre o batuque, como também com adultos, velhos que ensinavam os sentidos de dançar, festejar e louvar a Santos Reis.

Dessa maneira, para lidar com as fontes, vídeos, fotografias e relatórios produzidos pelos quilombolas e por mim, por serem imagens e sons que carregam gestos rituais, experiências, foi necessário problematizar as temporalidades em que foram criados, que períodos testemunham, que afetos ou lutas estão ali representados, se dizem sobre os tempos de migração, da colheita, da bonança ou da penúria. Em relação aos métodos utilizados para entrevistas e registros, cabe ressaltar que se estabeleceu a reciprocidade das informações e, comumente, o progresso e desenvolvimento da pesquisa foi solicitado pelos quilombolas para auxiliar nos projetos e lutas que estavam travando.

Ratifico, ainda, que as fontes orais nesta pesquisa são tidas como releituras de um passado circunscrito a um contexto, mas também mitificado através da memória. Tenho os relatos orais como uma das narrativas sobre o passado, tão importante quanto os livros memorialistas e os estudos acadêmicos. Entretanto, estou atento ao seu caráter lacunar, às subjetividades, omissões, paixões, medos e dores que neles estão impressos²⁴. Assim como Astor Antônio Diehl (2002), acredito que os sujeitos repoetizam o passado em uma relação entre passado e presente, e que a construção de memórias, seja através da oralidade ou por narrativas impressas, está ligada aos processos de construção das identidades²⁵.

Esta pesquisa adotou três percursos principais, explorados em três capítulos. O primeiro, intitulado “Terra de pretos: quilombos no Sertão do São Francisco”, discute a presença dos mocambos em Minas Gerais e procura indícios da existência e das formas de ocupação do Norte de Minas pelos aquilombados, por meio de análise historiográfica, das obras de memorialistas,

²⁴ NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 07-28, dez. 1993. Ver também: LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 4. Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

²⁵ DIEHL, Astor Antônio. **Cultura historiográfica: memória, identidade e representação**. Bauru: Edusc, 2002.

viajantes e aventureiros do século XIX. Analisa, ainda, os processos migratórios pelos quais se formou o quilombo dos Calunzeiros e, por fim, discute os sentidos e as ressignificações dos termos “mocambo”, “quilombo” e “remanescentes de quilombo”.

O segundo percurso utiliza-se das fontes orais, paroquiais, memorialistas e dos acervos pessoais dos aquilombados que, gentilmente, cederam fotos, cartas, vídeos e documentos elaborados pelas associações quilombolas, como suas atas de reuniões e relatórios. Intitulado como “Uma sementinha que veio da Bahia: território, trabalho e dinâmica social no campo negro”, o segundo capítulo avalia, com base na história oral, na análise de fontes locais e regionais, os processos migratórios e suas influências na formação dos territórios negros, do campo negro, bem como as dinâmicas sociais, o trabalho e suas relações com o território constituído. Nesse capítulo, amplio a escala de análise, por entender que há experiências e práticas culturais que foram vivenciadas e compartilhadas por várias comunidades quilombolas circunscritas em uma região, sendo necessário entender trabalho, dinâmicas sociais, os territórios e suas ocupações, abordando em conjunto a história dos aquilombados que habitam o campo negro.

O último passo da pesquisa foi centrar as discussões em torno dos Calunzeiros a partir das fontes utilizadas no segundo capítulo e dos registros fonográficos produzidos ao acompanhar suas festividades e apresentações, focando as relações entre família e território. Nessa parte do percurso, procuro entender os significados das práticas culturais e religiosas, dos sambas, das danças, da territorialidade, relações familiares e as maneiras como se constroem identidades culturais e políticas em torno delas.

Sendo assim, o terceiro capítulo, intitulado “O povo de Dona Calu: família, identidade, religiosidade e territorialidade”, busca fugir ao historicídio e construir narrativas históricas possíveis sobre a constituição da comunidade quilombola. Nele, estudo a formação da família Calunzeiro e a importância das lutas coletivas na conquista dos espaços, tentando, também, entender as significações da vida e do território negro pelos aquilombados através de suas práticas culturais e religiosas. Nesse capítulo, são analisadas as relações entre família e territorialidade, festa, folia e religiosidade negra e a construção das identidades nos Calunzeiros, bem como os sentidos das práticas culturais e dos batuques na comunidade.

CAPÍTULO 1 - TERRA DE PRETOS: quilombos no Sertão do São Francisco

1.1 Uma breve introdução

Para este capítulo, foram adotadas abordagens distintas a fim de cumprir seu objetivo. A partir de análise bibliográfica, dos relatos dos viajantes do século XIX, da análise historiográfica e da história oral, procurei, nas frestas dos textos, mapear e encontrar indícios de populações negras na região, rastros de sua vida material e processos de ocupação do território. Entendo com e a partir dos estudos de Ilka Boaventura Leite (1996), sobretudo em “Antropologia de Viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX”, que as obras dos viajantes são textos pré-etnográficos e importantes, pois, em alguns casos, são os poucos testemunhos sobre os povos de regiões de Minas Gerais, mas também são suscetíveis a fantasias e exotismos, carregados de eurocentrismo, construídos a partir de uma perspectiva cultural própria do interesse de quem financiava a viagem e do público alvo (a que leitores se destinavam os relatos dos viajantes). Segundo a autora:

Parte das representações sobre o Brasil, sobretudo do século XIX, foram produzidas no contexto de viagens, ou seja, por autores que se propuseram a elaborar relatos capazes de transmitir aos que ficaram as experiências vividas em lugares pouco acessíveis e ainda desconhecidos²⁶.

São, assim, relatos que se diferenciam dos ensaios históricos e da ficção, na maioria dos casos, construídos a partir de uma vivência direta com as comunidades e espaços descritos. Os relatos dos viajantes em Minas Gerais acerca dos negros se atêm ao trabalho e às suas condições, costumes e cultura, chegando a conclusões que, geralmente, relacionam a cor da pele às condições sociais dos indivíduos e aos lugares precários que habitavam, lendo-os não como sujeitos políticos detentores de poder de escolha e decisões acerca de suas vidas. Entretanto, apesar desses aspectos, apontam para indícios ou detalhes importantes da dinâmica social e cultura dos povos e regiões que estudamos. “Na condição de estrangeiros, como não faziam parte do grupo cultural visitado, tinham condições de perceber aspectos, incoerências e contradições da vida cotidiana que o habitante, ao dá-la como natural e permanente, encontrava-se incapaz de perceber”²⁷.

²⁶ LEITE, Ilka Boaventura. **Antropologia de viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996. p. 38.

²⁷ *Ibidem*.

É necessário, portanto, entender de onde falam e para quem falam, atentar para a multidimensionalidade da construção da diversidade, das representações no texto dos viajantes. Neste capítulo, tento colocar em diálogo as representações feitas pelos viajantes e aventureiros que passaram pelo Norte de Minas com as obras dos memorialistas, dos historiadores e outros documentos, não como uma forma apenas de preencher lacunas e ratificar observações, mas estabelecer complementaridades.

A intenção do capítulo é apontar e acompanhar como, em suas diásporas, estabeleceram-se na região, construíram comunidades e permaneceram em seus territórios. Além disso, buscou-se analisar se habitavam a região no contexto pós ou pré-abolição, investigando quais os impactos dessas formas de povoamento dos territórios negros incidem em sua história e vida contemporânea. Nos labirintos em que se constituíram as sociedades no sertão, procurei sacudir a poeira do caminho e encontrar rastros²⁸ que homens e mulheres negros deixaram pela história.

Antes de iniciar as análises descritas nos parágrafos acima, faz-se necessário apresentar ao leitor o espaço que iremos atravessar, o que entendo pelas categorias sócio-históricas de Sertão, Sertão do São Francisco.

O Norte de Minas é uma região que carrega, ao mesmo tempo, “muita pobreza e nichos de riqueza, modernidade e tradicionalismo, produção e escassez”²⁹. Sua formação tem um desenvolvimento complexo, com atuação de fazendeiros, aventureiros, brancos, índios, negros e quilombolas, agricultores. A ocupação da região se dá em dois processos, do bandeirantismo e da expansão da pecuária nas margens do Rio São Francisco, sendo que quase sempre a memória sobre essa ocupação se atém apenas ao papel dos aventureiros e das fazendas, esquecendo e silenciando sobre a atuação dos povos negros, indígenas e tradicionais na construção das comunidades nortemineiras³⁰.

Até o século XVIII e parte do XIX, a economia nortemineira apresentou certo dinamismo devido à centralidade da região, como local de transição entre o Nordeste e Sudeste, a venda de produtos como cachaça e salitre. Ao longo do século XIX, a região foi perdendo seu

²⁸ A opção metodológica tem uma inspiração clara na obra “O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício”, de Carlo Ginzburg, e no que o historiador chamou de “paradigma indiciário”. (GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007).

²⁹ LEITE, Marcos Esdras; PEREIRA, Anete Marília. **Metamorfose do Espaço Intra-Urbano de Montes Claros/MG**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2008. p. 95.

³⁰ BARBOSA, Carla Cristina; PORTO, Cesar Henrique de Queiroz; BARBOSA, Denilson Meireles. (Orgs.). **Sertão: Cultura e território**. Montes Claros: Unimontes, 2020. (Coleção Sertão).

dinamismo aos poucos, submetendo-se economicamente a outras regiões e esvaziando suas populações que migraram constantemente para a região Sul e Sudeste³¹.

O empreendimento da colonização e ocupação do sertão nordestino foi, dessa maneira, predominantemente privado, terceirizando, de certa forma, o domínio e administração sobre a região. Ao longo da colonização, exceto em algumas tentativas de repressão e controle que culminaram nos Motins do Sertão³² durante o Império e primeiras décadas do século XX, esta foi uma região esquecida pelas políticas estatais. Dessa maneira, foi cunhada por meio de suas gentes, com suas próprias dinâmicas e suas relações sociais e de poder. Só na segunda metade do século XX, com a implementação de políticas modernizadoras, a região, por ser vista como “vazio econômico” foi alvo de tentativas do Estado de implementar formas de estimular o aumento das atividades produtivas, sofrendo intervenções mais diretas³³.

Assim, a região foi representada e ganhou a alcunha de terra sem lei, composta por natureza árida e por homens e mulheres perigosos, com autoridades incompetentes, lugar de desmando dos coronéis e de intensa pobreza. A revelia dessas percepções, o Norte de Minas é composto por uma imensa diversidade biofísica e social. A área de transição entre o cerrado e a caatinga é:

[...] um lócus de encontro de culturas, de gentes, de coisas, como um espaço de trânsito, fazendo o sujeito norte-mineiro um ser híbrido, por situar-se em um terceiro espaço, em um entre lugar distanciado das margens que se tocam e faz da sociedade norte-mineira uma sociedade em fronteira³⁴.

É, portanto, um espaço de transição, mas também lugar de encontro. Os vários biomas existentes no interior do sertão são eixos constituintes e constitutivos dos sertões, onde os modos de vidas e identidades emergentes (remeiros, pescadores, vazanteiros, balaeiros, geraizeiros, chapadeiros, catingueiros, veredeiros) surgem e coexistem como categorias que

³¹ REZENDE, Rodrigo de Castro. Paternalismo e liberdade no Norte de Minas Gerais oitocentistas. In: ABREU, Martha; PEREIRA, Matheus Serva Pereira. (Orgs.). **Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil**. Niterói: PPG História-UFF, 2011.

³² BOTELHO, Angela Vianna; ANASTASIA, Carla Maria Junho. **D. Maria da Cruz e a Sedição de 1736**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

³³ Acerca das políticas desenvolvimentistas no Norte de Minas ver: PEREIRA, Laurindo Mékie. **Em nome da região, a serviço do capital: o regionalismo político norte-mineiro**. São Paulo. Tese (Doutorado em História)– Universidade de São Paulo, Departamento de História, São Paulo, 2007. Disponível em: www.teses.usp.br. Acesso em: 05 ago. 2020.

³⁴ COSTA, João Batista de Almeida. Fronteira regional no Brasil: o entre-lugar da identidade e do território baianeiros em Minas Gerais. **Sociedade e Cultura**, Montes Claros, v. 5, n. 1, jan./jun. p. 53-64, 2002. p. 43. Disponível em: www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/viewFile/554/475. Acesso em: 22 out. 2020.

explicam o mundo sertanejo³⁵. Todas essas especificidades das gentes do Norte de Minas são atravessadas pelas relações entre o seu processo de formação histórica e a relação com o ambiente em que habitam, sendo territórios formados de maneira híbrida entre “sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e ‘idealidade’, numa complexa interação tempo-espaço”³⁶. Em conjunto, todos esses espaços constituem o Sertão do São Francisco.

O Sertão e o Norte de Minas são categorias que, por vezes, se confundem. Os sentidos e características atribuídos à região não diferem em muitos aspectos dos significados que ganharam os outros sertões que compõem o interior do Brasil. Essas caracterizações foram construídas pelos colonizadores como espaços vinculados a sentidos negativos, sendo referidos como lugares de vastidões, desconhecidos e pouco habitados. A concepção de sertão criada na colonização é dualista e, a partir dessa perspectiva, dividiu o Brasil entre civilizadores (habitantes do litoral, dominados por brancos cristãos, polidos e “culturalmente” bem formados) e incivilizados (os sertanejos que habitavam o interior do Brasil); o sertão era, nessa dinâmica, o contrário da sociedade litorânea, lugar desconhecido, inacessível, isolado, perigoso, de natureza bruta e ocupado por homens e mulheres infieis³⁷.

Mas esses são olhares exteriores. Outras significações do sertão, ou dos sertões, foram construídas ao longo do século XX, principalmente pela literatura que evocou os seus mistérios, seus aspectos místicos e suas ambiguidades. São exemplos dessas leituras as obras de João Guimarães Rosa, “Grande Sertão Veredas”³⁸ e “Serrano de Pilão Arcado: a saga de Antônio Dó”³⁹, de Petrônio Braz.

³⁵ Os remeiros, pescadores, vazanteiros, geraizeiros, chapadeiros, catingueiros, veredeiros são comunidades tradicionais que têm suas identidades criadas de maneira intersubjetiva com os territórios, com o bioma que habitam, comunidades de pescadores, remeiros, vazanteiros são constituídas às margens do rio e tem seus ciclos de vida e trabalho criados em sintonia com os ciclos do São Francisco. As Gerais, os geraizeiros, por sua vez, compõem o Sertão do São Francisco, formado pelos planaltos, as encostas e os vales situados no Cerrado mineiro. Os geraizeiros têm “um sistema de produção elaborado secularmente que se estrutura na articulação de lavouras diversificadas em espécies e variedades, da criação de gado e animais de transporte, e do uso dos cerrados com seus tabuleiros, espigões e chapadas de onde retiram, por meio do extrativismo, forragem para o gado, caça, madeira, frutos, folhas, mel e medicamentos”. (RIBEIRO, Reginaldo. Ritualizando um costume geraizeiro: estratégias de reprodução da vida familiar na feira de Grão Mogol-MG. *In*: COSTA, João Batista de Almeida; OLIVEIRA, Cláudia Luz de Oliveira. (Orgs.). **Cerrado, Gerais, Sertão**: comunidades tradicionais nos sertões roseanos. Montes Claros: Unimontes. 2012. p. 319).

³⁶ HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. p. 79.

³⁷ LOPES, Camilo Antonio Silva. Desmitificando metáforas e construindo saberes: do sertão e dos sertões ao sertão nortimineiro. *In*: COSTA, João Batista de Almeida; OLIVEIRA, Cláudia Luz de. (Orgs.). **Cerrado, Gerais, Sertão**: comunidades tradicionais nos sertões roseanos. Montes Claros: Unimontes. 2012.

³⁸ ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. 13. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

³⁹ BRAZ, Petrônio. **A saga de Antônio Dó**. Lisboa: Chiado Books, 2020.

Importa ratificar que poucas categorias têm sido tão importantes para designar uma ou mais regiões⁴⁰. O sertão é um universo inesgotável de histórias, trabalho, arte, injustiça e dor ainda a serem desvelados. Sobretudo, importa afirmar que, se para alguns é o lugar de ausências, distante da civilização, para outros representa “espaço de liberdade e esperança”, como aponta Janaína Amado (1995):

Sertão, necessariamente, foi apropriado por alguns habitantes do Brasil colonial de modo diametralmente oposto. Para alguns degredados, para os homiziados, para os muitos perseguidos pela justiça real e pela Inquisição, para os escravos fugidos, para os índios perseguidos, para os vários miseráveis e leprosos, para, enfim, os expulsos da sociedade colonial, ‘sertão’ representava liberdade e esperança; liberdade em relação a uma sociedade que os oprimia, esperança de outra vida, melhor, mais feliz. Desde o início da história do Brasil, portanto, ‘sertão’ configurou uma perspectiva dual, contendo, em seu interior, uma virtualidade: a da inversão. Inferno ou paraíso, tudo dependeria do lugar de quem falava⁴¹.

A maneira como entendo o Sertão do São Francisco nesta pesquisa difere da criada pela colonização e propagada durante a república. Busco entender as apropriações, intervenções e interações feitas pelos sertanejos com o espaço que habitam. Sertão é uma categoria sociológica e histórica, território apreendido de maneira intersubjetiva, produto da interação entre os elementos naturais e imateriais; para os sertanejos nortemineiros, a terra, a cultura e os modos de vida se constituem em táticas de sobrevivência que garantem as peculiaridades e definem identidades. O que nesta pesquisa é referido como Sertão do São Francisco são cidades, culturas e identidades regionais geradas a partir das relações intersubjetivas com o espaço e as relações sociais e políticas travadas nas comunidades e cidades do Norte de Minas, constituídas em torno do Rio São Francisco. Procuo também entender “sertão” como espaço de construção da liberdade.

Firmado o chão que pisaremos, aponto os caminhos que iremos trilhar para entender os aquilombamentos. Foi necessário fazer recuos temporais, extrapolando os recortes estabelecidos nesta pesquisa com o fim de entender os processos de ocupação do território estudado. Busco, também, entender as ressignificações dos conceitos de quilombo, mocambos e remanescentes de quilombo, discutindo suas ressemantizações, por considerar que, em cada região e em cada período histórico, as relações e os significados dados aos espaços habitados

⁴⁰ AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, p. 145-151, 1995.

⁴¹ Idem, p. 149.

por comunidades negras adotaram perspectivas diferentes de acordo com os aspectos geográficos, as atividades econômicas, as relações sociais etc.

1.2 História e silêncio: os Mocambos em Minas Gerais

O nome dado ao agrupamento de negros em um território nem sempre foi o de quilombo. Termos como mocambo e quilombo surgiram no contexto da escravização dos africanos no Brasil. Porém, a palavra quilombo só aparece na documentação colonial no século XVII, pois o mais comum era designar as comunidades formadas por negros fugidos de mocambos. Os nomes têm origem africana e, segundo Flávio dos Santos Gomes (2015), “eram termos da África Central usados para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerra”⁴².

Mocambo, ou “*mukambu* tanto em *kimbundu* como em *kicongo* (línguas de várias partes da África Central), significava pau de feira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos”⁴³. Não é possível dizer como os quilombados se denominavam e nem porque os termos citados se popularizaram no Brasil, mas, fato é que o conceito, ainda hoje, é um objeto de discussão. Sua significação contemporânea passou por um amplo processo de ressignificações durante o século XX, operadas por vários segmentos e linhas de interpretação que vão da história e da antropologia ao direito, à arte e aos movimentos sociais.

Intelectuais como Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Nina Rodrigues, Kabengele Munanga, Edson Carneiro e Décio Freitas já se dedicaram à análise da etimologia e das diferentes denominações que os territórios negros receberam ao longo da história do Brasil. Procuo aqui apenas abranger parte das ressemantizações do conceito que ajude a entender as comunidades quilombolas que são objetos desta pesquisa.

Quanto à origem dos termos relativos às comunidades estudadas nesta tese, é importante investigá-la, pois estes podem indicar possíveis relações e caminhos da diáspora dos povos. Os Calunzeiros, por exemplo. O nome da comunidade quilombola, apesar de notadamente ter relações com o nome da matriarca e líder, também pode ter relações com os termos de origem banto *calundu* e *calunzeiro*, utilizados para caracterizar os cultos “afro-baianos” e seus líderes, aparecendo, inclusive, na poética de Gregório de Matos. O “Novo dicionário Banto do Brasil” aponta que:

⁴² GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015. p. 20.

⁴³ Idem, p. 11.

Calundu s. m (1) Amuo (BH). Denomina-se dos antigos cultos afro-baianos [...] (3) Local onde se realizavam esses cultos. Abon.: “Que de quilombos que tenho / com mestres superlativos/ nos quais ensinavam de noite / os calundus e feitiços (MATOS, 1990 C, V. I., P.42).

Calunzeiro s. m. Chefe do Calundu. Abon.: dentre estas, se destacou o preto Francisco Dossu, reconhecido como insigne calunduzeiro, ou seja, chefe do Calundu, como também se reconhecia o candomblé colonial (SOARES, 1992 c, p. 134).⁴⁴

A possível relação do nome da comunidade quilombola com a língua banto e com os cultos “afro-baianos” remete aos estreitos laços que a comunidade tem com a região da Bahia, evocada como território originário do qual migraram seus fundadores. Dessa maneira, tanto mucambos e quilombos, quanto calundu e calunzeiro sugerem um vínculo ao território ancestral.

A legislação colonial caracterizou um quilombo como a reunião de cinco escravizados fugidos que formassem ranchos permanentes. O Império diminuiu esse quantitativo para apenas três escravizados fugidos e sem a necessidade de estarem assentados. Esses primeiros sentidos dados ao termo quilombo são exteriores às comunidades formadas pelos aquilombados. Trata-se de uma interpretação jurídica da existência dessas comunidades, fundada em uma intenção punitiva, responsável também por criar uma aura de ameaça que, em alguns casos, era ilusória. Com o fim da sociedade escravista e a instauração da República, o termo não desaparece, mas começam a ser operadas mudanças em seus sentidos, como discutiremos adiante.

O estado de Minas Gerais possui uma das maiores concentrações de comunidades remanescentes de quilombos, segundo a Fundação Cultural Palmares. Na atualidade, são 381 comunidades oficiais, e algumas estão em processo de reconhecimento⁴⁵. Durante os séculos XVIII e XIX, a superioridade numérica de quilombos existentes na região, em relação às outras

⁴⁴ LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003. p. 66.

⁴⁵ O processo de reconhecimento das comunidades quilombolas segue os ditames do § 4º do art. 3º do Decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003, que reservou à Fundação Cultural Palmares (FCP) a competência pela emissão de certidão às comunidades e sua inscrição no cadastro geral. O processo de certificação das comunidades respeita o direito à autodefinição, que foi estabelecido pela Convenção nº. 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Para tanto, exige-se uma documentação, em acordo com a Portaria FCP nº. 98, de 26 de novembro de 2007: ata de reunião específica para tratar do tema de autodeclaração, se a comunidade não possuir associação constituída, ou ata de assembleia, se a associação já estiver formalizada, seguida da assinatura da maioria de seus membros; breve relato histórico da comunidade (em geral, esses documentos apresentam entre 02 e 05 páginas), contando como ela foi formada, quais são seus principais troncos familiares, suas manifestações culturais tradicionais, atividades produtivas, festejos, religiosidade etc.; e um requerimento de certificação endereçado à presidência da Fundação Cultural Palmares. FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Certificação quilombola**. 2019. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/quilombola/>. Acesso em: 20 ago. 2019.

províncias, não destoou dos séculos XX e XXI. Embora o contingente de comunidades quilombolas no Brasil tenha aumentado significativamente após a garantia constitucional do território e a autodeterminação dos povos quilombolas pelo artigo 68 da Constituição Federal de 1998, fruto das lutas dos movimentos sociais que possibilitaram às várias comunidades saírem da invisibilidade e equalizar a diferença numérica entre as regiões, em Minas Gerais, no Pará, no Maranhão e na Bahia se concentram a maioria, os maiores e alguns dos mais duradouros quilombos⁴⁶. O agrupamento de quilombos na região de Campo Grande, entre eles o quilombo do Ambrósio, habitado pelos seus remanescentes até os dias atuais, é exemplo disso. Notícias de sua existência ocorreram pelas cartas régias escritas em oito de agosto de 1746⁴⁷, por Gomes Freire de Andrade, denunciando a existência de aquilombados há mais de vinte anos, denotando o indício da amplitude territorial e durabilidade dos Mocambos em Minas Gerais.

O número expressivo de comunidades quilombolas em Minas Gerais e na Bahia se deve, sobretudo, às áreas de *plantation* açucareira e à economia mineradora, que exigiu um número grande de mão de obra escravizada. Nos dizeres de Flávio dos Santos Gomes (2015): “mais escravos, mais fugas – muitas vezes – e com elas o estabelecimento de Mocambos”⁴⁸.

Todavia, as primeiras notícias sobre a presença de negros na região de Minas Gerais se deram desde quando a região era uma capitania⁴⁹ e antes do estabelecimento da economia mineradora. Já em 1640, a capitania da Bahia (à qual parte da atual região do estado de Minas Gerais pertencia) passou a solicitar o envio de bandeiras para dar cabo de indígenas e quilombolas que ameaçavam a consolidação da colonização portuguesa⁵⁰. Até meados de 1660, três expedições foram enviadas. A terceira delas, comandada por Matias Cardoso de Almeida, fixou-se às margens do São Francisco de modo que, antes da colonização estender os seus braços sobre as Minas Gerais, a ocupação do território já havia principiado por negros e indígenas. A historiadora Laura de Mello e Souza (2000)⁵¹ afirma que, no século XVIII, o povoamento da capitania mal sedimentara e as comunicações entre as autoridades já falavam

⁴⁶ GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

⁴⁷ GUIMARÃES, Carlos Magno. Quilombos no século do ouro. **Revista do Departamento de História**, São Paulo, n. 06, p. 15-46, jul. 1988.

⁴⁸ GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015. p. 31.

⁴⁹ CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira Da Silva. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais**: entre direitos e conflitos. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 09.

⁵⁰ Idem, p. 10.

⁵¹ SOUZA, Laura de Mello e. Violências e práticas culturais no cotidiano de uma expedição contra quilombos - Minas Gerais, 1769. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

no perigo dos aldeamentos de negros fugidos, espalhando-se com uniformidade pelo território mineiro.

Os indícios da presença de descendentes de africanos na região de Minas Gerais denotam que as construções da liberdade pelos aquilombados, através da ocupação do território, vão além de uma reação à escravização durante as economias mencionadas anteriormente instauradas nessa região. Os aquilombados, de certo modo, podem ser considerados os fundadores de parte de Minas Gerais, sobretudo do Norte de Minas, e têm importância significativa na construção de suas fronteiras, visto que é com a expulsão e perseguição dos mocambos que os arraiais e vilas são instituídos⁵². O que é preciso ratificar aqui é que os processos migratórios dos negros livres ou em fuga da escravidão foram abrindo caminhos pelo sertão, ocupando lugares antes não acessados pelos agentes da colônia. É possível dizer que a ocupação do território pelos negros se confunde com a história de Minas Gerais e do Brasil. Há quilombos que, embora se noticie sua existência, sua localidade, suas transações comerciais, não foram encontrados pelos seus perseguidores. Então, acredita-se, também, que alguns quilombos tenham passado incólumes e suas existências foram ignoradas.

Os registros sobre a existência de quilombos e sua persistência ao longo da história de Minas Gerais nos levam às questões que norteiam este capítulo. Como se deram os processos de ocupação, permanência e resistência dos quilombolas em Minas Gerais? Onde se encontram os negros e mocambos na história das Minas Gerais?

A historiografia mineira, segundo a historiadora Júnia Ferreira Furtado (1999)⁵³, até as últimas décadas do século XX, atentou especialmente aos acontecimentos políticos e econômicos. Sobretudo, teve como foco de estudo o século XVIII e a sociedade mineradora. Sofrendo a influência da história social inglesa, no fim do século XX e início do XXI, seguindo os caminhos inaugurados pelo livro “Os Desclassificados do ouro”⁵⁴, começou a abordar em suas análises os marginalizados, as mulheres, a família, os libertos, as crianças etc. Os historiadores passaram a adotar a perspectiva que a sociedade era mais heterogênea, múltipla, mais que um reflexo da administração portuguesa, pois, embora estruturalmente se construíram mecanismos de exclusão e repressão, nem sempre se moldou a sociedade de acordo com a administração colonial.

⁵² CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira Da Silva. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais: entre direitos e conflitos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 20.

⁵³ FURTADO, Júnia Ferreira. *Historiografia mineira: tendências e contrastes*. **Varia História**, Belo Horizonte, n. 20, p. 45-59, mar. 1999.

⁵⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

A atenção aos marginalizados, entretanto, ainda esteve presa a uma temporalidade e uma região. Em raras exceções os historiadores se debruçaram sobre a história dos habitantes do que hoje compreende o Norte de Minas e o Vale do Jequitinhonha, ou se dedicaram a entender a vida dos negros para além das prisões ou reações à escravização. Nas diversas narrativas sobre o passado e nos principais representantes da historiografia mineira, os quilombolas aparecem, senão como perseguidos, como perturbadores da ordem ou, nos dizeres da historiadora Carla Maria Junho Anastasia (1998), como “vassalos rebeldes”⁵⁵.

Carla Maria Junho Anastasia (1998) dedicou parte de sua produção historiográfica para estudar o Norte de Minas. Livros como “Vassalos rebeldes: violência coletiva nas Minas na primeira metade do século XVIII”; “Geografia do Crime: violência nas Minas Setecentista”, o artigo “Potentados e bandidos: os motins do São Francisco” ou o livro mais recente, “D. Maria da Cruz e a sedição de 1736”, escrito em parceria com Ângela Vianna Botelho e lançado em 2012, abordam as insurreições dos sertanejos, fazendeiros, índios e negros contra as ordens imperiais, embora a autora avance e conteste a noção de que os sertanejos e os negros não agiam como uma horda de gente irracional, movidos por ímpetos animalescos, salientando que nos ataques negros a violência empregada por eles tinha sentido e planejamento. Em seus estudos, a pesquisadora menciona, também, os indícios de associações das sedições do São Francisco em 1736 com negros e a preocupação do Governador da província de Minas Gerais de que os movimentos contra as ordens imperiais no Norte de Minas fossem organizados pelos aquilombados liderados pelo que dizia ser o “Rei negro”. A autora apropria-se dos adjetivos usados no Império para caracterizar os aquilombados, como “vadios”, “vassalos”, “criminosos”, “bandidos”, lendo-os a partir da perspectiva da ordem jurídica imperial, como é perceptível no trecho que introduz o livro “D. Maria da Cruz e a sedição de 1736”:

Os sertões das Minas setecentistas, lugar do maravilhoso e do sobrenatural, morada de potentados e do diabo, refúgio de índios e de bandidos - assim como os demais sertões da América Portuguesa -, foram palco de violência coletiva ou interpessoal de personagens consagrados pela história⁵⁶.

As autoras não discutem a possibilidade de os sertanejos, negros e aquilombados enxergarem no território espaço de construção da experiência da liberdade, entendendo-o com lógicas diferentes das ordenações jurídicas do Império brasileiro, construindo uma legitimidade

⁵⁵ ANASTASIA, Carla Maria Junho. **Vassalos rebeldes**: violência coletiva nas Minas na primeira metade do século XVIII. Belo Horizonte: C/Arte, 1998.

⁵⁶ BOTELHO, Ângela Vianna; ANASTASIA, Carla Maria Junho. **D. Maria da Cruz e a Sedição de 1736**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 09.

fundada em outros princípios. Para elas, o maravilhoso e o sobrenatural são práticas culturais e significações da vida em um determinado espaço. Essa abordagem incute que a violência exercida pelo negro é a do bandido, fugido, escravizado, e não instrumento de sujeitos políticos livres que agem em busca de liberdade e defesa do território.

Diogo de Vasconcelos (1974), por sua vez, em “História Média de Minas Gerais e História Antiga de Minas Gerais”, bem como Bernardo da Mata Machado (1991)⁵⁷, em “História do Sertão Noroeste de Minas Gerais (1690-1930)”, coloca o negro apenas como escravizado, em parágrafos curtos e sucintos.

Em obra mais recente, de 2007, organizada pelo historiador Luiz Carlos Villalta e a historiadora Maria Efigênia Lage de Resende, nos dois primeiros volumes de “História de Minas Gerais: as Minas setecentistas”⁵⁸, os mocambos e aquilombados continuam sendo mencionados tangencialmente ou invisibilizados nas diversas abordagens da história de Minas Gerais. Embora o primeiro volume contenha um capítulo de Carlos Magno Guimarães (2007) e Patrícia Carolina Letro de Brito (2007), intitulado “Escravidão e rebeldia, na perspectiva da historiadora, na província”, a máxima de não abordar os negros como constituintes da história e do território mineiro permanece.

Os trabalhos que mais se dedicam à história dos quilombos em Minas Gerais são de Mata Machado Filho, Waldemar de Almeida Barbosa e, sobretudo os de Carlos Magno Guimarães. Os três historiadores tiveram como objeto de estudo a região mineradora.

Fora dos círculos acadêmicos, autores como Oílham José (1993)⁵⁹ quebraram alguns silêncios acerca da contribuição do negro. No livro “O negro na economia mineira”, publicado em 1993, o autor dedica um pequeno capítulo aos quilombos mineiros, recuperando trabalhos importantes, como o do pesquisador mineiro Alvaro Astolpho da Silveira sobre o Quilombo do Ambrósio. Cita, também, a existência de movimentos quilombolas até então pouco explorados pela historiografia, como o levante de 1719, em Ouro Preto. Oílham José retrata os quilombos como centros econômicos, perspectivas que vão ser reafirmadas por historiadores como João José Reis e Flávio Gomes.

⁵⁷ Bernardo da Mata Machado, escrevendo em 1991, admite que seus estudos sobre a região são incipientes, necessitando uma proficuidade e a exploração de outras fontes documentais (principalmente as locais). São poucos e quase inexistentes os estudos que abordaram a vida dos povos do Sertão do São Francisco. Ver: MACHADO, Bernardo da Mata. **História do Sertão Noroeste de Minas Gerais (1690-1930)**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1991.

⁵⁸ RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILATA, Luiz Carlos. **História de Minas Gerais: as Minas setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica: Companhia do Tempo, 2007. v. 1 e 2.

⁵⁹ JOSÉ, Oílham. **O negro na economia mineira**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993.

As organizações sociais e o movimento negro em Minas Gerais também têm contribuído para sanar algumas lacunas e silêncios na história dos quilombos no estado. O livro “Comunidades quilombolas de Minas Gerais no séc. XXI: história e resistência”, organizado pelo Centro de documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES), faz balanços importantes e tem, possivelmente, um dos poucos registros sobre comunidades quilombolas do Norte de Minas e Vale do Jequitinhonha.

Apenas nas últimas décadas, pós-graduandos, em suas teses e dissertações, têm voltado suas atenções para as comunidades negras nos sertões de Minas Gerais. A Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES) tem cumprido um importante papel nesse aspecto. Quase todas as dissertações, pesquisas e projetos realizados sobre a temática são frutos do Programa de Pós-Graduação em História e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da Universidade (no Apêndice I é possível observar os trabalhos defendidos, o ano, autoria e orientador.) A maioria dos trabalhos são dissertações e foram realizadas no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Social. Quase todas as dissertações centram seus esforços de análise nas comunidades remanescentes de quilombos. Portanto, são estudos que têm como recortes temporais as últimas décadas do século XX e a contemporaneidade. As temáticas mais comuns são a identidade, territorialidade, religiosidade e a mulher quilombola. Esses trabalhos representam um avanço significativo e preenchem uma lacuna importante. Entretanto, são escassos e há um longo caminho a percorrer, sobretudo para os historiadores, que necessitam debruçar sobre a história e existência dos mocambos nos períodos colonial e imperial.

Entre os fatores que fazem com que a historiografia se atente mais para a incidência de quilombos no século XVIII, especificamente na região de mineração, está o fato de que o momento em que Palmares estava sendo destruído coincidiu com a descoberta e início da exploração do ouro no interior de Minas. Na construção da sociedade mineradora escravista, a possibilidade da reedição de Palmares em outras regiões pairava como uma ameaça. Desse modo, as medidas contra os negros em fuga eram mais intensas e os registros de tentativas de achar e destruir quilombos mais documentados⁶⁰. A documentação mais acessível e o fascínio pela história da sociedade mineradora, em detrimento dos poucos registros e pouca sistematização dos documentos acerca da região do sertão (espalhados nos arquivos regionais), talvez tenha inibido os estudos historiográficos dos quilombos no Sertão do São Francisco.

⁶⁰ Carlos Magno Guimarães observou que só entre 1737 e 1738 foram encontrados e destruídos 14 quilombos. (GUIMARÃES, Carlos Magno. Quilombos e brecha camponesa: Minas Gerais (Século XVIII). **Varia História**, Belo Horizonte, n. 8, jul. 1989).

Da mesma forma, a atenção dada aos mocambos que representavam uma ameaça mais consistente não significa que, com dinâmicas e processos diferentes, em períodos anteriores e posteriores ao século XVIII, em outras regiões de Minas Gerais, não houve aquilombados. Isso implica dizer que, onde quer que o escravismo tenha sido implantado, constatamos o surgimento de comunidades formadas por escravos fugidos de seus senhores.

Os trabalhos dos historiadores mencionados, embora importantes, não podem ser utilizados como parâmetro ou régua para medir a ocupação e criação dos quilombos em outras regiões de Minas. É preciso entender os processos históricos em que se construíram os quilombos e as sociedades por meio deles para conceituar e narrar suas histórias e suas experiências sociais e materiais.

Dessa maneira, diante dos silêncios históricos sobre os quilombos no Norte de Minas, procuro entender como, em determinados períodos históricos da formação das sociedades que compõem o Sertão do São Francisco, os quilombolas foram agentes políticos da construção dessa sociedade, como persistiram, viveram e permaneceram na região apesar das violências que engendraram as relações de poder no sertão.

Partindo da premissa que os quilombos não são apenas manifestação de revolta ao sistema escravista, mas, sobretudo, um projeto político, as ações coletivas de seus agentes não são apenas perturbação da ordem social. Elas se iniciam a partir do entendimento e do agir em meio às dinâmicas e engrenagens da sociedade escravista e às segregações provocadas pela racialização da sociedade brasileira após a abolição. Indago como os quilombolas viveram, criaram transações comerciais, plantaram, praticaram religiosidade, criaram arte no Sertão do São Francisco, ou seja, como se constituíram enquanto seres históricos e fundadores de um espaço de liberdade, ainda que precária e em constante ameaça.

É sabido, como apontamos no início do tópico, que os quilombos proliferaram por Minas Gerais. Entretanto, os silêncios historiográficos não nos permitem fazer uma análise sólida sobre sua existência no Sertão do São Francisco. Podemos inferir que tais lacunas fazem parte do estágio atual da historiografia, que começou a pensar tardiamente sobre como está inserida em uma cultura política permeada pelo eurocentrismo, sem pensar criticamente regionalismos e estruturas racializadas. O movimento negro tem cumprido um papel pedagógico importante ao alertar a academia para tais fatores⁶¹.

Enfim, já que não foi possível nesta pesquisa debruçar de modo profícuo sobre a ocupação do Norte de Minas, com um vasto estudo documental, resta-nos seguir pegadas e

⁶¹ GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

interpretar os silêncios, ouvindo vozes como as dos viajantes e dos memorialistas. O tópico seguinte busca suprir algumas dessas lacunas, mas ciente de que há muitos espaços vazios e folhas em branco.

1.3 Os negros no Sertão do São Francisco

As atenções se voltam ao Sertão do São Francisco ao final do século XVIII e ao longo do XIX, quando se escoaram as riquezas da extração mineradora e outros nichos econômicos começam a ser mais explorados e taxados pela coroa portuguesa. Durante o século XIX, viajantes atravessam o sertão, descendo pelas águas do São Francisco, tentando mapear e descrever o território ainda desconhecido. As notícias dessa porção mineira tornam-se mais frequentes quando, nos oitocentos, viajantes estrangeiros ou brasileiros registram em seus relatos aspectos importantes dessa sociedade.

O Sertão do São Francisco, desde a colonização, não foi uma região facilmente controlada. Não à toa, João Guimarães Rosa (1979) alertara: “Sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus, mesmo, se vier, que venha armado e bala é só um pedacinho de metal”⁶². O chamado banditismo social, os ataques indígenas e quilombolas, por vezes indígenas e quilombolas em conjunto, os motins do sertão, os jagunços, tudo isso demonstra, de modo satisfatório, que esse é um lugar onde as ordenações jurídicas pouco fizeram morada.

Theodoro Sampaio, ao passar por Januária, em 1879, relata que a região estava em alvoroço, amedrontada com a possível chegada do Jagunço Neco e seu bando, que viria prestar conta de desavenças que teve com os habitantes do município:

Indagando do motivo, explicaram-nos que no lugar havia muita gente implicada nos recentes distúrbios da Januária de que em Carinhanha já tinham tido notícias, e suppunham que no vapor chegavam as autoridades e a força de repressão dos criminosos. Isso explicava, também, porque, ao passarmos por algumas fazendas, nos saudavam com foguetes, como se festejassem a vinda da ordem e do respeito à lei⁶³.

Seguindo seu curso através do rio, Theodoro Sampaio (1905) teve a mesma impressão ao chegar em Pedras de Maria da Cruz, povoado vizinho a Januária. O temor da violência e o desamparo quanto às forças legais que não lhes davam garantias fazia parte do cotidiano dos

⁶² ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. 13. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979. p. 17.

⁶³ SAMPAIO, Theodoro. **O Rio de S. Francisco e a Chapada Diamantina**: trechos de um diário de viagem (1879-80). São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1905. p. 64.

habitantes do sertão. Essa perspectiva é ratificada pelo esboço histórico do Município de Januária, publicado na Revista do Arquivo Público Mineiro, em 1906, ao tratar da fundação do povoado que deu origem à cidade de Januária, Brejo de Salgado. Assim está registrado:

A ausência absoluta de qualquer accção das justiças d' El Rei, por ser uma parte muito remota, não tardou fosse convertido esse ubérrimo sertão em uma correria medonha de atrevidos salteadores, assassinos e bandidos de todas as castas das Minas Gerais⁶⁴.

A “conquista” do sertão cria um caminho de mortes e violências, dizimando populações originárias e instaurando povoados. O “Esboço histórico”, ao discutir a ação dos criadores do povoado de Brejo de Salgado, menciona “o aparecimento de dois grandes criminosos, fundadores do nosso torrão natal - Januário Cardoso de Almeida e Manuel Pires”⁶⁵. A violência dos homens que se “faziam”, construindo seus domínios pelo mando e pela força, foi estabelecida para dar conta de outras ameaças: a negra e a indígena.

Os homens negros que aparecem nos relatos são representados como um perigo a ser combatido, como bandidos que se distanciam do litoral para fugir da justiça. Essa representação dos homens negros no Sertão do São Francisco é facilmente perceptível em obras como “O Rio da Unidade Nacional: o São Francisco (reportagem ilustrada)”, de Orlando Magalhães Carvalho, publicado em 1937, do qual retiramos o seguinte trecho:

Os ladrões introduziram a civilização no Rio de S. Francisco. [...] quando o padre Navarro varou o sertão, em 1554, encontrou no São Francisco uma multidão de raça diferentes de índios rechaçados do litoral, que ali se refugiaram. Com o tempo os escravos fugiam do litoral e vinham acolher-se entre eles. E os criminosos, esquivando-se à justiça portuguesa, eram recebidos de braços abertos, por que traziam experiência de muitas coisas úteis aos indígenas.

Daí se organizavam bandos de ladrões que depredavam as tribos mansas, as fazendas e o próprio litoral⁶⁶.

O Sertão do São Francisco era, nessa percepção, lugar da barbárie, onde a ordem e a civilidade não se instauraram ainda. Os povos que ali habitavam, índios e negros, eram considerados bandidos que ameaçavam a ordem. O sertão, nos discursos coloniais, era caracterizado como detentor de riquezas, mas era preciso ser “domado”, ou seja, organizado e

⁶⁴ ESBOÇO HISTÓRICO DO MUNICÍPIO DE JANUÁRIA. **Imprensa oficial de Minas Gerais**, Belo Horizonte, 1906. v. 11. p. 377.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ CARVALHO, Orlando Magalhães. **O rio da Unidade Nacional: o São Francisco (reportagem ilustrada)**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1937. v. 91. p. 98-99.

civilizado. Com esse intuito, os caçadores de quilombos cumpriram o papel de instaurar e expandir os domínios coloniais. A historiadora Laura de Mello e Souza (1996) escreveu:

Nos sertões de Minas, reedita-se a prática de compensar com terras o massacre dos adversários religioso e cultural [...]. Motivações econômicas, políticas, sociais e culturais, encontram-se, pois, na base da violência dos brancos (e de seus agentes) contra negros fugidos nas décadas de 1740, 50 e 60⁶⁷.

Os fundadores das vilas e cidades instauraram na região a perseguição e o genocídio aos negros e índios. Januário Cardoso, a quem é atribuída a fundação de São Romão, Porto do Salgado (que posteriormente viria a se tornar Januária); Antônio Gonçalves Figueira, a quem foi atribuída a fundação do arraial de Formiga (hoje Montes Claros); e Matias Cardoso, tido como fundador de Pedra dos Angicos (atualmente, a cidade de São Francisco), além de compartilharem o parentesco, compartilhavam a perseguição, o extermínio e a escravização (de índios e negros) com o uso da violência legitimada pelo obra colonizadora. Instauraram não apenas o domínio territorial, mas também religioso e cultural.

Essa noção de que indígenas e negros eram perigos a serem combatidos parece ter perpetuado até o século XX na mentalidade popular, devido à criação de figuras míticas. O livro “A língua e folclore da bacia do São Francisco”, por exemplo, traz entre seus verbetes a figura mítica do Negro d’Água, que atormentava e ameaçava as populações ribeirinhas:

A crendice situa o Negro d’Água como vivendo nas profundezas das águas do grande rio e só aparecendo em noites tenebrosas para fazer diabruras e maldades.
Emergindo, inesperadamente, das águas, na proa das embarcações, virando-as e arrastando o tripulante mais à mão para o barranco, onde estraçalha e depois devora⁶⁸.

O domínio sobre o território indígena e quilombola se fez, desse modo, inscrevendo na história e na memória a representação do aventureiro salvador contra ameaça constante desses povos. Seria possível dizer, com isso, que os aventureiros que se instalaram no Sertão do São Francisco são responsáveis pelo apagamento das comunidades negras da região? Cavalcanti Manoel Proença (1994), em “Ribeiro do São Francisco”, ratifica que restaram “duas classes no

⁶⁷ SOUZA, Laura de Mello e. Violência e práticas culturais no cotidiano de uma expedição contra quilombolas: Minas Gerais, 1769. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996. p. 195.

⁶⁸ TRIGUEIROS, Edilberto. **A língua e o folclore da bacia do São Francisco**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977. p. 124.

sertão: os proprietários e os moradores ou agregados”⁶⁹. O antropólogo João Batista de Almeida Costa (2002), ao tratar da identidade e formação das comunidades ribeirinhas e Norte Mineira, acredita que não, apontando a resistência das comunidades quilombolas.

O Norte sertanejo tem sua formação histórica vinculada ao bandeirismo predador de índios e exterminador de quilombos e à marcha progressiva das fazendas nordestinas de gado pelo interior do país. Se há uma lógica capitalista embranquecida e etnicizada do território e do espaço social regional hodierno, opõe-se a ela, resistindo com lógica semelhante, um território e um espaço social não-capitalistas e não-brancos, permitindo aos trabalhadores rurais reafirmarem suas autonomias, ainda que em condições mínimas e descontínuas, frente à dominação imposta⁷⁰.

Os aventureiros, depois de lançarem mão de toda sorte de violência para expulsar os que ali habitavam, trataram de dedicar-se a criar lavouras, animais, engenhos de madeira movidos a água, estabelecer-se no local e construir o seu mando. Entretanto, a fundação de tais povoados, após a expulsão dos seus habitantes originários, não foi plenamente passiva. Há relatos de sequestros e de ataques inesperados por indígenas e aquilombados⁷¹.

Os principais povoados do Norte de Minas foram constituídos nesse processo. Aventureiros, em busca de fazer-se, instauravam a perseguição e intentavam exterminar populações empregando a violência contínua como mecanismo de conquista. É importante ressaltar que a memória e a história se ativeram às ações desses aventureiros, mas o Norte de Minas se fez para além de suas ações, antes e após sua chegada ao Sertão do São Francisco.

Mas, que porção de Minas Gerais é essa tão indócil e desconhecida pela maioria do Brasil nos oitocentos? Theodoro Sampaio (1905)⁷² diz que a existência dos povoados na região é uma coisa inexplicável, sem uma razão econômica apreciável. Surgem e em muitos casos se extinguem sem saber o porquê. Sampaio, dadas as ferramentas que dispunha para ler as dinâmicas históricas e sociais, talvez não conseguisse acrescentar às interpretações dos processos históricos vividos no Sertão do São Francisco a ação dos quilombolas e indígenas. O que o autor chama de inexplicável e sem razões econômicas apreciáveis faz parte de outra dinâmica de organização social e econômica e que se relaciona com o espaço de forma

⁶⁹ PROËNÇA, Cavalcanti Manoel. **Ribeiro do São Francisco**. Rio de Janeiro: Laenumert, 1994. p. 05.

⁷⁰ COSTA, João Batista de Almeida. Fronteira regional no Brasil: o entre-lugar da identidade e do território baianos em Minas Gerais. **Sociedade e Cultura**, Montes Claros, v. 5, n. 1, p. 53-64, jan./jun. 2002. p. 56. Disponível em: www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/viewFile/554/475. Acesso em: 02, junho. 2017.

⁷¹ ESBOÇO HISTÓRICO DO MUNICÍPIO DA JANUÁRIA. **Imprensa oficial de Minas Gerais**. Belo Horizonte, 1906. v. 11.

⁷² SAMPAIO, Theodoro. **O Rio de S. Francisco e a Chapada Diamantina**: trechos de um diário de viagem (1879-80). São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1905.

diferente. A criação de povoados, por exemplo, em regiões atingidas pelas febres intermitentes, em lugares e com pessoas que não “se tocavam” com o medo da contaminação, preservou algumas comunidades quilombolas no Sertão do São Francisco da perseguição e do extermínio. Ao passar pelo Brejo do Salgado, Sampaio observa que “o local é fértil e a qualidade do solo bem attestava no vigor das plantações que vínhamos encontrando à margem na estrada. Mas não é sadio; pelo que a população definha, minada pelas febres palustres endêmicas no logar”⁷³.

O antropólogo João Batista de Almeida, ao estudar o quilombo do Brejo dos Crioulos, na cidade de Jaíba, localizada a 181 km de Januária, também observa que a endemia impossibilitou brancos de desenvolverem a atividade pastoril no interior do Vale do Rio Verde, apesar da qualidade da terra. O próprio nome *jahyba* tem origem no tupi-guarani, tendo como significado “água podre”, “água ruim”, “brenhas do mato”. A febre, a malária, era fatal para os povos indígenas e brancos, entretanto, os negros sobreviveram à doença. Fato é que o registro indica que, apesar da insalubridade das febres palustres apontada por Sampaio, os negros habitavam a região há mais de um século antes de sua chegada. Não à toa, as duas regiões do Norte de Minas, o Brejo dos Crioulos e o Brejo do Salgado, possuíram e ainda possuem comunidades quilombolas.

Ao observarmos no mapa que registra a existência de quilombos que foram encontrados e exterminados em Minas Gerais no século XVIII (Anexo III), é possível perceber que a região do Brejo do Salgado (povoado que deu origem a cidade de Januária) é uma das únicas do Norte de Minas em que há incidência de quilombos. Em uma carta enviada em 1754⁷⁴ pelo governador interino das capitanias de Minas Gerais e Rio de Janeiro, José Antônio Vieira de Andrade relata que foram encontrados vários negros combinando de fazer malefícios à população de Brejo do Salgado, sendo necessário instituir para aquela região um “capitão de entradas do mato”. Assim relatou o governador: “porque naquela passagem havia bastantes negros calhambolas os quais fizeram muitos roubos aos moradores della; e como na mesma passagem havia grande necessidade de capitão do matto”⁷⁵. Pelo motivo relatado, foram, segundo o historiador Carlos Magno Guimarães (1997)⁷⁶, perseguidos e extintos em novembro de 1754 (ver Anexo IV). O documento é um dos poucos que registram, a partir das comunicações oficiais, a incidência de quilombos no período na região de Brejo do Salgado, importante centro administrativo e

⁷³ Idem, p. 72.

⁷⁴ SEÇÃO COLONIAL DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Cód. 114. p. 02.

⁷⁵ Idem, p. 03.

⁷⁶ GUIMARÃES, Carlos Magno. Mineração, quilombos e palmares: Minas Gerais no século XVIII. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Liberdade por um fio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

comercial do Norte de Minas. Sua existência é significativa e indiciária de que os aquilombados ocupavam essa região de Minas há muito tempo.

É importante apontar aqui que o surgimento dessas populações não atende, necessariamente, a uma dinâmica de macro economia. A povoação do Norte de Minas está vinculada mais a uma dinâmica entre o território e os seus usos, suas significações como possibilidade de construção da liberdade e autonomia política. A transformação de um espaço não habitado em lugar de morada, plantio, cultivo da vida e relações sociais só é compreensível se observamos que os lugares do sertão são transformados de inóspitos em lar pelos quilombolas e indígenas.

As povoações mais expressivas do Norte de Minas no século XVIII foram Morrinhos (hoje a cidade de Matias Cardoso), Barra do Rio das Velhas (hoje a cidade de Guaicupí) e São Romão (que ainda conserva o nome de origem), que perderam, ao longo do século XVIII, a importância ou expressão mercantil para Pedra dos Angicos e Brejo do Salgado.

Os viajantes mensuravam a importância, a riqueza das povoações mencionadas, sua ascensão e decadência, de acordo com a pujança das relações comerciais, sobretudo o contato com os grandes centros econômicos, a quantidade de pessoas, seu pertencimento étnico-racial, as residências. Aquelas caracterizadas como decadentes ou pobres tinham entre as principais atividades o extrativismo, a agricultura e a pesca, e eram habitadas majoritariamente por negros e índios. Auguste Prouvençal de Saint- Hilaire, de passagem por Pedra dos Angicos, em 1817, afirmou que:

Pedra dos Angicos parece mais como uma aldeia de índios do que com povoações de homens de nossa raça. [...] os habitantes dessa espécie de povoado passam dias na miséria e na indolência e morreriam de fome sem a pesca, que, nas margens do rio São Francisco, é tão abundante e fácil⁷⁷.

George Gardner (1975), por sua vez, de passagem por São Romão em 1840, relatou que a Vila não tinha, em sua perspectiva, comércio próprio, vivendo da venda de peixe, salgado e seco (alimento muito apreciado pelos sertanejos). O viajante aponta, ainda, que:

A população é quase toda de gente de cor e não creio que haja na Vila inteira uma dúzia de famílias brancas. A maior parte dos habitantes são negociantes que fornecem aos fazendeiros e aos residentes dos arredores mercadorias⁷⁸.

⁷⁷ SAINT-HILAIRE, Auguste Prouvençal de. **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974. p. 353.

⁷⁸ GARDNER, George. **Viagem ao interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1975. p. 188.

As povoações tidas como decadentes são, na maioria dos casos, comunidades indígenas e negras. O comércio dos produtos do sertão, estabelecido por essas comunidades com os fazendeiros e sertanejos, aponta para o entendimento de que territórios indígenas e negros se estabeleceram na região de forma profícua e permanente, criando vínculos com os sertanejos, entendendo as possibilidades de sobrevivência na região. Apesar das dificuldades, insalubridades, secas e por vezes a fome, não são reféns do meio ambiente seco e árido e das violências engendradas no território, mas pensam e agem sobre a construção dos seus destinos.

Mensurar a decadência ou progresso dessas povoações de acordo com o fluxo de tráfico de escravizados e o abastecimento das regiões mineradoras ou centros comerciais explica parte da dinâmica social do Norte de Minas, mas não em toda sua extensão. A aparência de decadência descrita pelo olhar dos viajantes, se vista em outra perspectiva, pode ser o estabelecimento de territórios negros, indicar condições viáveis para a vida, para construção e significação de um espaço social.

Em passagem pela última vila baiana da divisa com Minas Gerais, Carinhanha, a caminho de Januária, trafegando pelo rio, o próprio Sampaio aponta outras perspectivas das povoações no sertão: “nos sertões, o homem pobre nunca é suficiente pobre que precise viver do salário. O mundo aqui é largo demais para que se faça sentir a pressão das necessidades”⁷⁹.

A abundância de recursos naturais, a vastidão do território e o isolamento tornaram o sertão lugar propício para a vida. Entretanto, os viajantes percebem essas características de outra forma, entendem-nas como o motivo para a aparente pobreza e preguiça dos povos sertanejos. James Wells, viajando pela região, em 1875, assustou-se por ver homens e mulheres balançando em suas redes durante o dia, “desperdiçando os seus dias dormindo e suas noites em orgias, cachaça, canções selvagens e danças”⁸⁰. Sampaio, em 1879, por sua vez, relata que:

A natureza prodiga não deixa haver a verdadeira pobreza que force a trabalhar e que obrigue e tenha disciplina pela necessidade de viver.

Não há aqui, tampouco, estímulos para capitalisar. Vive-se bem, vive-se ao natural, sem cuidados pelo futuro, porque a pobreza aqui não aterra a ninguém. O Rio é um enorme viveiro, onde o peixe não escasseia jamais, assim como as catingas e as mattas marginaes um imenso e inexgotável thesouro, fácil de explorar nos momentos, nos raríssimos momentos em que a preguiça universal cede um pouco do seu império⁸¹.

⁷⁹ SAMPAIO, Theodoro. **O Rio de S. Francisco e a Chapada Diamantina**: trechos de um diário de viagem (1879-80). São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1905. p. 61.

⁸⁰ WELLS, James. **Explorando e viajando três milhas através do Brasil**: do Rio de Janeiro ao Maranhão. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1995. p. 338.

⁸¹ SAMPAIO, Theodoro. **O Rio de S. Francisco e a Chapada Diamantina**: trechos de um diário de viagem (1879-80). São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1905. p. 64.

James Wells, em 1886, também aponta a ausência de miséria no Sertão do São Francisco, apesar da austeridade, tendo como parâmetros a vida material europeia, em que, para Wells, a casa dos mais abastados no sertão parecia uma vida modesta na Europa. Em suas palavras não havia:

[...] verdadeira miséria nesta parte do mundo, o pobre tem, pelo menos uma vaca ou uma égua para cavalgar e, um poder ilimitado de mendigar ou pedir emprestado mantimento do vizinho. Em consequência não trabalha, senão quando compelido pela necessidade premente. Os que aceitavam, faziam-se de rogados, pediam três dias, pelo menos, de demora, e um sujeito, livre, mas preto como meus sapatos, não podiam começar sem antes lavar sua camisa⁸².

O viajante se refere à mendicância relacionada a “pedir emprestado mantimento do vizinho”⁸³. Em outra perspectiva, o fato mencionado denota solidariedade característica de comunidades tradicionais. O que para o autor parece indolência, pode ser percebido como o exercício da liberdade, da vida que se sustenta em sua relação com o meio e em suas redes de solidariedade comunitárias, lançando mão do trabalho assalariado quando necessário.

É certo que o olhar do viajante relativo aos modos de vida do sertanejo está marcado por uma visão eurocêntrica, acostumada ao ritmo industrial e às maneiras como o capitalismo modelou as dinâmicas das atividades diárias na Europa. Não esqueçamos que, na segunda metade do século XIX, o cientificismo e as teorias evolucionistas advindas do darwinismo social, atrelados às políticas imperialistas, norteavam as formas de perceber o mundo desses viajantes, partindo da premissa que os habitantes de mundos não europeus ainda não eram civilizados, desenvolvidos, taxando-os de preguiçosos e indolentes⁸⁴.

Theodoro Sampaio e James Wells não são os primeiros a representarem o sertanejo desse modo, a tipificá-lo como “preguiçoso” e “doente”. As duas representações dos sertanejos e negros apresentadas até agora (violento e preguiçoso) não destoam das formas de pensar dos intelectuais brasileiros e do Brasil, de modo geral, no século XIX e início do XX. A absorção do racismo científico⁸⁵ ajudou a construir a racialização da sociedade e o estabelecimento de hierarquias regionais e raciais.

⁸² WELLS, James. **Explorando e viajando três milhas através do Brasil**: do Rio de Janeiro ao Maranhão. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1995. p. 214.

⁸³ Idem, p. 214.

⁸⁴ SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

⁸⁵ GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

A antropóloga Lilia Moritz Schwarcz (1993), no livro o “Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1931”, observa que a apropriação das produções intelectuais europeias no Brasil contribuiu para o surgimento de uma gama de instituições e intelectuais vinculados a um “cientificismo retórico”⁸⁶ que, municiados com as teorias do darwinismo social e do evolucionismo, procuraram resolver o dilema que se apresentava a eles na transição do Império para a República: a viabilidade de uma nação mestiça. Na tentativa de se livrar dos estigmas do atraso, essas tipificações depreciativas são afirmadas a partir da percepção de que sujeitos deveriam ou não existir na sociedade desejada e pensada pelos intelectuais.

Mas esse não é o foco da nossa discussão. Importa-nos perceber que, junto ao olhar depreciador, os viajantes dão indícios de que essa era uma terra propícia para viver, em que a natureza pródiga convive com a verdadeira pobreza. A relação que as comunidades quilombolas e indígenas estabeleciam com os territórios eram diferentes das que Sampaio tinha como modelo, com intenção não de capitalizar recursos e lucros, mas de encontrar possibilidades melhores de existência, se possível, livres das agruras da fome e de uma violenta dominação.

Voltemos à pergunta “que porção é essa de Minas Gerais?”. Pois bem, o Norte de Minas Gerais (Anexo V), até meados de 1930, como já apontamos no início do capítulo, correspondia a 19% do território do estado e, segundo o historiador Bernardo da Mata Machado (1991):

Até 1930, e mesmo depois, a região manteve praticamente os mesmos traços: economia agropastoril, sociedade estratificada com predomínio do “compadrio”, organização política baseada na ordem privada. Atravessou os séculos isolada das regiões mais desenvolvidas do país e manteve um ritmo de crescimento lento e retardatário⁸⁷.

Na visão deste autor, o Sertão do São Francisco foi constituído por uma sociedade de proprietários, vaqueiros, camaradas e agregados que tinham como atividade econômica a prática de criar o gado solto pasto afora e “onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador”⁸⁸. A vegetação, a caatinga e o cerrado favoreceram o pastoreio, de modo que ali se instalou a atividade agropecuária e o Rio São Francisco foi, durante muito tempo, a principal ponte de ligação com as demais regiões.

⁸⁶ SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1931**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 34.

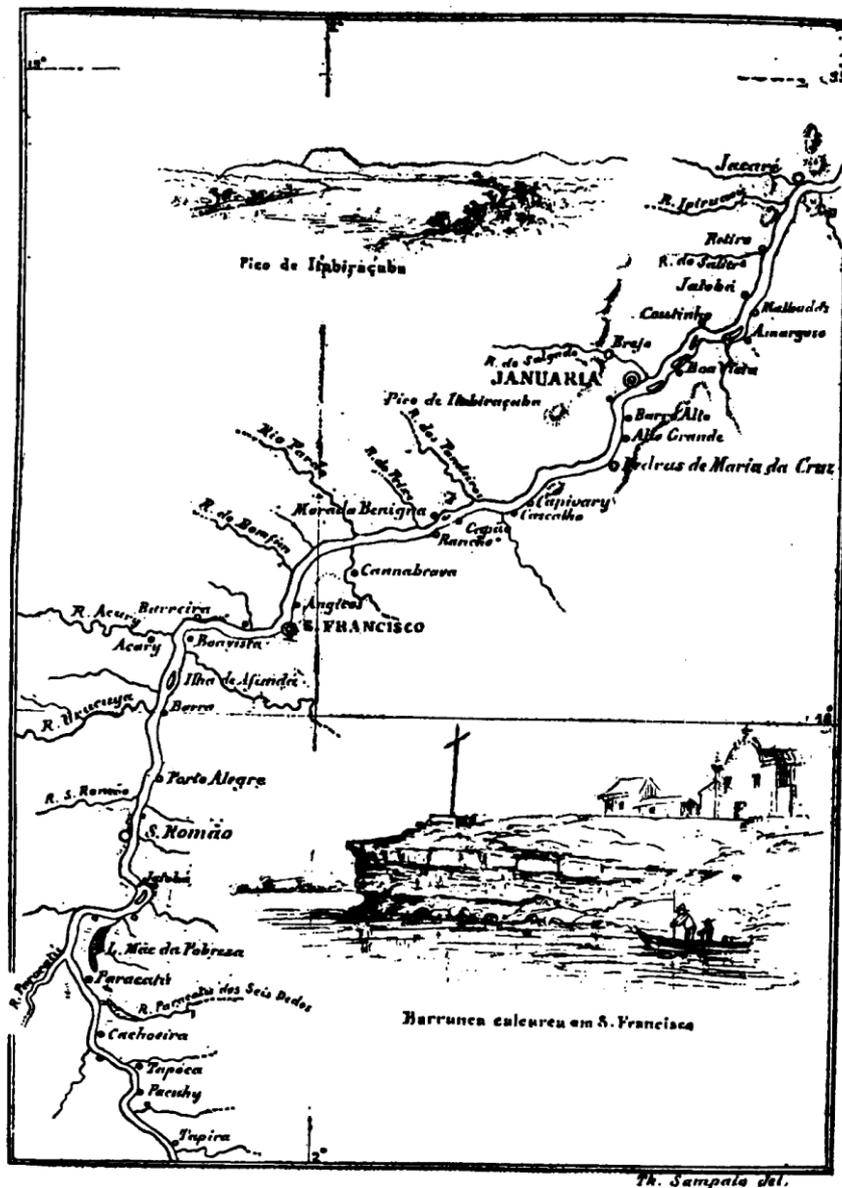
⁸⁷ MACHADO, Bernardo da Mata. **História do Sertão Noroeste de Minas Gerais (1690-1930)**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1991. p. 27.

⁸⁸ ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 13. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979. p. 05.

No mapa abaixo (Figura 1), feito por Theodoro Sampaio (1905), identificamos que, ao passar pela região, permite-se vislumbrar como essas comunidades se formaram em torno dos rios. Caminhos semelhantes (às vezes com sentidos inversos - descendo ou subindo o rio) foram feitos por outros viajantes, cujos relatos são analisados nesta pesquisa.

Todas as comunidades apontadas no mapa estão situadas às margens do São Francisco. Aos poucos, o crescimento do sertão vai tomando as Gerais e criando outras dinâmicas de vida não vinculadas ao rio.

Figura 1 - Mapa das comunidades às margens do Rio São Francisco



Th. Sampaio del.

Fonte: (SAMPAIO, 1905, p. 77).

No canto inferior direito do mapa, a ilustração do porto permite vislumbrar como eram organizados os povoados ribeirinhos: a praça central, composta pela igreja (geralmente voltada para o rio) e pelos prédios públicos (o fórum, a cadeia, a prefeitura), os casarões das famílias abastadas e as lojas do comércio. Até a primeira metade do século XX, tais cidades, geralmente, estiveram sob o domínio do poder privado e, na praia, como é chamado pelos ribeirinhos o porto, eram realizadas as atividades de pesca, comércio e lavagens de roupa.

Richard Francis Burton (1977)⁸⁹, em setembro de 1867, viajou a bordo do *Elisa*, alcunhada à balsa que aportou na praia de Januária, depois de embarcar em agosto, percorrendo através do Rio das Velhas e do Rio São Francisco toda a região do Sertão do São Francisco. Ao aportar, descreveu bem as atividades no porto:

Encontramos no porto um certo número de canoas e oito barcas movidas com varas habituais. A praia, como a margem do rio é chamada, imediatamente trouxe-me ao espírito um mercado africano, e a cantoria monótona dos negros medindo feijão não corria para diminuir a semelhança com as cenas da distante Zanzibar. Mulheres, aqui mais numerosas do que os homens, lavavam roupa no rio, ou andavam abaixo e acima, carregando potes de água, os meninos, mais seminus, catavam pedaços de madeira ou pescavam. Os escuros barqueiros, vestidos de coletes sem mangas (jaleco ou camisola) ou saiotos, da Costa da Guiné passeavam ou, estendidos no barranco, brincavam com lindas araras, que tinham trazido rio abaixo e cujas penas brilhavam ao sol. Em um nível mais elevado do terreno, estavam plantadas setes barracas feitas de uma armação de madeira, cobertas de couro, onde os negociantes que não se dignam a alugar uma casa trocam sal e panos por mantimentos e produtos semelhantes⁹⁰.

Os mercados africanos decerto eram memórias vivas ao viajante que, pouco antes de atravessar o Sertão do São Francisco, no período de 1861-1864, esteve na costa Atlântica africana⁹¹. Richard Francis Burton (1977) identifica elementos sutis, mas importantes sobre a presença do negro na região, como os “coletes sem mangas, os saiotos da Costa da Guiné [...] a cantoria monótona dos negros medindo feijão”⁹², os escuros barqueiros. Todas essas são informações que apontam para aspectos étnicos, culturais e da vida material dos homens negros

⁸⁹ Notório participante da produção dos discursos europeus sobre o Oriente e a África que tiveram curso em sua época, Burton percorre o Rio São Francisco numa canoa, o registro da viagem está presente no livro “Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico”.

⁹⁰ BURTON, Richard Francis. **Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico**. São Paulo/Belo Horizonte: Editora da USP/Itatiaia, 1977. p. 209.

⁹¹ Durante os anos 1861-1864, imediatamente anteriores à sua vinda ao Brasil, Burton foi o cônsul britânico na ilha de Fernando Pó, ao largo da costa atlântica da África. Ver: GEBARA, Alexsander. **A África de Richard Francis Burton: antropologia, política e livre-comércio, 1861-1865**. São Paulo: Alameda, 2010.

⁹²BURTON, Richard Francis. **Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico**. São Paulo/Belo Horizonte: Editora da USP/Itatiaia, 1977. p. 209.

na região. O olhar imperialista⁹³, com a acuidade para apreender o “exótico”, fez-lhe estabelecer semelhanças e apontar de quando em vez o negro durante sua viagem pelo Noroeste de Minas.

A presença de africanos no porto de Januária, com os traços de suas culturas reconstruídos e reinventados no Brasil, denota que ali se instalou uma comunidade com seus hábitos de trabalho e cultura. Se lançarmos o olhar sobre suas margens no século XX, o ritmo do trabalho movido ao canto e as agremiações de negros em torno do rio, descritas por Richard Francis Burton (1977), ainda podem ser observados. Do mesmo modo, as lavadeiras (Figuras 2 e 3) são indícios do que apontamos. As casas de taipas ao fundo da Figura 3 indicam que os descendentes dos trabalhadores africanos ainda estavam por ali na segunda metade do século XX, trabalhando e vivendo em conjunto⁹⁴.

Figura 2 - Lavadeira em Januária



Fonte: (PEREIRA, 2008, p. 49).

⁹³ FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. Sobre Burton e a construção dos discursos europeus sobre os africanos. *Afro-Ásia*, Salvador, n.50, jul./dez. 2014.

⁹⁴ SILVA, Johnisson Xavier. **O terno dos temerosos**: as transformações e sentidos de suas práticas culturais na segunda metade do século XX. 2014. 155f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em História, Uberlândia, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/16484>.

Figura 3 - Lavadeiras em Januária



Fonte: acervo pessoal de João Damasceno (1972), Januária.

O viajante esteve atento às formas de trabalho na região e, observando a vida material dos negros ribeirinhos, descreveu as atividades do sertanejo em Januária:

O barqueiro de verdade é um tipo como dos velhos dias da Inglaterra: é também um homem que nasceu livre, poucos viajantes gostam de empregar escravos. Mais industriosos que os nossos marinheiros, como o africano ele está inteiramente familiarizado com todas as pequenas atividades necessárias ao seu bem estar; é capaz de construir sua casa ou seu abrigo e de fazer telhas ou sua roupa- artes que entre os civilizados, exigem divisão de trabalho⁹⁵.

Em outro relato, Richard Francis Burton (1977) descreve um homem que empregou: “livre, mas preto como meus sapatos”⁹⁶. Embora o uso da mão de obra escravizada seja mais presente em Januária do que nas outras regiões do Norte de Minas, no período em que Burton passou pela cidade, o sistema escravista já tinha perdido sua força, sendo mais comum a presença de indivíduos livres do que escravizados. Notemos que, apesar da escravidão ainda vigente, esse homem sertanejo é livre, embora Burton tenha acostumado a representar e ver as representações dos homens negros como cativos. As habilidades e saberes técnicos, capazes de construir sua casa, fazer telhas e roupas, são heranças africanas que permitem relacionar com o ambiente e recursos naturais, agindo e construindo seu sustento e, por consequência, sua

⁹⁵ BURTON, Richard Francis. **Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico**. São Paulo/Belo Horizonte: Editora da USP/Itatiaia, 1977. p. 178.

⁹⁶ Idem, p. 214.

liberdade, ao contrário do trabalhador europeu, que já havia passado pelo processo de alienação na produção.

Antes de chegar a Januária, passando por São Romão, ao descrever a região, o mesmo viajante menciona que não teve uma boa impressão do lugar. Em suas palavras:

[...] não havia ali uma única pessoa branca [...] constituíram, um “magote” de bodes e cabras, caboclos e negros. A classe inferior- se ela existe, nessa terra onde reina a perfeita igualdade, teórica e prática- anda em mulambos; [...] mal educados, mal tinham energia suficiente para se reunirem em grupos nas portas e janelas, os homens para observar, as mulheres para comentar o forasteiro que passava. Algumas negras velhas trabalhavam em roças primitivas, mas a rede, apesar do tempo frio, era o local preferido⁹⁷.

Após caracterizar os habitantes de São Romão como um ajuntamento de bodes (gíria ofensiva que significava mulato) e cabras (termo usado para indicar a mestiçagem entre índio e mulatos, usado também de maneira ofensiva), em nota, Burton analisa que a miscigenação entre o “homem vermelho” e o negro foi indicada (não se sabe se indicada no Brasil como um todo ou apenas na região) como maneira de evitar o extermínio dos índios.

Se voltarmos a Orlando Magalhães Carvalho (1937), percebemos que há uma confluência de abordagens, ainda que um autor esteja escrevendo em fins do século XIX, e o outro nas primeiras décadas do século XX⁹⁸. A aliança entre índios e negros é, para Carvalho, apresentada como forma de unir forças para o exercício do banditismo e, em Burton, como maneira de evitar o extermínio. Embora um escreva sobre a égide da noção de desenvolvimento e modernização, e o outro a partir das teorias raciais e racistas e da noção de degeneração do século XIX, como se nota na citação: “Não há necessidade de se preservar uma raça selvagem e inferior, quando suas terras precisam ser melhor aproveitadas; e, nesse caso, a raça artificial seria ainda pior que qualquer da duas raças naturais”⁹⁹.

Lendo os dois autores na contramão de suas abordagens, dão indício de como as comunidades indígenas e negras, apesar das constantes tentativas de extermínio, construíram maneiras de sobrevivência por meio de alianças que incluem a miscigenação. Aqui não se pode inferir que seja uma forma de etnogênese¹⁰⁰, nem concluir que houve uma perene aliança entre índios e negros, mas o fato de, segundo Burton, em São Romão, não haver, em sua passagem,

⁹⁷ Idem, p. 202.

⁹⁸ CARVALHO, Orlando Magalhães. **O rio da unidade nacional**: o São Francisco (reportagem ilustrada). Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1937. v. 91.

⁹⁹ Idem, p. 204.

¹⁰⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

sequer uma pessoa branca, é indiciário da permanência dos grupos negros e indígenas em seus territórios, resistindo à ação dos caçadores de quilombos e exterminadores de índios no Sertão do São Francisco.

Burton foi incapaz de criar outras representações, baseadas em aspectos culturais e sociais (dados os lugares sociais e o período histórico em que viveu); o olhar dele se prendeu ao fenótipo e perspectivas raciais, talvez daí “a má impressão”. O viajante também se incomodou com os costumes festivos dos são romenses:

Não era fácil dormir, com a barulheira; parece que ali as horas da noite foram feitas ‘para o homem beber, e a mulher ‘rabujar’ ’
O samba e o pagode formaram um concerto com os elementos; o retinir dos instrumentos e a agudeza das vozes davam a impressão de uma verdadeira cantoria africana, de uma orgia em Unyaanguruwe¹⁰¹.

Os hábitos desregrados e a noção de degeneração, mais uma vez, são vislumbrados nos discursos do viajante. A festividade e a religiosidade negra são percebidas como indícios de degeneração moral, quando não um perigo para a sociedade. Porém, o que chama atenção é a simbologia do samba, do pagode e das festividades com os cantos africanos. A comparação entre aspectos das práticas cotidianas e culturais, do trabalho dos negros no Sertão do São Francisco e dos africanos, não se deu apenas no olhar do viajante. Pode-se inferir que o Rio São Francisco transportava gentes, mas também bens materiais, culturais e religiosos, “trocados” nas e através das vias fluviais.

Os quilombos e as comunidades indígenas buscaram regiões de difícil acesso no sertão, mas não isoladas, ilhadas. Os panos da Costa da Guiné, os cantos e os sambas foram trazidos junto com os negros, fugidos ou livres, mas que estabeleceram interações comerciais e culturais, principalmente por intermédio do comércio com a província da Bahia.

Os indícios da existência de quilombos no Sertão do São Francisco, em Januária, percebidos por meio das obras dos viajantes ou pelo documento que noticia a perseguição e extermínio de um mocambo em Brejo do Salgado indicam lacunas, silêncios e apagamentos históricos que sofreram as comunidades negras na região. As narrativas orais se tornam importantes à medida que apontam caminhos de pesquisa e desnudam invisibilidades. Entre os mocambos existentes na região no período colonial e as comunidades remanescentes de quilombos atuais há vazios enormes de histórias ainda por serem narradas. Os conflitos gerados pelo processo de certificação do quilombo de Brejo do Amparo (antigo Brejo do Salgado), em

¹⁰¹ BURTON, Richard Francis. **Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico**. São Paulo/Belo Horizonte: Editora da USP/Itatiaia, 1977. p. 202.

26 de novembro de 2019, são representativos desse processo. Segundo Cleusa Oliveira Vieira (2020), liderança quilombola da região, as tentativas de parte da população do distrito de Brejo do Amparo de barrar a solicitação de certificação pela Fundação Cultural Palmares foram intensas:

[...] queriam nos silenciar porque disseram que a história do Brejo não é de negro, é de branco e de índio, mas e a nossa história que não foi contada, onde que ela fica, e o que os negros da nossa comunidade sofreram? A gente sofreu muita humilhação, a história que não foi contada, está sendo contada agora¹⁰².

Maria Cristina Oliveira Vieira (2020), pertencente à comunidade quilombola do Brejo do Salgado, por sua vez, mencionou que, ao iniciar o registro dos relatos que comporiam a petição da certificação, memórias dolorosas de violências raciais sofridas por sua família vieram à tona:

Minha mãe, Clarinda, é a caçula de quatro filhos.... Aqui na comunidade do Brejo, colocaram fogo na casa de minha mãe. Um dos relatores falou isso comigo que minha mãe ela tinha apenas três ano de idade, era caçula e meu tio que era mais velho tinha 16 anos, aí fui contar para minha mãe, eu filha, mais velha, fui contar essa história, ela não sabia, mas foi uma história que foi guardada pelo meu tio, pelo mais velhos, eles guardaram essa revolta durante anos e minha mãe foi saber em pleno século XXI, em junho desse ano que eu fui contar para ela, a gente chorou muito... Eu tive que nascer para poder descobrir essa história, para jogar essa história para fora, que estava guardada há tantos anos, porque meu tio, as pessoas que me relataram tinham medo de contar¹⁰³.

Estabelecer os elos partidos entre a formação e ocupação do Sertão do São Francisco pelos mocambos e a presença das comunidades remanescentes de quilombos na atualidade é tarefa árdua. Por vezes é preciso, como menciona Maria Cristina de Oliveira, fazer vir à tona memórias dolorosas, emudecidas pelo medo e pela violência, ou pela dinâmica complexa de formação e dispersão dos mocambos nas brenhas dos sertões. Os tópicos seguintes procuram traçar alguns desses caminhos, reduzindo a escala de análise e dando atenção ao processo de formação do quilombo dos Calunzeiros.

¹⁰²VIEIRA, Cleusa Oliveira. [45]. [nov.2020] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Brejo do Amparo, Januária, MG. 13 nov. 2020.

¹⁰³ VIEIRA, Maria Cristina Oliveira. [49]. [nov.2020] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Brejo do Amparo, Januária, MG. 13 nov. 2020.

1.4 A travessia dos sertões

É comum às comunidades remanescentes de quilombo traçarem suas genealogias a partir de migrações da Bahia para o Norte de Minas. À exceção daquelas que possuem apenas duas gerações que vivem no local, todos os quilombos com os quais tive contato nesta pesquisa apontam para uma mesma origem e mesma travessia, os caminhos que vão dos sertões baianos até o Norte de Minas, através do Rio São Francisco. A memória acerca da origem e formação do quilombo dos Calunzeiros é um símbolo dessa travessia:

A existência da família Calunzeiro foi iniciada através do senhor Maximiano Ferreira Lopes, que aproximadamente em 1780, ao que tudo indica, proveniente do estado da Bahia, na localidade denominada de Morrinhos, época que dos Revoltosos, quando ainda no Brasil vigorava a escravidão. Ele desembarcou nas margens do Rio São Francisco, na localidade até hoje denominada Belo Monte, contavam que o mesmo vinha sendo perseguido por pistoleiros a serviço do senhor de escravo, vindo a se refugiar na localidade até pouco tempo denominada de Brejinho no distrito de Levinópolis, no século passado denominado de Mucambo, conta-se que o senhor Maximiano, já tivesse sido aceito na comunidade para o qual se refugiara, em seu encalço, os capturadores por medo, temendo o castigo que com certeza era aplicado. Assim acreditamos que ele tenha constituído família, dos filhos destes encontramos a senhora Carulinda Ferreira Lopes, Esposa do senhor Veríssimo Ferreira da Silva, em homenagem a senhora Carulinda é que por muito tempo vem sendo chamada de Família Calunzeira¹⁰⁴.

Não é possível construir narrativas históricas bem elaboradas desse indivíduo que aparece constantemente nas memórias, não só dos Calunzeiros, mas de outras comunidades que compõem o campo negro. O que se sabe sobre ele e sua vida é pouco. Os Calunzeiros mencionam que ele se chamava Maximiliano Ferreira Lopes, mas não encontrei registros sobre sua vida ou fuga na documentação regional, no arquivo público mineiro ou nacional. O pouco que se sabe sobre ele, por meio dos relatos orais, descreve sua fuga ainda criança e seu casamento, bem como os esforços de sua família para se estabelecer na região, como relata Joaquim Veríssimo dos Santos (2012):

[...] aí ele correndo no meio do povo, ele não tinha outro lugar pra esconder. Encontrou uma senhora que estava sentada na beira do rio com uma saia muito grande né, aí foi onde ele escondeu debaixo da saia, ele pediu, conversou com ela, ela agasaçou a saia, abriu a saia, disse que era uma saia muito rodada né, ele ficou ali... até que as pessoas caçou por tudo quanto foi canto e não achou ele. Aí depois que saiu, a véia levantou a saia e ele pegou camim, desceu aqui... veio pra cá, no Brejim aonde ele começou fazer sua vida, passou a morar. Aí

¹⁰⁴ MEMORIAL. **A família Calunzeiro**. Fundação João Moura Neto. Riacho da Cruz, novembro, 2005. p. 1.

no Brejim, daí que houve o relacionamento com a Celivera, que era minha bisavó, e teve a Carolina Ferreira Lopes¹⁰⁵.

A persistência da trajetória de Maximiliano e de seu nome na memória das comunidades que compõem o campo negro é importante, pois indica aspectos fundamentais da formação dessas comunidades, do processo de migração no “tempo dos revoltosos”¹⁰⁶ e estabelecimento na região do Riacho da Cruz. É indiciária também de uma origem vinculada a um ancestral.

As fugas para encontrar a família ou que resultaram em constituição de famílias eram comuns durante a vigência da escravidão. Entretanto, como afirmou Eduardo Silva (1989)¹⁰⁷, fugir não era tarefa fácil, pois as amarras da escravidão, as perseguições, não se encerravam nas portas das fazendas, estruturavam-se e faziam parte da lei da propriedade e da organização social. Desse modo, não podemos inferir quais motivos encorajaram uma criança a fugir e percorrer sozinha tamanhas distâncias. Mas a trajetória de Maximiliano persiste na oralidade, talvez por descrever os caminhos que muitos migrantes fizeram para encontrar acolhida e lugares propícios para viver no Norte de Minas.

O que chama atenção no relato do memorial é que, o acoitamento do menino, a solidariedade que ele encontra tanto na fuga, quanto na chegada ao Norte de Minas, apontam para redes de solidariedade bem estabelecidas e conhecidas. O que remete às perguntas: já existia um quilombo antes da chegada de Maximiliano Ferreira Lopes? O próprio nome da comunidade em que ele se assentou, “Mucambo”, leva a crer que sim. Como se estabeleceram e foram comunicadas inter-regionalmente essas redes de solidariedade? As famílias que estavam ali percorreram os mesmos caminhos que ele? Estas são perguntas que não darei conta de resolver nesta pesquisa, mas precisam ser feitas. Com outros fôlegos, recursos e tempo, é importante trilhar os percursos investigativos que se abrem através das questões.

É preciso atentar também para outro aspecto presente no relato, as referências dos locais de fuga e chegada e o ano em que o evento ocorreu estão mais bem determinados, ao contrário dos outros relatos que contam o mesmo evento. Menciona que aproximadamente em 1780 Maximiliano fugiu da região de Morrinhos, na Bahia. Em outros relatos orais as imprecisões são bem perceptíveis, como por exemplo, a senhora Geraldina Lopes dos Santos (2018)

¹⁰⁵SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

¹⁰⁶ Não é possível saber se o que os relatos mencionam como o tempo dos revoltosos são rebeliões escravas, mas a persistência na memória de um tempo de revolta é importante, pois marca o processo, o evento fundante, que inicia a construção da liberdade.

¹⁰⁷ SILVA, Eduardo. Fugas, revoltas e quilombos: os limites da negociação. In: Eduardo Silva; João José Reis. (Orgs.). **Negociação e conflito: a resistência escrava no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 06.

menciona que Maximiliano “foi uma sementinha que veio da Bahia tocada pelo vento e foi uma semente que caiu aqui no Norte de Minas Gerais e dessa semente transformou na família Calunzeiro”¹⁰⁸. Não há quase referências geográficas e temporais nesse relato. As mudanças nas narrativas e nas memórias individuais se devem à reelaboração das memórias coletivamente, compartilhando lembranças, preenchendo lacunas, como já mencionado.

Neste ponto, importa afirmar que nos interessa a busca dos significados dessas experiências históricas e memórias e o que elas informam sobre a comunidade estudada. Como menciona Alessandro Portelli (1997):

[...] o realmente importante é não ser a memória apenas um depositário passivo de fatos, mas também um processo ativo de criação de significações. Assim, a utilidade específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado quanto nas muitas mudanças forjadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e dar formas às suas vidas, e colocar a entrevista e narração em seu contexto histórico¹⁰⁹.

As memórias sobre os tempos de migrar não se restringem à travessia do Sertão baiano ao Sertão do São Francisco, mas também incluem as travessias das margens do rio até o interior das Gerais, até à comunidade de Mucambo às margens do riacho. Elas estão vinculadas ao tempo do trabalho árduo, da criação das primeiras possibilidades de se estabelecer em um território e criar dinâmicas sociais. Nos Calunzeiros, esse período está vinculado à vida de Maximiliano. Sua trajetória permanece viva através da oralidade, por ser representativa dos vários processos migratórios e dos esforços para se estabelecer no Sertão do São Francisco, das pelejas para construir a vida e as famílias na região, mencionam sobre as precariedades cotidianas que os aquilombados enfrentavam:

Quando eles vieram para cá, eles foram trabalhando e adquirindo seus pedaços de terra, e fazendo as casas de enchimento, cortava as varas na mata e fazia de enchimento, as camas eram as próprias varas, as camas, os colchões eram feitos de palhas de milho com capim, com palha de bananeira¹¹⁰.

¹⁰⁸ SANTOS, Geraldina Lopes dos. [85]. [jan.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 janeiro. 2018.

¹⁰⁹ PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Revista Projeto História*, São Paulo, v. 14, p. 25-39, fev. 1997. p. 33.

¹¹⁰ SANTOS, Francisco Cardozo. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

Essas e outras dificuldades são enfrentadas coletivamente. Levantavam-se na madrugada para dar conta das demandas do trabalho nas fazendas e em suas próprias roças ou estendendo o trabalho noite adentro:

[...] trabalharam arduamente e unidos construíram os chamados regos para fazerem plantações nas partes o leito principal do Riacho, fizeram escavações para que as águas roladas chegassem ao destino que pretendiam, isto numa época em que havia poucos recursos e ferramentas para os serviços, fizeram usando os poucos enxadões, enxadas, gamelas para retirarem as terras de dentro dos leitos dos regos.

Muitas das vezes trabalhavam até mesmo após a madrugada mesmo, aproveitando a luz da lua, outras vezes, acendia fogo, quando a noite era escura e assim faziam para honrar os compromissos da compra da terra¹¹¹.

Dessa maneira, a constituição da família e a territorialização são construídas entre a migração e o enfrentamento do trabalho e plantio com poucos recursos e possibilidades. É preciso salientar sempre que a superação desses entraves só se deu por meio da constituição da família extensa que se unia em mutirões.

Outras levas de migrantes juntam-se à família constituída por Maximiliano Ferreira Lopes, inicialmente poucos, como ratifica Tereza Santos (2012): “naquele tempo as famílias eram poucas, só existiam os matos”¹¹². Mas a comunidade cresceu ao longo das primeiras décadas do século XX. Joaquim Veríssimo dos Santos (2012) informa que “outros vieram de lá (da Bahia) para trabalhar, vieram procurando serviço e passaram a trabalhar aqui e formaram... eles que formaram o riacho, essas estradas foram eles que abriram, não foi aberto por prefeitura, foi aberto pelos moradores”¹¹³.

Os relatos orais apontam que foram três os primeiros grupos familiares a chegarem no Riacho da Cruz após os Calunzeiros, ocupando regiões mais extensas que as margens. A família Porto, os Gombé, os Morenos. Eles são responsáveis por criar a comunidade, como mencionado na citação acima, criar as primeiras estradas e fundar a primeira escola que “com a primeira cartilha ensinaram muita gente a ler e escrever, que era tudo que eles queriam”¹¹⁴.

¹¹¹ SANTOS, Francisco Cardozo. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

¹¹² SANTOS, Tereza. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

¹¹³ SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

¹¹⁴ MEMORIAL. **A família Calunzeiro**. Fundação João Moura Neto. Riacho da Cruz, novembro, 2005. p. 09.

Esses primeiros grupos são chamados de Calunzeiros do tronco, pelos quais, a partir de seus troncos familiares desenvolveu-se a comunidade, juntaram-se para comprar a terra que hoje compreende as comunidades dos Calunzeiros, Água-Viva e Lagoinha:

Ali eles ficaram naquela aflição, trabalhando muito... mas quando pensou que não, eles saíram daquela escravidão de lá do Antônio Carlos, que era senhor de nego, que era dali de Bebel para baixo. Os fio dele que comprou, que era meu avó, os irmão do meu avó, e tinha um outro que entrou com gado e entrou como irmão. Aí compraram os 400 alqueirão, mas eles requereram só 120 alqueiro, o restante da terra ficou no cartório lá. Aí eles começaram a trabalhar, plantar mandioca e fazer farinha e vendia, por que a Joana Nunes tinha oficina tinha tudo, eles comprou com tudo, o engenho que ela tinha, tudo foi vendido para eles ¹¹⁵.

É possível apreender, por meio do que relata Joaquim Veríssimo dos Santos (2012), que as trajetórias de Maximiliano e dos grupos familiares que se juntaram a ele estão vinculadas ao processo de territorialização a partir do trabalho, no esforço, nas táticas para sair da escravidão e conquistar os engenhos e oficinas, bem como outras vitórias, como o letramento¹¹⁶. É importante salientar que, na dinâmica econômica do Sertão do São Francisco, possuir oficinas e engenhos, bem como conquistar o acesso ao letramento para alguns dos pertencentes à comunidade, municia os quilombolas de ferramentas fundamentais para o enfrentamento da dependência econômica.

É necessário apontar também que nas narrativas orais acerca dos processos migratórios e do assentamento dos Calunzeiros em um território, são mencionados dois diferentes sentidos de escravidão. O primeiro está inscrito no contexto do sistema escravista e se caracteriza pela condição jurídica de escravizado, ou seja, de mercadoria. O segundo não diz respeito à condição jurídica de escravizado, mas a homens e mulheres livres ou fugidos da escravidão, que não pertencem a nenhum senhor no Norte de Minas. Escravidão parece ser evocada aqui para representar a dependência econômica extrema aos donos das fazendas. A liberdade desse “segundo tipo de escravidão” foi conquistada por meio do trabalho coletivo.

A fala de Joaquim Veríssimo dos Santos transcrita acima informa outro aspecto importante. Os filhos de Maximiliano, uma geração depois, puderam comprar a terra, quatrocentos alqueires, em conjunto com outros grupos familiares, que foram considerados na compra como irmãos. Nessas relações nascem as práticas de construir famílias para além das

¹¹⁵SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

¹¹⁶ Ibidem.

relações consanguíneas. Estas são irmandades originadas na experiência da conquista da estabilidade, para sair da aflição do trabalho árduo, “sair daquela escravidão”.

Os tempos de migrar e do trabalho árduo, a rotina da labuta tripla na madrugada e, por vezes à noite nas camas de forquilha, entre inúmeras outras precariedades, são centrais nas memórias que narram a formação da comunidade. São responsáveis, sobretudo, por criar as redes de solidariedade que se perpetuaram e que são indicadas como imprescindíveis para existência de um tempo em que a fome não estava mais presente, chegando a ser necessário dividir a carne das crias abatidas para que não apodrecesse.

Esses tempos são perpassados por acontecimentos que marcaram a comunidade e são transmitidos por longo período. Vivenciados entre o fim do século XIX e a primeira metade do século XX, mas perpetuados por meio das memórias até o período atual. Michel Pollack (1992) considera que podem existir experiências, acontecimentos que “marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação.”¹¹⁷ Esse parece ser o caso das experiências vivenciadas pelos Calunzeiros nos períodos de migração e de trabalho árduo.

Se os períodos mencionados estão vinculados à memória de Maximiliano, os de afirmação da comunidade quilombola na região estão vinculadas às memórias de Dona Calu. Entretanto, interrompemos aqui o fluxo narrativo da história dos Calunzeiros para problematizar neste e no próximo capítulo algumas questões importantes, como as dinâmicas sociais das comunidades quilombolas no Norte de Minas e em Januária. Peço um pouco de paciência ao leitor, voltarei a analisar as memórias sobre Dona Calu e a família Calunzeiro com mais ênfase no terceiro capítulo.

1.5 Remanescentes

Os quilombos no Norte de Minas, como em todas as regiões do Brasil e da América, traçaram um sinuoso caminho de construção de suas identidades e significação de seus territórios. Apesar de ser possível fazer generalizações e estabelecer comparações acerca das formas de constituição dos quilombos no Brasil e no Norte de Minas, cada comunidade criou um caminho específico, uma relação própria com o território, de acordo com o espaço que ocupa e o contexto econômico, político e social que enfrentam. Dessa maneira, não é possível estabelecer uma medida, uma única forma de ler e mensurar a vida dos quilombados.

¹¹⁷ POLLACK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. p. 201.

Este tópico é uma tentativa de indicar as lentes pelas quais lerei a história dos quilombos no Sertão do São Francisco, de situar-me no debate e apontar o estado da arte, apropriando as discussões que permitam estabelecer diferenças e perceber similitudes entre as comunidades estudadas. Aponta de modo sucinto as ressignificações, no conceito de quilombo e tem a intenção de anunciar para o leitor quais percursos teóricos foram elaborados para analisar as temáticas abordadas. Portanto, algumas das discussões apresentadas aqui serão mais bem elaboradas ao longo da tese.

O primeiro aspecto que é preciso ratificar é que, embora as brechas do sertão, as vias fluviais, as lonjuras das Gerais dificultassem o acesso aos quilombos, eles não viviam hermeticamente fechados, autossuficientes. Em raros casos, os quilombados viviam isolados ou permaneciam completamente à margem do sistema escravista ou da dinâmica econômica da região onde foram construídos.

Os relatos do viajante George Gardner (1975), apontados nos tópicos anteriores, por exemplo, permitem vislumbrar uma rede de relações econômicas e vínculos das comunidades negras com os fazendeiros e residentes dos arredores, a qual remete ao conceito criado pelo historiador Flávio Gomes, ao estudar quilombos do Rio de Janeiro no século XIX, o “campo negro”. Esse conceito tem ferramentas úteis para analisar o contexto histórico e a região que proponho estudar, posto que pensa as contradições, as convergências e as diferenças que atravessam a formação dos territórios negros e as maneiras como seus habitantes se relacionam com os não quilombados que os rodeiam.

No Brasil, sendo a localização geográfica um fator fundamental para a sobrevivência e construção da autonomia dos quilombados, muitos deles se fixaram em regiões não totalmente isoladas das áreas de cultivo ou comércio e entrepostos mercantis. Essa “proximidade segura” foi uma estratégia, principalmente em termos econômicos, que permitiu comercializar, escoar mercadorias, ganhar o sustento. O Sertão do São Francisco é um espaço que permite e possui a dinâmica descrita, uma vez que, ao mesmo tempo em que as Gerais, com suas léguas de lugares inabitados, cortados pela caatinga e pelo cerrado, permitem a segurança e a dificuldade do acesso aos quilombados. É também lugar de encontro e convergência de povos, mercadorias e culturas através do rio. Vê-se, portanto, que o espaço geográfico é aliado fundamental e possibilitou o surgimento de uma porção de comunidades e territórios negros que, por sua vez, criaram uma rede de sociabilidade e vivências entre os não quilombados, criando um campo negro, nos termos apontados por Flávio dos Santos Gomes (1996):

O campo negro é essa complexa rede social. Uma rede que podia envolver em determinadas regiões escravistas brasileiras inúmeros movimentos sociais e práticas socioeconômicas em torno de interesses diversos. O campo negro, construído lentamente, acabou por se tornar palco de luta e solidariedade entre os diversos personagens que vivenciavam os mundos da escravidão¹¹⁸.

Estabelecendo lógicas próprias de convívio com os grupos sociais ao seu redor, tendo como base os relatos apontados ao longo da tese, podemos perceber ora a beligerância, no ajuntamento com indígenas para assaltar e praticar o banditismo social, ora a negociação, o comércio. Foi em torno dessa teia complexa de relações sociais que se construíram as comunidades quilombolas no Norte de Minas.

Há diferentes dinâmicas de ocupação dos espaços usados por duas comunidades/territórios negros em Januária. O agrupamento de negros no porto da praia de Januária, que pareceu aos olhos do viajante Burton um mercado africano, deu origem ao território negro da rua de baixo¹¹⁹. Sua fundação deu-se em razão do agrupamento de negros em torno das atividades da pesca, travessia, feiras, comércio e prestações de serviços gerais no porto. Reside ali, atualmente, uma comunidade de pescadores e agricultores de vazante, que muito bem pode ser caracterizada como um quilombo urbano¹²⁰, embora nunca tenham reivindicado para si essa identificação.

Com outra dinâmica de ocupação do espaço, o território do Quilombo dos Calunzeiros aponta para a criação de um campesinato negro¹²¹. A compra da terra que hoje pertence aos

¹¹⁸ GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos no Rio de Janeiro no século XIX, *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1996. p. 278.

¹¹⁹ SILVA, Johnnisson Xavier. **O terno dos temerosos**: as transformações e sentidos de suas práticas culturais na segunda metade do século XX. 2014. 155f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em História, Uberlândia, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/16484>.

¹²⁰ Os quilombos urbanos foram constituídos em terras que se situavam próximas ou no interior de centros urbanos, assemelhavam-se a pequenos povoados, onde construía casas de pau a pique e estabeleciam pequenas criações. Em alguns casos, eram lugares de refúgio ou de encontro; em outros, surgiram a partir do crescimento das cidades que acabaram englobando-os. Um bom exemplo da existência dessa categoria é o Quilombo das Camélias, objeto de estudos de Eduardo Silva. Ver: SILVA, Eduardo. **As camélias do Leblon e a abolição da escravatura**: uma investigação de história cultural. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

¹²¹ Comunidades negras rurais, dedicadas principalmente à agricultura, durante e principalmente após o fim da escravidão constituíram, a partir da construção de espaços de soberania, sobretudo nas primeiras décadas do século XX, por meio de estratégias diversas (entre elas a formação de quilombos), um campesinato negro. (GOMES, Flávio Santos. O ‘campo negro’ de Iguaçú: escravos, camponeses e mocambos no Rio de Janeiro (1812 – 1883). **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 25, dez. de 1993 – CEAA, Rio de Janeiro, 1993. p. 51). Embora não seja possível generalizar e caracterizar todas as expressões do trabalho nos ambientes rurais como campesinato negro, devido às diversas maneiras como em contextos históricos e ambientes diferentes estes se formaram, a interseção entre quilombo e campesinato, pode ser percebida, por exemplo, nas tipologias propostas por Décio Freitas para identificar a partir de termos econômicos os quilombos. Entre as principais tipologias propostas por ele estavam os *quilombos agrícolas* (FREITAS, Décio. **O Escravidão Brasileiro**. 3. Ed. Porto Alegre: Mercado Aberto,

Calunzeiros se deu via prestação de trabalho, liberdade e independência econômica do “senhor de nego”, sendo conquistada pela força do trabalho realizado nas roças, por toda a família, que levantava às três da manhã e ia “carpindo e curviando a terra”. Seguindo para o trabalho, o pai destinava aos filhos a tarefa de terminar o plantio.

Nessa perspectiva, em um território temos a prestação de serviços, ou de trabalhos livres vinculados às atividades do porto num espaço urbano, com a vida voltada para as relações comerciais em torno do rio. Em outro, temos uma comunidade atuando como camponeses, com a prática da agricultura e extrativismo nas áreas rurais, com negociações e conflitos para manter suas roças e terras. Há, portanto, duas relações diferentes com os agentes sociais presentes na região do porto e na área rural que constitui o quilombo dos Calunzeiros e demais quilombos rurais.

É possível apontar em Januária e no Norte de Minas uma porção de dinâmicas diferentes de ocupação, relações políticas e sociais. Cada quilombo cria um universo sociocultural próprio, embora seja fundado em um passado e princípios semelhantes. Quase todos nascem do desejo de liberdade, da fuga da escravização ou da necessidade de encontrar meios de ganho, antes e depois da abolição da escravatura, da busca por sobrevivência e por um espaço próprio que permita autonomia, controle sobre seus corpos, vida e história. Porém, cada comunidade quilombola tem seu processo histórico peculiar.

Dessa maneira, os territórios negros podem ter dinâmicas diferentes de ocupação e relações distintas com os outros grupos sociais que circundam as comunidades quilombolas, mas também podem convergir em alguns aspectos nas suas maneiras de ocupação, permanência e relações sócio-políticas. Nesse contexto, com base nos pressupostos de Flávio Gomes, considero como campo negro a complexa gama de processos e relações que fundaram as comunidades remanescentes de quilombo no Norte de Minas.

Em Januária, atualmente, existem vinte e oito comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares e cinco comunidades em processo de reconhecimento. Essa quantidade de comunidades quilombolas leva a outras questões, como: estariam essas comunidades há quanto tempo nesses territórios? Fazem parte de um mesmo agrupamento de quilombados ou de vários grupos em diásporas que chegaram em períodos diferentes na região? São remanescentes dos quilombados dos séculos XVIII e XIX? Essas

1991.). Sobre o tema ver: GUIMARÃES, Carlos Magno. Quilombos e brecha camponesa. **Revista do Departamento de História**, n. 8. Belo Horizonte, Fafich/ UFMG, 1989.

são indagações que não conseguirei resolver de imediato, posto que, para resolvê-las, é preciso retomar os conceitos de mocambos, quilombos, assim como compreender suas ressignificações e o conceito de remanescentes de quilombos.

Vimos que os primeiros sentidos relacionados a quilombos foram forjados por interpretações jurídicas de suas existências, com propostas de caráter punitivo. Com a instauração da República, começam a ocorrer mudanças nesses sentidos. Nas primeiras décadas do século XX, na tentativa de entender as influências do mundo africano entre nós, os quilombos foram tidos como símbolos de resistência cultural. Mais para a metade do século, com a expansão das teorias marxistas no Brasil, passam a ser interpretados sob perspectivas políticas e das lutas de classe, tidos como símbolos de resistência à dominação das elites.

Na década de setenta do século XX, o movimento negro resgata o termo como representação da luta coletiva e da solidariedade inerente às resistências negras. Abdias Nascimento (1980) escreve, em “O quilombismo”, que: [...] “quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”¹²². E é no bojo desse novo significado dado ao termo que, por consequência das propostas do Movimento Negro Unificado (MNU), na década de oitenta do século XX, o treze de maio (Dia da Abolição da Escravatura) é substituído pelo vinte de novembro (data da morte de Zumbi dos Palmares), como símbolo da luta e da resistência negra no Brasil. Quilombo se torna representativo, nesse sentido, da liberdade, da humanização e da resiliência que se constrói em conjunto pelos povos negros no Brasil.

É em meio a esses processos de ressemantizações no século XX que os debates saem da esfera da militância e entram na esfera jurídica. O artigo 68 da Constituição Federal de 1988, que ratifica de modo genérico o termo remanescentes de quilombo, tem como pano de fundo as discussões dessa inversão de sentido e a ênfase nas resistências permeadas pela formação das comunidades quilombolas. O artigo e suas regulamentações tentam dar conta da totalidade das discussões, sobretudo dos imbróglis que envolvem a autodeclaração e o território negro. A ressemantização jurídica do termo tateia entre a necessidade de regulamentar um objeto em disputa e, ao mesmo tempo, acompanhar o avanço teórico, principalmente influenciado pela antropologia, a qual defende que o direito à identificação pertence à comunidade (autodeclaração), e não ao Estado, como ocorreu durante muito tempo por parte do Estado brasileiro.

¹²² NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 263.

O fato é que o artigo constitucional, suas regulamentações, normatizações e os debates em torno dele, abriram brechas para a busca do direito à terra, que não havia se inscrito, até então, como possibilidade ou, quando ocorria, era dificultada por entraves burocráticos e outras demandas de cunho político e racial. Permitiram ainda que, acessando o direito, as comunidades pudessem pensar suas identidades e redefinir suas lutas políticas.

A parceria entre o Estado e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) tentou dar conta da questão, estabelecendo uma noção que, ao mesmo tempo, é etnográfica (influenciada pelos debates em torno do território indígena) e legal¹²³. O documento criado pela Associação, intitulado “Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia (ABA)”, trata como remanescentes de quilombos os grupos de negros descendentes de africanos escravizados ou livres cuja identidade é construída em torno de referencial histórico em comum, com experiências partilhadas e com uma forma de organização que permita conferir pertencimento¹²⁴.

A reivindicação de uma história de resistência na construção da identidade, em consequência, também, à requisição do território, com base em elementos primordiais e comuns como ancestralidade, cultura, ritos e religiosidades, parentescos, pertencimento e homogeneidade racial, permitiu às comunidades quilombolas reivindicarem a legalidade de estabelecer diferenças e o direito à diferença, conduzindo e criando formas de organizações sociais próprias.

O termo “remanescente” foi inscrito no artigo 68 quando houve o entendimento de que a descendência não era suficiente para sustentar o acesso ao direito do grupo étnico-racial. Ele surge, assim, como produto das discussões acerca das relações entre continuidade e descontinuidade com o passado histórico e abarca os processos de violências, diásporas, perda da terra, perseguição e ataques à cultura e identidades dos povos quilombolas, sobretudo percebendo que os remanescentes reconstruíram a identidade e o estar no mundo com base no passado comum de resistência à escravidão. Não são, portanto, cópias, sobras ou reatualizações dos quilombos existentes na vigência do sistema escravista.

Dos debates em torno da regulamentação do artigo mencionado, foram criados, em resposta às reivindicações do movimento negro, programas governamentais a fim de implementar políticas de reconhecimento. O Programa Brasil Quilombola (PBQ), criado em

¹²³ ARRUTI, José Maurício Andion. Quilombos. *In*: PINHO, Osmundo. (Org.). **Raça**: perspectivas antropológicas. ABA / Ed. Unicamp/EDUFBA, 2008.

¹²⁴ ABA. Associação Brasileira de Antropologia. **Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais**. Rio de Janeiro, 1994.

2004, através do Decreto n°. 6.261/2007 e da institucionalização da Agenda Social Quilombola, por meio de orçamento específico, viabilizou políticas públicas centradas na Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), voltando sua atenção para a saúde e a educação quilombola. Uma série de programas, convênios e ações que procuravam atender para a especificidade das necessidades e carências sociais das comunidades remanescentes de quilombo foram implementados.

O advento dessas políticas de reconhecimento é importante, pois abre uma possibilidade de comunidades que estavam na invisibilidade, que temiam reivindicar para si a condição de remanescentes de quilombos, buscarem os direitos por muito tempo negligenciados; organizarem memórias e traçarem projetos políticos para o futuro, construindo narrativas sobre sua existência, explicitando as experiências dos usos comuns da terra e dando legitimidade ao seu direito de uso. Isso foi o que aconteceu com as comunidades do Norte de Minas, que começaram a reorganizar suas lutas na esteira dessas ressignificações. Logo, alguns ganhos das mudanças operadas a partir do artigo 68 são fundamentais para a vida dos quilombados, como o programa específico de merenda escolar e a legislação que define os critérios para os servidores da educação em comunidades remanescentes de quilombo, por exemplo, que são importantes fontes de rendas para os quilombados, bem como vitórias políticas essenciais.

Entender os processos de construção das significações do termo quilombo ou, remanescente de quilombo, é fundamental para esta pesquisa, pois a maioria das comunidades quilombolas do Norte de Minas passou e passa por esses processos de redefinição da identidade, vasculhando as memórias e os locais da memória, preenchendo os silêncios históricos. Esse é um processo dúbio porque parte da autodefinição, mas ainda tem no Estado o caminho de nomear e legitimar. O “reconhecimento”, a titulação das comunidades pela Fundação Cultural Palmares, em Januária e no Norte de Minas, ocorre nesse processo.

As significações políticas, jurídicas, antropológicas e culturais dadas ao termo quilombo, entretanto, não são suficientes para entender as comunidades negras estudadas nesta pesquisa. É necessário que busquemos entendê-las, também, sob a perspectiva historiográfica. Não há uma vasta bibliografia na história sobre quilombos, mas os estudos recentes acerca da temática permitiram desconstruir alguns sentidos comuns e romantizações, tais como a ideia de que os quilombos foram sempre isolados, ou foram necessariamente contrários à escravidão, às margens dos sistemas econômicos e das dinâmicas regionais e políticas, reproduzindo uma

pequena África no Brasil e criando uma comunidade completamente igualitária, sem hierarquias e vivendo apenas das atividades econômicas de subsistência (agricultura e caça)¹²⁵.

A existência dos quilombos, a fuga e a organização coletiva de um espaço para a liberdade, embora não possa ser encarada como uma revolução, de fato, é uma revolta, uma desobediência e, em certos casos, um impacto (na menor das possibilidades, um incômodo) à ordem escravocrata. Pequenos ou grandes, duradouros ou fugazes, isolados, móveis ou em contato com núcleos populacionais, vivendo em relativa harmonia ou beligerância com esses núcleos, exigindo e se organizando para libertar escravizados ou apenas reivindicando o direito à existência de seus grupos, os quilombos apresentaram características e se organizaram de modos distintos. Ali não se agruparam apenas negros, mas também brancos pobres, indígenas, ciganos, soldados desertores. Independentemente de sua forma, as intenções dos aquilombados são de enfrentamento e resistência, bem como se resumem a dirimir as opressões e violências sofridas, negociando benefícios, sobrevivendo à margem do sistema escravista.

Como foi mencionado em parágrafos anteriores, para entender as comunidades remanescentes de quilombo no Norte de Minas, é necessário analisar as maneiras como essas comunidades se apropriam das mudanças legislativas e encontram nos programas governamentais um caminho para construir suas lutas e história. Entretanto, a fundação das comunidades quilombolas no Norte de Minas é anterior à Constituição Federal de 1988 e esta pesquisa apresentaria lacunas importantes se não considerasse os processos históricos anteriores ao século XX e as maneiras como o tempo influenciou na construção da identidade dos aquilombados na contemporaneidade.

É nessa perspectiva que aponto que as atividades econômicas desenvolvidas no Norte de Minas ajudam a entender o processo de formação dos quilombos na região. Por um lado, as Gerais, que tiveram como principal atividade a criação do gado *vacum*, exigiram poucos braços e mais terras, sendo a mão de obra escravizada pouco utilizada. Desse modo, os quilombos e territórios negros que se formaram por tais regiões foram constituídos, em sua maioria, de indivíduos livres. Por outro lado, a necessidade de terra para criação de gado ameaçou constantemente as populações quilombolas, sendo que muitas delas, desarticuladas ou destruídas, tiveram que passar por processos de reconstrução da identidade muito intensos e complexos, como é o caso, por exemplo, da comunidade de Monte Alto em Montes Claros¹²⁶.

¹²⁵ REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**, v. 28, p. 14-39, 1996.

¹²⁶ A comunidade recebeu a certificação da Fundação Cultural Palmares em 2017. (MAIA, Mateus. **Montes Claros tem a primeira comunidade rural reconhecida como quilombola**. Prefeitura de Montes Claros, 2017. Disponível em: http://www.montesclaros.mg.gov.br/agencia_noticias/2017/nov-17/not_24_11_17_0855.php. Acesso em: agosto, 2019.

Na região de Januária, devido ao comércio de cana-de-açúcar e sal, além de ser rota do comércio de escravizados, o uso da mão de obra de africanos foi mais intenso que nas Gerais e nas cidades não ribeirinhas, sendo assim, a incidência de povos remanescentes de quilombos é mais constante e perceptível. Não queremos dizer com isso que a formação das comunidades responde ao imperativo econômico. Não é possível fazer tais generalizações sem uma pesquisa documental mais cuidadosa. Apenas aponto para o fato de que organizações socioeconômicas diferentes incidiram na construção dessas comunidades, em sua permanência e resistência, nos dois casos mencionados.

O que é importante entender é que o território do Sertão do São Francisco é resultante de processos históricos, sociais e políticos, com múltiplas expressões¹²⁷, mas permeado pela ocupação quilombola. Com dinâmicas que envolvem e se relaciona com os geraizeiros, vazanteiros, pescadores e uma diversidade de povos e identidades no sertão.

De todo modo, as comunidades quilombolas e seus sentidos são um objeto ainda em construção e em conflito. O livro “Comunidades quilombolas no século XXI”, publicado pelo CEDEFES, relata que em 2007 havia dez comunidades reconhecidas em Januária. Na atualidade, como já mencionamos, há vinte e oito. Entretanto, nenhuma delas possui titulação de suas terras, essa é uma luta que ainda irá transcorrer em muitos capítulos da história.

O relato de Neuza Nery Santos (2019), vice-presidente do Conselho Municipal de Januária e líder dos Calunzeiros, é significativo para entendermos o processo que as comunidades quilombolas estão vivenciando: “Nos sentamos ali, eu, Maria José, Veríssimo embaixo daquela mangueira e começamos a pensar na vida passada dos Calunzeiros, como os avós da gente construiu o Riacho e falamos que precisamos agir de novo”¹²⁸. A memória aqui se torna instrumento de reelaboração da identidade e ferramenta de luta para a construção de novas possibilidades de passado (preencher os vazios e silêncios) e futuro (construir garantias de acessos aos direitos e à terra). Os processos e caminhos entre rememorar e agir são sinuosos e difíceis.

Dessa maneira, entre continuidades e discontinuidades, os quilombos e o ser quilombola no Norte de Minas se fazem através de dois processos. O primeiro, por meio da ocupação do Sertão do São Francisco, desde o século XVII, que se confunde com a história da formação da região e está atrelado às identidades múltiplas dos povos sertanejos. O segundo, acompanha as

¹²⁷ LITTLE, Paul Elliott. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia, n. 322. Brasília: Editora da UnB, 2002.

¹²⁸ SANTOS, Neuza Nery. [43]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

mudanças de significação do que são os quilombos, achando nas brechas criadas pelas políticas de reconhecimento novos fôlegos e perspectivas de permanência e sobrevivência em seus territórios.

Como já foi apontado, entre o registro da existência do quilombo no Brejo do Salgado no século XVIII, os indícios de comunidades quilombolas apontadas pelos viajantes no século XIX e a afirmação das comunidades remanescentes de quilombos no final do século XX e início do XXI, é possível supor, por meio das memórias e relatos orais, que a formação e permanência das comunidade quilombolas no Norte de Minas ocorreram por meio de fluxos de ocupação e dispersão e, por vezes, estão há mais de cinco gerações habitando em um território. Suas dinâmicas complexas de formação foram criadas tanto por meio de fugas da escravidão, como por compra de terras, como é o caso dos Calunzeiros. Em consonância com esse argumento, Almeida (1989; 2002), Soares (1981) e Slenes (1996) citados pela historiadora Marta Abreu mencionam que:

[...] muitas comunidades negras rurais espalhadas pelo país, em conflito pelo reconhecimento da posse tradicional de terras coletivas, então majoritariamente identificadas como “terras de preto” (ALMEIDA, 1989; 2002), nem sempre se associava à ideia histórica clássica do quilombo. Muitos dos grupos referenciados à memória da escravidão e à posse coletiva da terra, em casos estudados por antropólogos ou historiadores nos anos 1970 e 80, tinham seu mito de origem em doações senhoriais realizadas no contexto da abolição (SOARES, 1981; SLENES, 1996). Do ponto de vista desses grupos, além da referência étnica e da posse coletiva da terra, os conflitos fundiários vivenciados no tempo presente habilitava-os a reivindicar enquadrar-se no novo dispositivo legal do Artigo 68¹²⁹.

Dessa maneira, esses processos não são dissociáveis nem lineares, muito menos estão acabados. Os quilombos no Sertão do São Francisco construíram maneiras de resistência e vivência tidas, muitas vezes, como bandidagem e/ou barbárie. Entender os caminhos da construção da liberdade dos negros e comunidades quilombolas no Sertão do São Francisco, seja através da violência, seja por meio da significação dos territórios, bem como pela reivindicação de direitos e reelaboração das memórias é o que propomos fazer no próximo tópico e nos próximos capítulos.

¹²⁹ ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Remanescentes das Comunidades dos Quilombos: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. *Anais... XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, jul. 2011. p. 106.

1.6 Titulação, afirmação da identidade e reivindicação dos direitos

No início do século XXI, fadigados de migrar sazonalmente para trabalhar nas colheitas de café ou no corte de cana, cansados das migrações temporárias ou permanentes para as regiões sudeste e centro oeste em busca de trabalho e restabelecimento das economias familiares, os Calunzeiros começaram a se organizar politicamente para requerer direitos e solicitar políticas de reconhecimento e afirmação. Os ciclos de migração para conseguir melhores condições de vida eram rotina dos Calunzeiros e demais comunidades do Norte de Minas ao longo da segunda metade do século XX. Nesse contexto eles se reuniram para traçar táticas coletivas de melhorias de vida no lugar de origem.

Entre avanços e recuos, com motivações interiores e exteriores à comunidade, os pertencimentos, as lembranças e as identificações foram retomadas e reconstituídas. O relato de Nildete Santos (2012) é representativo desse processo:

Um dia desses aí que estava torrando farinha, aí fui procurada pelo pessoal lá do Paracatu, que procurou a gente para registrar a comunidade que foi apontada como comunidade negra, e aí a gente foi e procuramos o posto de saúde, a escola que tem todos os registros da comunidade, e ali junto nós tivemos ali mais de duas horas de entrevistas, perguntas, foi detectado que realmente a comunidade é negra, e isso é muito importante né, porque é uma valorização de um povo, de uma raiz, porque a gente tem umas lembranças muito bonitas da nossas famílias que já passaram, mas que têm deixado muitas lembranças. É um povo unido, quando se fala em Calunzeiro em todo lugar da redondeza, todo mundo conhece porque tem nome, eu fico muito feliz agora que a gente vai poder ter esse direito cadastrado como família que vem de longe, da raça negra, meu avô era chamado de mamona preta, tão pretinho que ele era, muito inteligente, realmente uma pessoa que tinha uma mente privilegiada, cantador de Reis, todo domingo na casa dele era uma roda muito grande de gente perguntando as coisas.

Meu vô Eloi Ferreira da Silva, era um dos netos de Calu, eu sou neta dele e represento os Calunzeiros. A gente gostaria de tornar unificar essa família, que todos tivessem as mãos dadas para gente melhorar muitas coisas, que nós pudéssemos ser olhados como gente que tem vontade de crescer e gente que quer resguardar também suas lembranças¹³⁰.

O trecho de uma carta enviada para Suzana Escobar por Joaquim Veríssimo dos Santos, em agosto de 2007, de São Paulo, também é sintomático desse processo. Na carta, ele comunicava que não poderia estar em Minas Gerais para dar continuidade aos trabalhos da construção do relatório que seria enviado a Fundação Cultural Palmares com o fim de

¹³⁰ SANTOS, Nildete. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

reivindicar a certificação da comunidade: “não tenho previsão quando vou voltar para Minas, porque estou juntando um dinheiro e fazendo uns exames, mas logo que obtiver melhorias estarei aí”¹³¹.

Nas esperanças dos Calunzeiros estava o desejo de reafirmar o nome da família constituída por Dona Calu e, sobretudo, de afirmar sua importância histórica para a região e para o distrito do Riacho da Cruz. Além disso, estava o desejo de tirar do silêncio e do esquecimento as ações e lutas dos pais, filhos, netos e bisnetos de Carolina Ferreira Lopes. Para tanto, fez-se necessário voltar ao passado e reconstituir narrativas e laços. Nessa perspectiva, a memória coletiva¹³² é uma herança, marcada pelo registro das experiências, recuperada para dar suporte a novos enfrentamentos, representada, por exemplo, no ato de ir aos domingos aconselhar-se, ouvir histórias, buscar amparo nas experiências e memórias dos mediadores do saber herdado.

O projeto mencionado é deflagrado por dois motivos principais. O primeiro deles são as brechas abertas pelas mudanças constitucionais que implementaram políticas, nos anos 2000, permitindo às comunidades remanescentes de quilombolas reivindicarem acesso a direitos até então negligenciados.

Isso pode ser perceptível nos debates observados quando participei, em janeiro de 2019, da reunião entre o Conselho Municipal de Comunidades Quilombolas e a Secretaria de Educação do Município¹³³. Estava em pauta na reunião quais pessoas poderiam participar das designações para atuar nas escolas quilombolas e quem poderia certificar se o indivíduo que participaria do processo seletivo era membro da comunidade ou não. Chamou-me a atenção a defesa que as representantes da comunidade do Alegre, Rosimary Alves Santana, e dos Calunzeiros, Neuza Nery Santos, fizeram da importância de resguardar o direito de participação do processo seletivo apenas aos membros da comunidade remanescente de quilombo, pois o trabalho nas escolas quilombolas era parte significativa do sustento de muitas famílias.

Os cargos de secretaria, os Auxiliares de Serviços de Educação Básica (ASB) - cantineiras, jardineiros, serviços gerais -, a docência dos anos iniciais do ensino médio, bem como os projetos integradores, influíram no processo de formação escolar/acadêmica dos

¹³¹ SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. [carta] 27/08/2007, São Paulo [para] ESCOBAR, Suzana Alves. Cônego Marinho. 1 folha. O senhor Joaquim Veríssimo não foi alfabetizado, entretanto, tem uma comunicação significativa por meio de cartas, que são ditadas e escritas pelos netos/as e sobrinhos/as. A comunicação com Suzana Escobar, professora do Instituto Federal de Minas Gerais – Campus Januária, é importante pois a mesma pertence a uma família que tem acesso e diálogo com representantes políticos no município.

¹³² POLLACK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 03-15, jun. 1989.

¹³³ ATA. **56ª Reunião**. Conselho Municipal de Comunidades Quilombolas. Januária, jan. 2019.

quilombolas e abriram nichos de atuação profissional que eram ocupados majoritariamente por não quilombolas.

As duas falavam com amplo conhecimento da resolução que regulamentava as designações (Resolução SEE nº. 4.064/2018). O debate longo terminou com a adoção das reivindicações das líderes, ficando a cargo dos quilombolas se certificarem de quem pertencia às suas comunidades, portanto, quem também poderia participar das designações.

Esse debate é significativo, pois vincula o reconhecimento do pertencimento, da identidade e da diferença, de quem são os seus, e por quem e com quem as lutas e garantias pelo sustento e pelo trabalho devem ser travadas e compartilhadas, bem como quais direitos devem ser resguardados. As táticas e os argumentos utilizados na reunião não garantiram apenas trabalho e renda às várias famílias, mas uma maneira de participar do processo de ensino-aprendizagem das crianças e jovens, diversificando o currículo, como também contribuindo para permanências dos jovens na comunidade. Rosimary Alves Santana (2020) mencionou que:

Eu tenho experiência de não ter conseguido estudar aqui na minha infância eu me formei já quase com trinta anos, eu fui aluna da EJA (Educação para Jovens e adultos) e consegui passar na universidade estadual e fazer pós graduação também, mas isso já depois de adulta, eu, como muitas aqui não tivemos oportunidade de estudar no tempo adequado, a gente precisou sair do nosso lugar de origem, sair para poder trabalhar e conseguir voltar, então meu sonho é que as pessoas, os jovens consigam estudar aqui, que eles consigam permanecer na comunidade, porque que a gente sabe que nós precisamos deles, que eles fortaleçam essa luta, eu acho que ninguém melhor que eles para continuar a nossa história¹³⁴.

A fala transcrita de Nildete Santos (2012) e o debate em torno das designações para atuar nas escolas têm relações intrínsecas, estão vinculados às formas de compartilhar saberes e influir na construção política e identitária dos sujeitos.

Fernando Catroga (2001) menciona que a memória do indivíduo é, inicialmente, familiar. Os processos de interiorização e os sentimentos de pertencimento são primeiramente elaborados por meio dela. Para o autor:

Os complexos, as reminiscências comuns e as repetições rituais (festas familiares), a conservação de saberes e símbolos (fotografias e respectivos álbuns, a casa dos pais ou dos avós, as campas e mausoléus, os marcos de propriedade, os papéis de família, os odores, as canções, as receitas de cozinha, a patronímia, os nomes), a par de responsabilidade da transmissão do conteúdo das heranças (espirituais e materiais), são condições necessárias para

¹³⁴ SANTANA, Rosimary Alves. [43]. [out.2020] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Alegre, Januária, MG. 16 out. 2020.

a criação de um sentimento de pertença em que os indivíduos se reconheçam dentro de totalidades genealógicas, que vindas do passado, pretendem, sem solução de continuidade, projetar-se no futuro¹³⁵.

Embora não seja objeto de estudo de Fernando Catroga (2001) a construção das identidades e sentimentos de pertencimento nas comunidades quilombolas, e não trabalhe com o mesmo conceito de família que irei adotar nesta pesquisa, nem tenha em seu horizonte a ancestralidade como fator fundamental para educação e construção das relações sociais, não é exagero afirmar que a educação, a formação de identidades e sentimentos de pertença dos Calunzeiros, que são afirmados e constituídos por meio das memórias compartilhadas nos ritos cotidianos, sofreram abalos com a inserção de outros processos educativos e formativos na comunidade. A educação escolar e os processos migratórios perturbaram essa dinâmica de perpetuação das práticas e dos saberes, trouxeram para dentro dos quilombos perspectivas que não dialogam com as formas de ser e perceber o mundo que existem ali. Nesse contexto, os jovens quilombolas desenvolvem-se sem as referências do passado, esvanecem na geração atual os sentidos de ser quilombola. Isso é perceptível no relato de Nildete Santos (2012):

Na verdade, os jovens não sabem das tradições, não conhecem o porquê, porque existe o Reis, às vezes vão lá, sambam no Reis, pulam nos Reis né, mas assim... Calunzeiro passou a ser para eles apenas um nome, eles não o têm, assim... como uma identidade, é apenas um nome. É um povo, mas eles não estão ligados o que é mesmo¹³⁶.

O relato de Nildete Santos está impregnado de expectativas de como os jovens deveriam lidar com as tradições herdadas. No entanto, observa-se que, enquanto agentes, eles ressignificam as identidades. Ainda assim, o anseio de Nildete no sentido de unificar a família se traduz no desejo de reconstrução ou fortalecimento dos sentimentos de pertencimentos fomentados nas reminiscências e rituais cotidianos familiares de transmissão, na religiosidade praticada ao longo do ano inteiro, não apenas nos momentos festivos, mas também no compartilhamento em que os velhos participavam ativamente da educação das crianças¹³⁷ e dos jovens. Isso é também representado na disputa por quem deve atuar na escola quilombola e nos modos como se constroem as práticas de ensino e os projetos políticos pedagógicos.

A educação escolar quilombola organiza-se, no ensino básico, com a prerrogativa de informar, fundamentar, fomentar o ensino considerando a memória, práticas culturais,

¹³⁵ CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia**. Coimbra: Quarteto, 2001. p. 27.

¹³⁶ SANTOS, Nildete. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

¹³⁷ BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**. Lembrança de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 73.

tecnologias, as formas de produção dos quilombados, gerindo o ensino e organizando o currículo e materiais didáticos dialogando com esses aspectos.

Entretanto, à revelia da Lei nº. 10.639/2003, de suas alterações, pareceres e normativas, as escolas, mesmo as escolas quilombolas, não seguiram e não seguem o apregoado. A luta pela participação e criação de uma educação escolar menos eurocêntrica é importante para as comunidades. A própria categoria escola quilombola é fruto de uma reivindicação dos quilombados. Nessa perspectiva, a memória é instrumento para o reestabelecimento e fortalecimento da família de Dona Calu. Nela reside a ação, nela se funda o projeto dos Calunzeiros de permanecer no território, crescer, resguardando as lembranças e o passado. Criar possibilidades de continuar compartilhando saberes ancestrais e tecnologias por meio da memória é importante para a existência do quilombo, daí a necessidade de participar da educação das crianças e jovens dentro e fora da escola.

O segundo motivo que deflagra o referido projeto político tem a ver com as políticas desenvolvimentistas fomentadas pelo Estado na segunda metade do século XX, que causaram grandes impactos nas dinâmicas econômicas e sociais da região.

Nas décadas de sessenta, setenta e oitenta o Sertão do São Francisco foi invadido por grandes empresas com intuito de fomentar o plantio de eucalipto e da prática do agronegócio de modo geral, causando uma especulação sobre as propriedades rurais e gerando a prática da grilagem e de invasões, bem como dando início ao processo de desertificação da região pela construção de barragens ou de monopólio do uso dos recursos naturais¹³⁸.

Esse processo afetou radicalmente a vida dos quilombados, posto que retirou o acesso aos elementos essenciais para o sustento e prática da agricultura, secou os brejos, os riachos, causou o empobrecimento do solo e perturbou os ciclos das chuvas. Como menciona Neuza Nery Santos (2019):

É porque na realidade todos aqui, o pessoal... eles sobreviviam do que plantava e colhia, então tinha a água que corria no riacho, como era muita água eles faziam... tinha um rego que era desviado do riacho, a água passava em cima de uma bica e caía num rego que era onde eles molhavam esse feijão, então aqui se produzia arroz, feijão, mandioca, milho, horta. Só que aí com a escassez da água e da chuva que acabou indo embora, o pessoal foi deixando de produzir porque planta e acaba não colhendo, não dá! E aí como não tem mais esse meio de sobrevivência tem que aprender a se virar com outras formas e aí a gente tem as criações, muita gente cria porco, galinha ainda.

¹³⁸ CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira Da Silva. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais: entre direitos e conflitos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 75.

Devido essa escassez que foi surgindo hoje o pessoal tem que procurar outro rumo de sobreviver... tem muitos que acabam indo pra fora para trabalhar nas colheitas, outros vão para São Paulo mesmo procurar outro rumo de vida¹³⁹.

O surgimento das grandes fazendas e do agronegócio não é responsável por todas as mudanças nas formas de produção e subsistência dos aquilombados, mas causa o rompimento das dinâmicas de vida, impelindo-os ao trabalho precarizado ou a retomar os ciclos migratórios, uma vez que perturbam a maneira como os quilombolas relacionavam com a natureza e seus recursos. Como é perceptível no relato de Francisco Cardozo Santos (2012):

Essas gameleiras foram frutos deixados por eles, nessas águas aqui, onde passavam as águas roladas os Calunzeiros plantavam muitas plantas, pé de manga, pé de goiaba. Eles não tinham a mania de cortar nada, hoje tão deteriorado, o pessoal não dá valor, o riacho secou porque tem muita gente usando essa água indevidamente fazendo barragens, barragem sem autorização, então isso aí tudo contribui, e também o desmatamento nas margens do riacho, coisa que os Calunzeiros não faziam, eles não tiravam as árvores, aqui no passado tinha sucuri, jacaré tinha tudo tinha peixe, pegava peixe para manter a família, traziam algo de longe para não atrapalhar o riacho¹⁴⁰.

Com a perda de capacidade de produção, com o impedimento do plantio por meio das águas roladas por causa da criação de barragens, das secas e diminuição do volume de águas do riacho, dinâmicas importantes da vida dos aquilombados foram modificadas, pois, segundo os moradores, em tempos de cheias havia lugares que atingiam sete metros de fundura e as crias atolavam em seus brejos e margens. Zilda Costa da Mota (2018) menciona como boa parte das atividades diárias estavam relacionadas ao riacho:

[...] tinha bastante água, a gente tomava banho, lavava roupa, lavava louça todas, as atividades a gente fazia tudo no riacho, levava aquelas bacionas de roupa, botava para clarar, ficava tudo limpinha, até quando Daiane nasceu [filha mais nova de Zilda], quando ela nasceu eu ainda trazia ela pro riacho, eu lavando roupa e ela lá deitadinha na pedra¹⁴¹.

A água do riacho não era essencial apenas para o plantio, mas para outras atividades de ganho, a lavagem de roupa, por exemplo, como também tinha relevância nos aspectos mais

¹³⁹ SANTOS, Neuza Nery. [43]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

¹⁴⁰ SANTOS, Francisco Cardozo. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

¹⁴¹ MOTA, Zilda Costa da. [72]. [dez.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2018. (*grifo meu*)

primários e primordiais da vida, para suprir a sede, como expressa Saturnino Natal Leite da Mota (2018): “Eu vou dizer que eu tinha luz em casa, uma torneirinha, pra onde meu irmão? Aguinha era panhada numa lata, numa cabaça d’água, panhada no riacho. Aqui nós todos sente a falta do riacho, dele correr preeminente pra nós”¹⁴². Assim, os recursos naturais, a terra, o riacho e as árvores, além de serem fundamentais para garantir as condições de sobrevivência e saúde, atendendo às necessidades mais básicas dos Calunzeiros, são de suma importância também para as socializações, a educação e formação dos aquilombados. Nesses espaços, nos riachos e nos terreiros, há abertura para a comunicação, além da possibilidade de troca e partilha dos recursos naturais, bem como dos recursos materiais. Faz-se circular, também, os bens imateriais, posto que deles brotam toda as tecnologias para viver, criar e subsistir no espaço ocupado.

Com a impossibilidade de acessar os recursos naturais que permitiram autonomia produtiva e alimentar, a prestação de serviços e criação de animais nos terreiros constituem as poucas fontes de renda dessas comunidades. Nelas, a exploração da mão de obra e a perda de controle sobre si e sobre seu tempo se tornam presentes.

Em 2007, o preço das diárias de trabalho dos aquilombados variava em torno de cinco reais em regiões mais pobres do Norte de Minas e quinze reais em localidades mais prósperas economicamente¹⁴³. Em 2018, o senhor Saturnino Natal Leite da Mota (2018) relatou que, no tempo de colheita, recebia entre vinte e cinco e trinta e cinco reais por dia de trabalho, “quando as coisas estavam boas”¹⁴⁴.

Esses processos de invasões aos territórios quilombolas, ou de perturbação de suas dinâmicas de vida, criam formas de extermínio. Em alguns casos, isso é mais perceptível, como nas margens do São Francisco, na comunidade do Croatá, onde as ameaças à vida dos aquilombados são mais incisivas e menos veladas, como informou Maria das Dores Aparecida da Silva (2020):

Nesses meus cinquenta e três anos de vida dentro da minha comunidade a gente já viu de tudo um pouco, inclusive os conflitos, conflitos com ameaças, ameaças mesmo de você ver arma apontada. As comunidades tradicionais pesqueira vazanteira às margens do São Francisco são muito visadas pelos latifúndios, pelos fazendeiros, então a gente tem muito conflito, conflito gravíssimo, já teve companheiros nossos que foram assassinados,

¹⁴² MOTA, Saturnino Natal Leite da. [74]. [dez.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2018.

¹⁴³ CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira Da Silva. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais: entre direitos e conflitos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 76.

¹⁴⁴MOTA, Saturnino Natal Leite da. [74]. [dez.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2018.

companheiros da gente que tão na mira dos latifúndios que tão recebendo ameaça por telefone, então assim, não é fácil, se for uma pessoa que não tiver força ele sai do seu quilombo e vai andar no asfalto com a trouxa na cabeça sem rumo e sem direção, por que nós que nascemos no quilombo a gente não sabe viver em outro território¹⁴⁵.

Essas violências, que nos quilombos ribeirinhos como Ilha da Porteira, Caraíbas e Croatá ainda são latentes, nos Calunzeiros se expressam pelos silêncios da memória, no medo de discutir, trazer à tona as lembranças da perda de parte dos territórios conquistados e do reavivamento das “guerras”¹⁴⁶ com os fazendeiros.

Esses dois processos principais, o retorno da precariedade e as brechas constitucionais, deflagram movimentos de reorganização política, de resistência, revisitando o passado, construindo narrativas, redefinindo identidades, vasculhando e organizando memórias dispersas e identificando os integrantes da família Calunzeiro que estavam afastados. Em outra carta enviada a Suzana Alves Escobar em março de 2006, o senhor Joaquim Veríssimo dos Santos escreveu:

Suzana você precisa vir aqui, ainda falta a gente conversar com o pessoal da lagoinha. Sim ainda não falei da família da Joana Nunes, localizei alguns familiares, quero incluí-los nos relatórios. Falando da família do meu pai temos o Francisco, no Bom Jardim existe familiares nossos dentre os Tropes. As nossas raízes são extensas que ao puxar os troncos elas irão aparecendo¹⁴⁷.

O trecho citado e destacado na carta é simbólico do processo acima mencionado. O ato de rememorar suas raízes extensas e avivar as recordações estão vinculadas às esperanças. A reconstrução da memória genealógica é sintomática da preocupação dos Calunzeiros em perpetuar a história da família, estando vinculada aos desejos de afirmação e melhorias de vida, como mencionou Neuza Nery Santos (2019): “aqui foi e ainda é uma terra muito rica e produtiva, eu falo assim... que um dia vai voltar tudo isso, porque quando acabar, Deus mandar um período bom de chuva pra nós eu creio que o pessoal vai voltar a produzir”¹⁴⁸.

¹⁴⁵ SILVA, Maria das Dores Aparecida da. [62]. [out.2020] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Croatá, Januária, MG. 20 out. 2020.

¹⁴⁶ Um dos poucos temas que encontrei entaves nas conversas com os Calunzeiros foram as divergências com os fazendeiros, “as guerras”, como eles gostam de caracterizar, entretanto alguns sinais desses embates escapam nos relatos do quilombolas, mas em suma, todos os Calunzeiros que tive contato silenciam sobre a violência sofrida com o avanço das fazendas em seus territórios. Joaquim Veríssimo dos Santos apontou brevemente que parte do território conquistado e comprado por sua família “ficou no cartório”, mas os registros de compra e venda e demais documentos que existiam no cartório local foram queimados.

¹⁴⁷ SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. [carta] 18/03/2006, Riacho da Cruz [para] ESCOBAR, Suzana Alves. Januária. 1 folha.

¹⁴⁸ SANTOS, Neuza Nery. [43]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019. (*grifo meu*)

Dessa maneira, diante das instabilidades e precariedades que se apresentam, os Calunzeiros não fazem seus projetos políticos sem “ler” as engrenagens em que estão inseridos. As tentativas de reconquista da estabilidade e liberdade para os aquilombados remanescentes não foram feitas lançando-se no abismo, imbuídos de coragem, mas cegos e desatentos aos jogos de poder e relações políticas. Em vários relatos, é lembrado que os líderes das comunidades eram “negos sabidos” apesar da pouca leitura, sabiam “ler” os contextos em que estavam inseridos.

Em carta enviada em quinze de setembro de 2008 para o candidato a prefeito de Januária, Manoel Jorge, o remetente oferece apoio, mas mapeia as necessidades da comunidade, negociando e relacionando contextos regionais com as políticas nacionais:

Eu, Veríssimo da comunidade dos Calunzeiros no Riacho da Cruz, vou dá meu voto como pedido de socorro pela nossa comunidade.

O primeiro pedido é pela segurança da comunidade, precisamos de um posto policial, ou uma Guarda Municipal da prefeitura para auxiliar. O segundo pedido é em prol da barragem, necessitamos muito da água para nossas plantações e para cuidar dos nossos bichos, que muitas das vezes ficamos sem por causa do egoísmo dos fazendeiros que prendem a água como se só eles necessitassem dela.

Se o senhor for eleito, gostaria que tomasse muito uma atitude muito importante em relação a falta de emprego na nossa comunidade, que reabrissem a Frangoleta, assim a população teria uma oportunidade de trabalho. Aproveitando a oportunidade, gostaria de pedir também pela saúde da comunidade que está um caso sério, principalmente em relação ao transporte.

Só para lembrar, que quando o presidente conseguiu que as passagens dos idosos fossem de graça, ou seja, eles não precisam pagar quando viajassem de um estado para outro, isso já foi uma grande conquista, e é disso que nós precisamos de alguém que lute pela nossa comunidade e pela nossa gente sofrida.

Saiba que estamos lutando pela nossa comunidade e queremos ter grandes conquistas. Desejamos seriamente que o senhor seja o nosso prefeito. Januária só mudará com o senhor no comando.

Atenciosamente: Joaquim Veríssimo dos Santos¹⁴⁹.

Cientes das dificuldades que enfrentariam, a reorganização política dos quilombolas difere dos movimentos migratórios feitos no fim do século XIX e início do XX (que irei tratar ao longo da tese). No contexto escravista e pós abolição, o que os impeliu a mudar foi, por vezes, a quase completa desestruturação de suas vidas. Na contemporaneidade, apesar de parte dessa população precisar migrar novamente para sobreviver e há a constante preocupação com a perda de possibilidades de ganho que se tornam cada vez mais escassos, algumas referências

¹⁴⁹ SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. [carta] 15/09/2008, Riacho da Cruz [para] CASTRO, Manoel Jorge. Januária. 1 folha.

em que possam se agarrar, planejar e resistir subsistem. Essas “seguranças” aparecem nas falas dos Calunzeiros; as raízes, o umbigo enterrado na terra, são simbolismos de experiências compartilhadas que são ferramentas úteis para ler os novos contextos para manter-se no território.

Não quero afirmar, com isso, que não exista uma intensa precarização da vida dos aquilombados. Ratifico apenas que há mais elementos construídos historicamente para lutar contra essas instabilidades, para não se desorientar, mas é sempre uma luta no campo do outro, resistindo às estratégias que destroem ou inviabilizam os modos de vida e de ser das comunidades quilombolas. Assim, dotados de uma trajetória histórica, e de relações territoriais próprias, ancorados na presunção de uma ancestralidade que está vinculada com a resistência à escravidão, os Calunzeiros, como tantos descendentes de quilombos, desenvolvem suas estratégias:

A posse de patrimônios culturais relativos à experiência da escravidão e à memória da África ou do tráfico, exemplos contundentes da “resistência à opressão histórica sofrida”, fortaleceu as reivindicações e transformou-se em moeda de legitimação do processo de demanda pela posse de territórios ocupados coletivamente por descendentes das últimas gerações de africanos trazidos como escravos ao Brasil. Todos eles, de uma forma geral, remanescentes de um campesinato negro formado no contexto da desagregação do escravismo no país, ao longo da segunda metade do século XIX¹⁵⁰.

O trecho do texto das historiadoras Martha Abreu e Hebe de Mattos (2011) apresenta os instrumentos pelos quais os remanescentes de quilombos, no final do século XX e início do XXI, redefiniram suas lutas. Nesse sentido, é possível observar táticas semelhantes nos Calunzeiros que, ao recuperarem aspectos das memórias sobre a escravidão, apontam para uma origem, uma genealogia, um pertencimento. Na recuperação das genealogias se funda a legitimidade e o acesso ao direito.

Quando travei os primeiros contatos mais profícuos com os Calunzeiros, as lutas para recuperar a importância da família na região e para reivindicar direitos já estavam e ainda estão em curso. A comunidade foi certificada pela Fundação Cultural Palmares em oito de agosto de 2012 (Anexo VI).

Para solicitar essa certificação foram elaborados dois documentos importantes para esta pesquisa. Um registro em vídeo produzido em 2012, com relato de vários integrantes da

¹⁵⁰ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Remanescentes das Comunidades dos Quilombos: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. *Anais...* XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, jul. 2011. p. 04.

comunidade, e um memorial ditado pelo senhor Joaquim Veríssimo dos Santos, Maria José, Joaquina, Geraldina, em novembro de 2005. Vale a pena debruçar-se sobre a metodologia de elaboração desses documentos: os integrantes da comunidade reuniam-se embaixo do pé de Umbu, no terreiro, e começavam a compartilhar as memórias que foram registradas¹⁵¹.

Um aspecto importante é que as árvores são locais de memórias onde os quilombolas se encontram para festejar, socializar, compartilhar e para deliberar sobre pautas importantes (como pode ser observado na fotografia no Anexo VII que registrou a reunião feita para solicitar a certificação da comunidade quilombola de Lagoinha e Riacho Novo). Porém, tais locais representam um pouco mais que isso, pois remetem ao tempo em que os quilombolas residem na região: “este pé de manga foi meu avô que plantou, tem muitos anos que tá aí”¹⁵². São locais que indicam pertencimento ao território. Por meio delas, das memórias veiculadas por elas, perpetuam-se os vínculos com os antepassados que as plantaram, registrando também o tempo que ocupam o espaço.

Nesse espaço, a memória emerge e, ao mesmo tempo, unifica o grupo que a evoca¹⁵³. São lugares destinados a afirmação e cristalização das memórias coletivas. Neles, o ato de lembrar incute ação, não estando vinculado apenas ao fato de receber uma imagem do passado, mas também no ato de buscá-la, exercer a memória¹⁵⁴.

¹⁵¹ O memorial contém vinte páginas manuscritas e estão sob os cuidados da Associação João Moura Neto. O memorial e o relatório registrado em vídeo traçam a trajetória dos Calunzeiros desde a migração até o estabelecimento das primeiras famílias na região. O vídeo foi gravado em VHS, possui 32 minutos e 49 segundos, não foi construído nos moldes de um documentário. Registrou relatos dos habitantes mais velhos da comunidade, visitando suas casas ou em cenários de lugares importantes para a comunidade, como a Igreja, a antiga casa de Dona Carolina e as margens do riacho. Foi produzido com ajuda de Suzana Escobar, que aparece no início do registro audiovisual apresentando as intenções da gravação. Não é uma narrativa linear, mas organiza-se de modo a tentar apontar os processos migratórios, o trabalho, as práticas religiosas, a formação da família Calunzeiro e a importância da mesma para o distrito e para a Cidade. Tem talvez o único registro de relatos orais de habitantes da comunidade que já morreram ou que foram acometidos, devido à idade avançada, por doenças mentais. O manuscrito, por sua vez, foi feito com a intenção de produzir um livro de memórias. É importante destacar que a maioria dos relatos orais são feitos por indivíduos sem alfabetização, que ditavam para as gerações mais novas. A produção desses documentos faz parte de projetos políticos de registros de memórias, tem, portanto, intenções, desejos e disputas. Tive contato com os documentos quando parte dessas memórias já estavam organizadas, portanto, não pude acompanhar as disputas por sua elaboração. Não representam um abandono da oralidade, mas sim, a apropriação de outras linguagens para construir discursos sobre o passado e disputar narrativas. A elaboração desses documentos é momento de organização da memória herdada, como também de sua construção a partir dos documentos, indicativos das maneiras como os Calunzeiros querem ser percebidos pelos outros. Não foi possível ainda, entretanto, concluir a elaboração e divulgação da documentação, mas importa a nós nesta pesquisa apontar que o processo de elaboração da mesma informa sobre o processo histórico que a comunidade atravessa e como age nesses contextos, está pois, vinculado à construção das identidades através dos usos e lugares da memória. Analiso-os, portanto, a partir de suas intenções e de suas condições de produção, bem como por meio de outros aspectos comuns nas análises de documento audiovisuais, como as expressões, as emoções. POLLACK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 03-15, jun. 1989.

¹⁵² SANTOS, Nildete. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

¹⁵³ NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 07-28, dez. 1993. p. 03.

¹⁵⁴ RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007. p. 71.

Construir documentos nesse local de memória é um sintoma de quais referências, quais as bases e ferramentas os Calunzeiros lançaram mão para concretizar seus intentos. As genealogias da família Calunzeiro são reconstituídas através de recuperação de memórias da escravidão pela quinta e sexta geração, muito embora, por vezes, essas memórias sejam dispersas, silenciadas ou superficiais, flutuando nas fronteiras do indizível e do dizível.

As memórias do cativo são importantes porque representam um lugar para o qual não se deve voltar, que motivou fugas e trabalho árduo, gerando as migrações da região da Bahia para Minas Gerais, mas também motivou o esforço para livrar-se das dependências dos fazendeiros. Nesse sentido:

[...] as relações entre memória, escravidão e formas de pertencimento e cidadania [...] abordam as releituras políticas da memória da escravidão no tempo presente, e a memória da escravidão enquanto presença do passado nas trajetórias de vida dos libertos e seus descendentes¹⁵⁵.

Desse modo, as maneiras como a comunidade na contemporaneidade tentam resistir aos processos de desterritorialização e ao retorno dos processos migratórios são municiadas com as releituras do passado, com as experiências e vínculos afetivos constituídos através dessas memórias. É a partir da análise das memórias evocadas pelos Calunzeiros que entendemos os caminhos que os trouxeram para o Sertão do São Francisco e para Januária.

A intenção deste capítulo foi buscar os fios de uma história bordada, mas puída e estraçalhada pelo tempo. De posse desses fios, a tarefa do segundo capítulo reside em entender algumas dessas tessituras, das dinâmicas da vida social e material dos aquilombados em Januária.

¹⁵⁵ MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. (Orgs.). **Passados presentes**. Rio de Janeiro: Laboratório de História Oral e Imagem, Universidade Federal Fluminense (LABHOI/UFF), 2005-2011.

CAPÍTULO 2 - UMA SEMENTINHA QUE VEIO DA BAHIA: território, trabalho e dinâmica social no campo negro

No capítulo anterior, percorreu-se, embora não de forma progressiva e linear, os caminhos que vão do passado em direção ao presente. Neste capítulo, a pesquisa atravessará temporalidades diferentes. O passado-presente, pulsando e em conflito, conduzirá os caminhos para compreensão das demandas atuais às suas possíveis genealogias no passado.

As discussões suscitadas ao longo da pesquisa surgiram das observações feitas nas visitas realizadas nas comunidades quilombolas envoltas no campo negro, que compreendem as comunidades de Croatá, Sangradouro Grande, Várzea da Cruz, Gameleira, Quebra-Guiada, Balaieiro, Ilha de Capivara, Alegre, Alegre II, Barreiro do Alegre, Catanduva, Agreste, Tocantins, Parápitanga e Ovodema (essas cinco últimas ainda estão em processo de certificação pela Fundação Cultural Palmares¹⁵⁶). Todas as comunidades citadas estão situadas em torno dos Calunzeiros, conforme pode ser observado na Figura 4. Saindo da região das margens do Rio São Francisco, em Januária, em direção ao Riacho da Cruz, passando pela comunidade do Alegre e atravessando a comunidade dos Calunzeiros, depois dela encontram-se os quilombos de Água-Viva e as demais citadas, situadas entre os limites dos distritos de Riacho da Cruz e Levinópolis.

¹⁵⁶ O processo foi construído em conjunto, envolvendo todas as comunidades mencionadas em um único pedido de certificação, entretanto, devido à mudança de diretrizes governamentais em 2019, na condução e relação do Estado com as comunidades remanescentes de quilombos, o processo se encontra estagnado.

Figura 4 - Mapa das comunidades em torno dos Calunzeiros



Fonte: (JAQUES, 2016, p. 40).

As visitas e pesquisas realizadas nas comunidades citadas foram feitas, inicialmente, na intenção de analisar se havia experiências ou memórias compartilhadas, se existiam práticas culturais, dinâmicas sociais que foram apropriadas, compartilhadas dos ou pelos Calunzeiros, que influíram na construção de suas identidades. Esse percurso investigativo foi iniciado após participar de um encontro de comunidades quilombolas, realizado em março de 2016¹⁵⁷, na comunidade do Alegre. Ao final do encontro, várias comunidades juntaram-se em roda, no que eles chamaram de a hora do samba. Ao perceber que havia músicas, letras que compunham as práticas culturais de comunidades diferentes, mas que eram conhecidas por todas que ali estavam, que dançavam e cantavam juntas, em sintonia, pareceu-me que essas práticas eram resultantes de experiências que foram vivenciadas em conjunto, historicamente. Ficou perceptível, portanto, que era necessário ir além do estudo das apropriações feitas pelos Calunzeiros, era necessário discutir aspectos da vida, do trabalho e da dinâmica social no campo negro.

Dessa forma, as visitas às comunidades foram realizadas entre os anos de 2016 e 2020. Adotei, a princípio, a postura de observador atento, anotando e registrando em vídeo, áudios, fotografias e diários de pesquisa as reuniões das associações, as festividades religiosas ou de

¹⁵⁷ O encontro entre comunidades quilombolas de Januária realizado no Alegre ocorre todo ano, em março, desde 2014. Em 2020, devido à pandemia, o encontro não foi realizado. (Ver Anexo VII).

datas comemorativas (como o dia 20 de novembro), os debates e as apresentações nas escolas quilombolas, as falas, os gestos e as cenas cotidianas.

Em um segundo momento, passei para uma postura interrogativa, inicialmente com entrevistas centradas em questões vinculadas em torno das relações entre terra, trabalho, família, migrações, religiosidade, identidade, parentesco social, homogeneidade racial e vínculos territoriais, com perguntas acerca das interações com as comunidades ao redor, dos possíveis laços entre os grupos, dos compartilhamentos de memórias, das trocas de saberes, do apoio nas lutas políticas e das divergências entre as comunidades. Os entrevistados foram os representantes políticos (líderes de associações, principalmente) e detentores dos saberes tradicionais; de certo modo, foram indicados pelos próprios integrantes, que mencionavam quem saberia me responder as dúvidas que eu lhes apresentava. Optei por não iniciar os diálogos com perguntas pré-estabelecidas, direcionadas. Eu informava apenas o tema que a pesquisa estava centrada, deixando a conversa fluir no ritmo do entrevistado, sem muitas interferências¹⁵⁸.

Gradativamente, passamos das entrevistas às conversas livres acerca da vida no quilombo, dos dilemas políticos atuais enfrentados pela comunidade, “do tempo de antigamente”, para usar uma expressão de Joaquim Veríssimo Santos, um dos nossos entrevistados.

Aos poucos, fui inteirando e participando como mediador de alguns dilemas da comunidade, ministrando oficinas e minicursos de formação continuada aos docentes das escolas quilombolas, participando das reuniões do Conselho Municipal das Comunidades Quilombolas de Januária. Foi solicitado auxílio de minha parte nas relações entre os saberes formais da educação escolar e os saberes tradicionais nas funções dos profissionais da educação na escola quilombola, bem como nas interpretações acerca dos pertencimentos, nas diferenças entre moradores e membros das comunidades quilombolas e no acesso aos direitos.

Atuar nas dinâmicas políticas/sociais dessas comunidades não me imbuíu de ter o poder da palavra final e do conhecimento absoluto. Não foi adotada a postura daquele que possui o

¹⁵⁸ Optei por esse procedimento por estar lidando com temáticas permeadas por violências ou que fazem parte de aspectos íntimos da vida dos indivíduos, das memórias afetivas, da religiosidade. Desse modo, foi possível criar reciprocidade entre o pesquisador e o entrevistado, confiança para compartilhar informações. Como apontou Alessandro Portelli (1997): “os documentos de história oral são sempre o resultado de um relacionamento, de um projeto compartilhado no qual ambos, o entrevistador e o entrevistado, são envolvidos”. A condição para existência das fontes orais é a transmissão, dessa maneira “entrevistas rigidamente estruturadas podem excluir elementos cuja existência ou relevância fossem desconhecidas previamente para o entrevistado e não contempladas nas questões inventadas”. O procedimento adotado abriu várias possibilidades de análise e apontou caminhos investigativos não aventados pelo pesquisador. (PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Revista Projeto História**, São Paulo, v.14, p. 25-39, fev. 1997. p. 35.)

saber acadêmico assumindo a função de orientador, mas sim uma troca, proposta não pelo pesquisador, mas pelas lideranças, uma vez que estavam cientes de como o conhecimento acadêmico poderia contribuir com os projetos e lutas políticas que estavam travando. Ao ser apresentado à vida cotidiana dos quilombolas, ouvia sempre a ressalva: “não vá sumir”. Fui chamado para contribuir na escrita e submissão de projetos, na mediação dos diálogos entre a comunidade e as universidades.

Tais solicitações se aproximam muito do que o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2018) apontou em relação às pesquisas com grupos indígenas:

Invadir a intimidade de grupos e famílias, revelar fórmulas privativas de certos segmentos, coletar indiscriminadamente artefatos ou espécies naturais são práticas daninhas que não devem ser atualizadas. Qualquer forma de registro deverá ser objeto de uma negociação direta com os indígenas bem como com todos os demais “outros” dos antropólogos, precedida de uma “consulta informada” que lhes apresente minuciosamente as implicações que podem estar em jogo¹⁵⁹.

Embora esta não seja uma pesquisa de antropologia, os apontamentos e abordagens da chamada “antropologia periférica”¹⁶⁰, em diálogo com a história, deu ferramentas úteis para o entendimento das alteridades internas, sobretudo para o entendimento das comunidades negras, não só pelas perspectivas culturais, mas também a partir de suas estruturas sociais.

Todo esse processo foi facilitado pela condição de pertencente à região. Sendo januarense e nortemineiro, o “reconhecimento” das questões apresentadas e discutidas era feito de modo mais profícuo. A condição de triplo estrangeiro (não pertencente à região, não quilombola, não negro) talvez dificultasse mais o acesso e o diálogo com os habitantes, história e memórias dos quilombolas. Diante disso, por um lado, foi necessário tomar consciência da construção da identidade que criei enquanto homem negro e o modo como a interação e a participação na vida do Calunzeiros afetavam não só o desenvolvimento da pesquisa, mas também a mim, reconduzindo, desnordeando e criando outros caminhos deste trabalho e da percepção de mim e do mundo. Por outro lado, o risco da naturalização e da perda do olhar atento às diferenças foi um perigo a quem já estava, de certo modo, familiarizado com as estruturas e os seus sentidos.

¹⁵⁹ OLIVEIRA, João Pacheco de. Desafios contemporâneos para a antropologia no Brasil: Sinais de uma nova tradição etnográfica e de uma relação distinta com os seus “outros”. *Revista Mundaú*, Rio de Janeiro, n. 4, 2018. p. 155.

¹⁶⁰ Expressão utilizada por Roberto Cardoso de Oliveira (1999) para designar antropologias (como as latino-americanas) que emergem fora da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, ou seja, de contextos hegemônicos em termos econômicos e políticos, nos quais se desenvolvem as “antropologias centrais.

A tomada de consciência desse processo foi facilitada pelas abordagens adotadas. A etnografia, o entendimento da necessidade de enfrentar um universo de estruturas complexas, às vezes entrelaçadas ou sobrepostas, poucas vezes explícitas, impôs a necessidade de apreender, observar e ler. O trabalho de campo etnográfico implica em:

[...] tentar ler (no sentido de construir uma leitura de) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado¹⁶¹.

Nessa perspectiva, nas várias andanças pelo campo negro, em conversas e cafés embaixo do “pé de umbu”, ou em festas e folias, reuniões com associações que participei como observador e também como ator, seguindo o que José Mauricio Andion Arruti (2006)¹⁶² intitulou de etnografia nômade¹⁶³, as leituras das realidades sociais e a experiência foram vinculadas às condições históricas e o trabalho de campo aos modelos explicativos da história.

As trajetórias dos Calunzeiros e das demais comunidades quilombolas foram lidas a partir de suas continuidades e descontinuidades, dos seus processos de identificação e autodeclaração, acompanhando os fluxos que permeiam a construção das identidades, que vinculam os atores políticos aos fenômenos sociais em diferentes escalas, tempos e locais. A etnografia nômade observa tais intercâmbios tomando a alteridade como produto social e histórico construído por meio de “linhas, cortes, nervuras, dobras, diferença e identidade”¹⁶⁴.

Diante disso, a pesquisa coloca em diálogo o trabalho etnográfico e a micro-história, desembaralhando o fio de uma história particular – dos Calunzeiros – e, em torno dela, entre e por meio dela, uma multiplicidade de tempos, territórios e relações. Essas interações, convergências, ações e opções dos agentes históricos, analisando as políticas feitas no cotidiano através de estratégias e táticas que conformam e formam as regras sociais, trabalham com jogos de escalas¹⁶⁵, entre micro e macro histórias. Nos dizeres de Paul Ricoeur (2007): “é nesse nível que se desenrolam negociações e conflitos e que se descobre a situação de incerteza que tal

¹⁶¹ GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. p. 20.

¹⁶² ARRUTI, José Mauricio Andion. **Mocambo: história e antropologia do processo de formação quilombola**. Bauru/São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2006. p. 34.

¹⁶³ A etnografia nômade procura analisar e descrever os caminhos sinuosos, com descontinuidades e continuidades que permeiam a história e luta das comunidades quilombolas, o uso do termo tem vínculos estreitos com os processos vivenciados pelo objeto de pesquisa, Arruti analisa uma comunidade quilombola em que não há uma memória pronta e acabada ou uma estrutura de pensamento e relações sociais definidas, mas em construção e diálogo, daí o caráter nômade da etnografia. (ARRUTI, José Mauricio Andion. **Mocambo: história e antropologia do processo de formação quilombola**. Bauru/São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2006.)

¹⁶⁴ Idem, p. 26.

¹⁶⁵ REVEL, Jacques. (Org.) **Jogos de escala: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

história evidência. Além disso, ela não deixa de ler de baixo para cima as relações de poder que se dão em outra escala”¹⁶⁶.

O desafio, então, foi conduzir a atenção para as coisas comuns e cotidianas compartilhadas, constituídas de interpretações variadas, objeto de motivações, paixões e interesses múltiplos, mas em convergência. Não foi possível ficar impassível às disputas e às várias leituras da história e do contexto em que viviam. Todavia, a reflexão dessa condição permitiu vislumbrar melhor os processos do conhecimento produzido.

Tais abordagens foram amparadas no estudo da memória, entendendo que as memórias sobre as origens das comunidades quilombolas e das famílias que as compõem são uma forma de se identificarem e se localizarem no mundo. A memória social é um processo não estanque para além de ser apenas um objeto de pesquisa, um documento que deve ser escrutinado. A memória, portanto, não pode ser presa em um tempo ou contexto para ser descrito, sendo necessário entendê-la nas suas lacunas. Ela está em constante construção e reconstrução, sobretudo porque as entrevistas e conversas são trocas de percepções, de olhares. O meio pelo qual acesso as memórias, a história oral, é um procedimento, um gênero resultante de muitas vozes, de vários autores em diálogo¹⁶⁷.

As memórias dizem sobre as relações de trabalho, territorialização dos espaços, negociações, conflitos com fazendeiros, tempos de colheita, estiagens. Informam sobre religiosidade, afetividade, famílias, compadrio, cantos, folias, danças. Todos esses aspectos são fundamentais para confrontar os silêncios históricos, constituir narrativas e criar legitimidade acerca do que são e do espaço que habitam.

Entendo, também, que as memórias de tais comunidades são constituídas em contraponto com a memória regional/nacional, contra o apagamento de sua existência e o caráter destruidor, uniformizador da memória coletiva da região. Estão, portanto, entre os poucos registros do passado e da vida dos quilombolas. Dessa maneira, a história oral permitiu ter acesso “às experiências daqueles que vivem às margens do poder, e cujas vozes estão ocultas e porque suas vidas são muito menos prováveis de serem documentadas nos arquivos”¹⁶⁸.

Submersas e clandestinas durante boa parte da história do Brasil, essas memórias espreitavam, buscavam a brecha para tomar o espaço público, sair do indizível, do não dito e

¹⁶⁶ RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007. p. 257.

¹⁶⁷ PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de história oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010. p. 20.

¹⁶⁸ THOMPSON, Paul. História oral e contemporaneidade. **História oral**, São Paulo, n. 5, 2002. p. 16.

Os poucos documentos existentes acerca de suas vidas são tratados com pouca importância, por exemplo, os registros cartoriais da comunidade dos Calunzeiros se perderam quase todos, arquivados de maneira errônea foram alvo de pragas e destruídos.

se colocarem como discursos legítimos sobre o passado. As variações de paradigmas na história cumprem papel importante nesse aspecto, na medida em que, como afirma Michel Pollack (1989):

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “Memória oficial”, no caso a memória nacional¹⁶⁹.

Por sua vez, as mudanças na legislação ocorridas a partir da Constituição Federal de 1988, através das lutas e reivindicações do movimento negro, permitiram às comunidades quilombolas ter acesso a direitos fundamentais, criando, também, brechas para emergirem as lembranças. No entender de Michel Pollack (1989):

[...] lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas¹⁷⁰.

Essas novas epistemologias, seja no campo acadêmico, na história, seja no campo jurídico, abrem caminhos para que novas memórias entrem em disputa e possam rediscutir narrativas sobre o passado e as ações do presente. Mas esse não é um processo fácil, principalmente porque é resultante, em muitos aspectos, de heranças das violências escravistas e racistas ainda latentes. Assim como as lembranças são transmitidas nas redes familiares, os esquecimentos também são perpetuados, como ponderam Hebe Maria Mattos e Ana Maria Lugão Rios (2005): “Como em todo processo de construção de memória coletiva, os episódios narrados são tão importantes quanto aqueles que são esquecidos ou sobre os quais – de forma eloquente – simplesmente se silencia”¹⁷¹.

Nesse contexto, a vergonha ou o medo do passado escravista ainda dão, em muitos casos, a tônica da maneira como são organizadas e pensadas as memórias das comunidades quilombolas, tanto para superação quanto pela vivência, ainda, de tais violências.

¹⁶⁹ POLLACK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, jun. 1989. p. 02.

¹⁷⁰ Idem, p. 03.

¹⁷¹ MATTOS, Hebe Maria.; RIOS, Ana Maria Lugão. **Memórias do cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 53-54.

O esforço, portanto, traduz-se na intenção de entender essas dinâmicas, de como uma memória coletiva é constituída a partir de conflitos, silêncios (impostos ou não), lacunas, intercadências. Mas, o fato é que dizer sobre elas, construir narrativas históricas a partir delas, é um dever ético, tendo em vista os apagamentos e as violências. Assim, como propõe Hebe Mattos (2016):

Para desnaturalizar a forma como, ainda hoje, a instituição da escravidão é pensada no Brasil, é urgente exercitar o dever da memória em relação aos que não sobreviveram. É preciso também, para além do reconhecimento da dívida do Brasil com todos aqueles que sofrem com o racismo, reconhecer a especificidade da dívida da sociedade brasileira com os descendentes diretos da última geração de africanos. Trazidos à força ao país há menos de 150 anos, seus descendentes hoje compõem a maior parte das comunidades remanescentes de quilombos e dos grupos detentores do patrimônio cultural brasileiro de matriz africana oficialmente reconhecido¹⁷².

Dessa maneira, o caminho metodológico construído nesta pesquisa recorreu às ferramentas da história oral, sendo também um posicionamento político diante de um debate.

Neste capítulo será utilizada a memória oral e a documentação escrita. O estudo do processo histórico de construção da liberdade pelas comunidades quilombolas vale-se das duas fontes, não com a perspectiva de substituição ou de preencher lacunas deixadas por uma fonte ou outra, mas de complementariedade, enriquecendo a narrativa histórica.

Lanço mão, também, de cartas e fotos, dos documentos pessoais, das atas das associações e dos Conselhos Municipais das comunidades quilombolas de Januária, dos registros paroquiais e dos relatórios criados com o fim de solicitar a certificação de comunidade remanescente de quilombo à Fundação Cultural Palmares. Esses relatórios são imprescindíveis, pois são criados a partir do esforço de organizar memórias, criar narrativas do/sobre o passado, práticas culturais e trabalho. O próprio ritual de criação do relatório é um importante processo político, pois, reunidos em associações ou à sombra dos pés de buritis, mangueiras e umbuzeiros, os quilombolas se juntam e conversam sobre o passado e as opções do presente/futuro.

Nesse ponto, vale a pena destacar que, no Sertão do São Francisco, a Igreja Católica talvez seja a única instituição que se faz presente nos momentos importantes da vida das comunidades, como no batismo, no casamento e na morte, na ausência de uma preocupação com a preservação e sistematização dos registros da vida cotidiana e dos seus principais

¹⁷² MATTOS, Hebe. (Org.). **História oral e comunidade**: reparações e culturas negras. São Paulo: Letra e Voz, 2016. p. 10.

momentos por parte do poder público. Sendo assim, os livros de tombo das paróquias são importantes fontes documentais, tendo registro, inclusive, do controle populacional. As fontes regionais, embora dispersas e desorganizadas, são microscópios que dão percepções mais nítidas sobre a história e as vivências das comunidades. A atenção às fontes citadas se faz para entender as maneiras como os quilombolas “fincaram pés” no território, como experimentaram a liberdade em um espaço conquistado.

2.1 Diásporas, caminhos pelo sertão e formação do campo negro

Paul Gilroy (2001), no livro “O atlântico negro: modernidade e dupla consciência”, discorre sobre como as hemorragias demográficas africanas, em suas diásporas ao atravessarem o Atlântico, criaram uma rede, mesmo com povos, etnias e origens diferentes, formando uma cultura que não pode ser caracterizada apenas como caribenha, americana ou africana. É uma cultura construída na diáspora: “um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento que coloca em circulação, idéias, ativistas, artefatos culturais e políticos”¹⁷³.

Segundo o autor, na diáspora, os negros geraram reflexão e constituíram o pensamento e a cultura moderna, embora o racismo os tenha tratado como sujeitos incapazes de tais influências e criações intelectuais. Daí o anacronismo de fazer parte sem estar completamente integrado ao ocidente. “O Atlântico negro” aborda essa cultura fundada na travessia, em movimento, híbrida, que cunha uma rede vinculando o local e o global, a África e o Brasil.

Os primeiros trabalhos, no Brasil, a se debruçarem sobre o processo de transculturação, nas formas como os negros em diásporas tiveram papel importante na formação de identidades nacionais (mesmo que em muitos casos interpretaram-nas como nocivas), surgiram entre os anos trinta até o início dos anos cinquenta. Entre os autores e suas obras, podemos citar: Nina Rodrigues, “Africanos no Brasil”; Arthur Ramos, “O negro brasileiro”; Roger Bastide, “As religiões africanas no Brasil”; Edson Carneiro, “Candomblés na Bahia”; e Manuel Querino, “Costumes Africanos no Brasil”. Essas obras se debruçaram sobre as influências oriundas da África ocidental dos povos yorubanos e do Daomé, quase sempre centrando suas discussões na cultura, religião e comportamento¹⁷⁴.

Os estudos das práticas culturais, técnicas, movimentos intelectuais, impactos políticos e geográficos dos africanos desterritorializados, em movimento, no vir a ser, cresceram no

¹⁷³ GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo/Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001. p. 38.

¹⁷⁴ HEYWOOD, Linda. (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

Brasil na segunda metade do século XX, atentando inclusive para as influências de povos de outras regiões da África, da sua área central, por exemplo. A obra de Robert Wayne Slenes (2011), “Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava”, é um marco fundamental desse crescimento¹⁷⁵. No livro, ao tratar das famílias escravizadas nas senzalas e ao discorrer sobre as maneiras como elas criavam vínculos afetivos duradouros, o autor argumenta que:

As raízes africanas não eram concebidas como localizadas num lugar [...], mas num grupo de parentesco, nos ancestrais, numa posição genealógica. Os africanos levam seus ancestrais consigo, quando mudam de lugar, não importando onde esses ancestrais estejam enterrados. [...] projetando-se essa noção (de parentesco) para o futuro, deitava suas raízes futuras, tornando-se o fundador de um grupo que ainda estava a se constituir¹⁷⁶.

As heranças culturais que atravessaram o Atlântico, vinculadas às experiências, estenderam suas raízes pelo território brasileiro e são fundamentais para entendermos como os povos africanos desterritorializados atravessaram os sertões para construir lares e, sobretudo, para experienciar a liberdade, fundar famílias e comunidades.

Nesse ponto vale a pena voltar à citação do viajante Richard Francis Burton (1977) e aos processos migratórios apontados no primeiro capítulo. Relembremos um trecho: “A praia, como a margem do rio é chamada, imediatamente trouxe-me ao espírito um mercado africano, e a cantoria monótona dos negros medindo feijão não corria para diminuir a semelhança com as cenas da distante Zanzibar”¹⁷⁷. Não é à toa que os negros no porto de Januária suscitam em Burton a lembrança dos mercados africanos, uma vez que reside ali a cultura e os cantos engendrados no Atlântico. A pergunta que se faz é, como vieram dar ali e que caminhos percorreram?

As diásporas africanas dão lugar, no Brasil, às migrações e dispersões internas, realizadas tanto pelo comércio e tráfico de viventes, como pelos processos de fuga e migrações de negros livres. A oralidade aponta que a maioria dos quilombos formados no Norte de Minas surgiu de escravizados, negros livres ou em fuga, vindos da Bahia. São vários os indícios que

¹⁷⁵ SLENES, Robert Wayne. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. 2. Ed. corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 2011. p. 155.

¹⁷⁶ SLENES, Robert Wayne. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. 2. Ed. corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 2011. p. 155.

¹⁷⁷ BURTON, Richard Francis. **Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico**. São Paulo/Belo Horizonte: Editora da USP/Itatiaia, 1977. p. 209.

corroboram os relatos orais, desde obras de memorialistas, como Antônio Emílio Pereira (2004), a historiadores como Diogo de Vasconcelos (1948; 1974)¹⁷⁸.

O relatório feito em 2018, com o intuito de solicitar à Fundação Cultural Palmares a certificação da comunidade remanescente de quilombo do Riacho Novo, iniciou o documento da seguinte maneira:

Conforme relato de pessoas mais velhas do Riacho da Cruz, em meados de 1885 a 1900, Riacho da Cruz começou a povoar com seus primeiros moradores, Tertulino Rodrigues Porto, Juvenal Ribeiro de Campos e o velho João Gombê, João Rodrigues Porto e a família Calunzeiro. Vieram da Bahia a procura de terras férteis e águas abundantes. Segundo relato a população foi crescendo e virou uma vila que pertencia a Levinópolis antigo “Mucambo” Essa vila recebeu o nome de Murici¹⁷⁹.

Aqui, há vários elementos importantes para este trabalho. O principal deles é que esse é o primeiro documento que estabelece, com certa precisão, a data de formação das comunidades quilombolas que compõem o campo negro criado em torno do distrito de Riacho da Cruz. Além disso, ele indica os motivos das migrações para a região, que é a procura de “terras férteis e águas abundantes”, o que sinaliza, também, a forma de trabalho dos aquilombados como sendo, em sua maioria, agricultores. É importante lembrar que a região da Bahia, do Sertão baiano, passou por uma grande seca entre 1877 e 1879, dando início a intensos processos migratórios, inclusive de senhores e seus escravizados, e a data apontada no relatório tem relativa coincidência com as evasões populacionais provocadas pela seca¹⁸⁰. É importante sinalizar aqui a origem dessas migrações, pois, segundo o relatório, as famílias que constituíram as comunidades quilombos vieram da Bahia.

O historiador Erivaldo Fagundes Neves (2000), que tratou do comércio inter-regional de escravizados no fim do século XIX, salienta que:

Foi significativo o tráfico de escravos baianos para Minas Gerais. Dos 8.578 cativos nascidos em outras províncias e recenseados na de Minas em 1872, 24,4 1 % procediam da Bahia. [...] Esse auge do comércio inter-regional na década de 1870 resultou fundamentalmente de dois fatores: a crise da agricultura nordestina e a grande seca de 1877-1879. Nesse decênio o Nordeste brasileiro vivenciou o ‘aniquilamento da lavoura algodoeira e a redução dos preços do açúcar no

¹⁷⁸ PEREIRA, Antônio Emílio. **Memorial Januária**: terra, rios e gente. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2004; VASCONCELOS, Diogo de. **História Média de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1948; VASCONCELOS, Diogo de. **História Antiga de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1974.

¹⁷⁹ RELATÓRIO. **Relatório história do Riacho Novo e Lagoinha**. Januária, 2018.

¹⁸⁰ NEVES, Erivaldo Fagundes. Sampauleiros traficantes: comércio de escravos do alto sertão da Bahia para o oeste cafeeiro paulista. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 24, p. 97-128, 2000.

mercado internacional, que a elevação da taxa cambial durante o ministério Rio Branco tornara ainda mais insuportável'. Depois da catastrófica seca de 1857- 1861, que despovoou os sertões nordestinos, novo período de estiagem disseminou logo o pânico popular, provocando a emigração em massa e a venda da escravidão¹⁸¹.

As migrações e o comércio intrarregional de escravizados, para atender às demandas das lavouras de café do sudeste, traçam um caminho entre o Sertão da Bahia e o Sertão do São Francisco. Não é difícil dimensionar as possibilidades de fugas apontadas na oralidade, ou a busca de novos territórios para esses povos que, como dissemos anteriormente, carregavam consigo seus ancestrais e projetavam no futuro a fundação de linhagens e de grupos. O caminho que atravessa os sertões é facilmente perceptível no mapa abaixo (Figura 5).

Figura 5 - Mapa da República Federativa do Brasil
 BAHIA, MINAS GERAIS E SÃO PAULO
 Rota do tráfico de escravos de Caeté para o Oeste Cafeeiro
 1874 - 1880



Fonte: (PAUWELS, 1991, p. 50).

¹⁸¹ Idem, p. 122.

Embora o mapa tenha sido construído para descrever as rotas do tráfico de escravizados, ele também é útil por indicar as estradas fluviais que fazem ponte entre as regiões Sudeste e Nordeste do Brasil. No entremeio delas, como porto, situado um pouco acima de Montes Claros, está a cidade de Januária. É desse ponto que começo a descrição do campo negro das margens do rio.

Antes, é necessário salientar que os processos vão da diáspora, da desterritorialização, à reterritorialização, ao contrário das diásporas judaicas, que sempre tiveram no horizonte a volta ao lar. As diásporas africanas não vislumbravam essa possibilidade. Dessa maneira, os processos migratórios das regiões dos Sertões da Bahia para o Sertão do São Francisco precisam ser dimensionados a partir dessa busca por construção de um território, o que ainda está em curso, em debate e em luta. Não quero dizer com isso que as comunidades remanescentes de quilombo são uma reprodução da África no Brasil. Não há essencialismo que possa definir o processo de desterritorialização e territorialização, mas continuidades e descontinuidades. Entretanto, não há como entender a formação das comunidades quilombolas sem dimensionar as diásporas e as migrações pelo interior do Brasil.

2.2 O campo negro às margens do Rio São Francisco e no interior das Gerais

A representante da associação quilombola dos Calunzeiros e vice-presidente da associação de comunidades remanescentes de quilombo de Januária, Neuza Nery Santos (2019), ao tratar da importância da família Calunzeiro e dos quilombolas na formação do distrito de Riacho da Cruz, dimensiona a extensão do território constituído a partir do quilombo, referindo que: “na realidade até quase perto da Quinta, em Januária, pertence ao Riacho da Cruz”¹⁸². A fala de Neuza dimensiona geograficamente os caminhos que ligam o território rural do quilombo dos Calunzeiros ao território negro urbano, ribeirinho e periférico.

É notória na descrição de Neuza Nery Santos (2019) a indicação de um caminho, uma trajetória de ocupação e migração nos espaços geográficos do município. Os limites territoriais dos bairros e distritos acompanham os processos de constituição das comunidades quilombolas ou são criados após sua ocupação. Como afirma Carneiro: “O quilombo [...] serviu ao desbravamento das florestas além da zona de penetração dos brancos e à descoberta de novas

¹⁸² SANTOS, Neuza Nery. [43]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

A Quinta é como os januarenses chamam o bairro Quinta das Mangueiras, que é um bairro periférico de Januária, situado à margem esquerda do Rio São Francisco e suas divisas dão início ou acesso às áreas rurais de Januária, principalmente ao Riacho da Cruz.

fontes de riquezas”¹⁸³. Os lugares propícios para melhor habitar e plantar, com riachos e terras férteis, são primeiro descobertos por negros em processo de migração. Dessa maneira, a afirmação de que “[...] até quase perto da Quinta [...] pertence ao Riacho”, pode também ser entendida como: “todo esse território pertenceu às comunidades quilombolas”.

Tendo em vista o papel dos aquilombados na construção desses espaços, este tópico tem por objetivo circular pelo campo negro, descrevendo e analisando como se relacionam com os espaços, como são constituídas as comunidades remanescentes de quilombos nesse território; parte das margens do rio, em Januária, indo até o Riacho da Cruz, mapeando as migrações das populações negras e as maneiras como adentraram ao sertão, às Gerais.

O memorialista Antônio Emílio Pereira (2004), em “Memorial de Januária”, afirma que:

No século XVII, o elemento negro foi introduzido no Médio São Francisco, como mão-de-obra escrava nos currais. Nessa condição passa a trabalhar também nas barcas. A partir da abolição da escravatura em 1888, continuam exercendo a profissão que lhes confere um status inferiorizado do ponto de vista social. Como remeiros, os negros e mestiços ocuparam uma profissão estigmatizada, socialmente discriminada¹⁸⁴.

Gostaria de chamar a atenção do leitor acerca da profissão adotada (ou a que restou exercer) pelos negros que foram escravizados, visto que o trabalho desses após a abolição permite ao menos duas possibilidades de interpretação. A primeira delas é que o trabalho é indiciário de um espaço ocupado. Os remeiros e barqueiros ganhavam seus sustentos e viviam às margens ou em meio ao rio (nas ilhas), o que não significa que a profissão de remeiro era a única atividade que podiam exercer. O olhar do memorialista, muitas vezes, é míope, e não deu conta ou não tinha condições ou pretensões de enxergar as várias possibilidades de construção da vida e sustento em torno do rio. O fato é que parte dos negros escravizados, cuja mão de obra foi utilizada no porto da cidade, permaneceu pela região após a abolição devido às formas de sustento que o espaço oferecia.

O segundo aspecto é que, em meio ao processo de racialização da sociedade, foram criadas representações depreciativas sobre os territórios negros, e as populações negras do Sertão do São Francisco também foram alvo desses estigmas sociais. O memorialista Afrânio Teixeira Bastos (1960), no texto intitulado “O Rio São Francisco: sua interpretação”, escrito em virtude das comemorações do centenário da cidade, escreveu:

¹⁸³ CARNEIRO, Edson. **O quilombo dos Palmares**. 5. Ed. São Paulo: WMF; Martins Fontes, 2011. p. 25.

¹⁸⁴ PEREIRA, Antônio Emílio. **Memorial Januária: terra, rios e gente**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2004. p. 476.

O São Francisco é, hoje, uma região escassamente povoada, pobre e atrasada. Apatia e rotina são os traços característicos da vida local, que se arrasta sem atrativos e quase sem sentido. À beira do rio, dormitam pequenos aglomerados, entorpecidos pela canícula, e, entre eles, vastidões sem fim de campos ermos e silenciosos, onde o apito dos velhos e fatigados ‘gaiolas’ ecoa como único traço real da civilização¹⁸⁵.

Os adjetivos “pobres” e “atrasados”, utilizados pelo autor na citação, acompanhados, na atualidade, quase sempre de “perigoso”, ainda são usados para caracterizar os bairros e comunidades constituídas às margens do rio. Nas entrevistas realizadas durante minha pesquisa do mestrado, acerca dos grupos de reisados criados por pescadores, os relatos convergiam ao dizerem que os barranqueiros sofriam discriminação, que era e é construída em torno das combinações dos elementos raciais (são comunidades compostas em sua maioria por negros), geográficos (lugares insalubres e perigosos, perdidos na “vastidão sem fim de campos ermos”) e sociais (sujeitos com profissões tidas como “menores”, a exemplo de remeiros, pescadores e que convivem com a fome e a precariedade).

Essas pré-noções dos povos ribeirinhos perduram no tempo. Estes são sujeitos tidos como indolentes, amolecidos e vagarosos pelo calor, sem ímpeto para mudar a vida e trabalhar, longe da civilização, a não ser pelos vapores que chegam trazendo notícias de outro mundo. Esses olhares míopes precisam ser criticados, mas, como já salientamos, são importantes à medida que apontam a presença das populações negras na região e, no caso das citações, dão possibilidades de entender sua constituição.

Não é possível mensurar se as comunidades quilombolas ribeirinhas e territórios negros foram criados após a abolição ou durante a vigência do sistema escravista, através de fugas, negociações ou compra de alforrias. O importante aqui é ratificar que tanto a oralidade quanto os memorialistas indicam que o trabalho e as atividades de ganho e proteção em torno do rio são fatores fundamentais para o surgimento dessas comunidades.

Antes de falar sobre as comunidades quilombolas ribeirinhas é necessário tratar do território negro da “Rua de Baixo”, em Januária¹⁸⁶. Com identidades construídas em torno da pesca e da devoção aos Santos Reis, a “Rua de Baixo”, nome dado a uma região ribeirinha mais próxima ao centro da cidade do que a “Quinta das mangueiras”, é um território negro que

¹⁸⁵ BASTOS, Afrânio Teixeira. O Rio São Francisco: sua interpretação. *In: Prefeitura Municipal de Januária, Sociedade de Amigos do São Francisco*. Januária - Comemoração do 1º Centenário. Belo Horizonte: Sociedade de Amigos do São Francisco, 1960. p. 12.

¹⁸⁶ Região situada na extremidade esquerda da área urbana da cidade. Constitui-se, basicamente, por uma rua na qual cresceu um aglomerado de casas e que veio a constituir bairros situados às margens do rio.

permite vislumbrar as maneiras como os espaços são significados pelas práticas culturais, pelo trabalho e pelas heranças africanas que são ressignificadas na experiência e na prática.

Com dinâmicas sociais urbanas, os habitantes da Rua de Baixo trazem, nas práticas culturais, as memórias da vida vinculadas às dinâmicas do rio, das vazantes; os sambas e cantos de folia criam representações simbólicas dos modos de vida dos remeiros, vazanteiros e pescadores negros. Importa discutir que, nesse território “desprotegido” das matas ou nos “isolamentos” das ilhas no meio do rio, as memórias são reproduzidas como símbolos e exercidas por meio da devoção, das folias, dos sambas, dos poemas e festas religiosas. A relação desses habitantes com o território nas comunidades quilombolas ribeirinhas se mostra não apenas por meio de símbolos culturais, representação ou memória, mas também como elemento material da experiência cotidiana.

A ocupação dos espaços em torno e em meio ao rio é diversa, pois existem os territórios firmes, os barrancos e as ilhas. O movimento das águas, as cheias e as secas, os braços do rio e as vazantes indicam as formas de uso e ocupação da região. Essa fluidez faz com que as famílias dos territórios negros tenham certo nomadismo. Parte do ano elas habitam em meio ao rio, em suas ilhas, e em outra parte migram, subindo e se escondendo de seu avanço.

Cada porção de terra à beira rio tem uma toponímia, um significado, um uso. Em terra firme, podemos encontrar os barrancos, as baixadas ou baixões (locais mais baixos e planos, propícios a serem cobertos pelas águas e, às vezes, permanecendo com água durante todo o ano); os sangradouros (canais por onde o rio escorre durante as cheias, responsáveis por encher as lagoas); as vazantes e os alagadiços/lameiros (espaços propícios para plantação); o pé de serra/retirada (local onde os moradores se abrigam durante as cheias, levando consigo as criações, os objetos pessoais e os esteios da casa).

As comunidades remanescentes de quilombos situadas às margens do São Francisco são as seguintes: Sangradouro Grande, Croatá, Várzea da Cruz, Gameleira, Quebra-Guiada, Balaieiro, Ilha de Capivara¹⁸⁷. Os nomes atendem às dinâmicas diferentes de ocupação do território, a um evento marcante, a uma característica da vegetação, às espécies animais que habitam o local ou, ainda, ao sobrenome ou característica da família que ocupa/descobriu o lugar. As comunidades de Sangradouro Grande, Gameleira e Várzea da Cruz, por exemplo, possuem nomes referentes às suas características geofísicas, pela vegetação e pelo bioma.

¹⁸⁷ As comunidades iniciaram o processo de certificação no ano de 2005. Nesse ano, foram feitas as primeiras solicitações à Fundação Palmares, exigindo a titulação, organizando as memórias, criando relatórios e identificando as famílias que residem no território. Observe-se, por exemplo, o documento criado à época da referida solicitação no Anexo VIII, estabelecendo o quantitativo de famílias na comunidade de Balaieiro.

Sangradouro Grande recebeu o nome devido à grande quantidade de canais de água que atravessam/“sangram” o território. Gameleira recebeu tal nome pela árvore comum no local e Várzea da Cruz por ser uma região caracterizada pela várzea, área de vegetação aberta, com árvores mais próximas ao solo. Geralmente, era uma região com grande abastecimento de água, que não secava e era provida pela água da chuva. Já a comunidade de Croatá, segundo Maria das Dores Silva (2020), é uma comunidade quilombola vazanteira e pesqueira que possui esse nome devido a um cipó que “existia na nossa comunidade que nossos antepassados costumavam fazer suas redes para pesca, o nome era Caroá, mas com um tempo a gente foi modificando algunhas letrinhas e ficou Croatá”¹⁸⁸.

Pode-se também citar como exemplo desse argumento a comunidade de Quebra-Guiada e o motivo pelo qual recebeu tal denominação:

Devido à atividade pecuária comum na região. O gado pastava em liberdade pelas glebas e assim ia se tornando selvagem e de difícil captura. Quando os vaqueiros iam buscar gado, era muito difícil amansar e lidar com os animais. A guia -peça de madeira colocada no lombo dos bois- que puxava a boiada, se quebrava várias vezes¹⁸⁹.

Quebra-Guiada é também chamada de Canelas, pois:

Há um ramo familiar, os Rodrigues, popularmente conhecidos como Canelas. Os Canelas contam com sete famílias e recebem esse nome em referência a uma espécie de cervo da região que é conhecido como canela fina. Antigamente a incidência desse animal era abundante e, por caçá-lo com frequência, a família Rodrigues ficou conhecida como Canelas¹⁹⁰.

Já Balaieiro recebe esse nome devido à profissão do pai da matriarca da comunidade, conforme está descrito no relatório criado para solicitar a titulação à Fundação Cultural Palmares: “Dona Celina filha de um antigo morador, negro e pobre que vivia na beira do rio, ele recebeu o apelido de Balaieiro porque fazia muitos balaios. Hoje sua filha tem 76 anos e muitos descendentes”¹⁹¹.

Entender os sentidos dessas denominações é também conhecer parte de sua história, já que há memórias vinculadas aos nomes, sejam elas acerca do espaço que habitam, sejam das

¹⁸⁸ SILVA, Maria das Dores Aparecida da. [62]. [out.2020] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Croatá, Januária, MG. 20 out. 2020.

¹⁸⁹ CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. **Comunidades quilombolas no séc. XXI: história e resistência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 275.

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ RELATÓRIO. **Relatório Balaieiro**. Januária, jan. 2007.

peessoas que ali vivem. É perceptível que os nomes “Quebra-Guiada”, “Canelas” e “Balaieiro” já dizem muito sobre as formas de trabalho, a relação com o ambiente e sobre a organização social dessas comunidades. Os pés de gameleiras e as ilhas das capivaras também têm histórias inscritas em si, identidades construídas em seus espaços. Enfim, cada território possibilitou criar identificações próprias. Quem foi criado no barranco, o barranqueiro, por exemplo, dificilmente se acostumaría a morar na várzea ou no cerrado.

Cada pequeno espaço está vinculado e significado por uma prática, uma memória, um trabalho, seja do rio, seja do negro, ou dos dois em conjunto. Pela atuação de uma família (entendendo família em um sentido amplo, não apenas as relações consanguíneas)¹⁹² as comunidades foram interligadas e, durante as intempestividades naturais como secas ou enchentes, as famílias migravam provisoriamente, pedindo acolhida no território dos parentes. A beira do rio, apesar de suas características distintas, era um território sem fronteiras ou cercas estabelecidas, compartilhada por todos. Entretanto, os fazendeiros começaram a privatizar a posse da terra, grilando e mercantilizando-a de modo que a atuação das fazendas, os usos comerciais da terra para agricultura e construção de casas, a partir da segunda metade do século XX, perturbaram a dinâmica, a circulação e os vários usos dos territórios ribeirinhos.

Discutirei de modo mais profícuo as relações familiares e as lutas pelo território no próximo capítulo. Importa dizer, neste ponto do texto, que, seja nas vazantes, seja nas várzeas ou ilhas, é válido ratificar que as comunidades negras estão ocupando as margens do rio há muito tempo. Os habitantes de Quebra-Guiada dizem estar na região há mais de 150 anos, pois existem mais de três gerações de seus familiares vivendo no local. Todavia, a memória da cidade e do Norte de Minas ainda insiste em tratar essas comunidades apenas como um punhado de gente, “entorpecido pela canícula” e sobrevivendo precariamente da pesca.

Saindo das margens do rio, continuarei a traçar os caminhos e processos que compuseram o campo negro para entender como as populações ribeirinhas deixaram as margens do São Francisco e foram procurar morada nas Gerais ou, como diz o próprio vocabulário regional, partiram para retirada, para o pé de serra. É possível analisar esses processos migratórios a partir de dois aspectos principais. O primeiro deles é o natural, pois as enchentes do São Francisco provocaram instabilidades na vida dessas comunidades. Os ciclos de

¹⁹² As famílias extensas têm suas relações cingidas para além dos laços consanguíneos. Cunhadas nas práticas de religiosidade, do trabalho e usos da terra, das experiências compartilhadas, dos compadrios e laços afetivos que estão relacionados às formas de preservação da memória e redes de solidariedade. Sobre o assunto ver: SLENES, Robert Wayne. Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. 2. Ed. corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.; CAVIGNAC, Julie Antoinette. As voltas da história: terra, memória e educação patrimonial na boa vista dos Negros. **Revista de antropologia Vivência**, Natal, v. 1, n.42, p. 113-126, 2013.

enchentes do rio colocaram em risco as possibilidades de ganho e sobrevivência. Rosa Alves Santana, pertencente à comunidade remanescente de quilombo do Alegre, explica como seus pais e tios migraram para lá.

Em 1962 aqui tinha poucas casas. Os homens trocavam dias de serviço por que não corria dinheiro. Por isso todos faziam boas colheitas [...] o meu pai e os meus tios moravam na beira do rio. Por causa das enchentes que eram contínuas e comiam as roças. Resolveram trabalhar aqui que era mais alto. Primeiro veio o meu pai, depois os meus tios. Aqui foi comprada essa terra com farinha torrada no caco¹⁹³.

As enchentes que “comiam as roças”, junto com a impossibilidade de circular pelo território que compõe as margens e centro do rio, já que, com o crescimento da cidade os lugares tidos como remotos anteriormente foram tomados por fazendas, pastoreio e outros usos da terra, impediram a exploração de possibilidades de subsistência através dos ciclos do rio, forçando o processo migratório.

A busca dos migrantes era por lugares propícios para o plantio, com boas terras e com fartura de água. A comunidade remanescente de quilombo do Alegre, que é composta pelos povoados de Alegre, Alegre II e Barreiro do Alegre, todas elas certificadas em um único processo, em 2012, é constituída nesse espaço de transição, na encruzilhada. Saiu de uma vida em torno da agricultura de vazante, da pesca, com territórios ocupados há muito tempo pelos familiares, para uma vida de campesinato negro, com territórios que foi necessário comprar/conquistar.

Neuza Nery Santos (2019) explica a diferença entre os aquilombados da comunidade dos Calunzeiros e do Alegre:

Na realidade a história do Alegre é quase idêntica a daqui. O que muda é que lá tem uma tradição de pescadores, mas lá tem o resgate que lá surgiu dos Reis, de São Gonçalo, das rezas. Então veio mais a partir disso daí, já é um pouco diferenciado que aqui foi realmente os escravos que vieram refugiados para aqui¹⁹⁴.

A ocupação do território que hoje compreende a comunidade do Alegre é feita em tempos, dinâmicas e etapas distintas. Parte dela se deu na vigência do escravismo ou após sua abolição, parte durante o século XX. Zilda, moradora do Alegre, relata que algumas famílias

¹⁹³ RELATÓRIO. **Alegre, Alegre II, Barreiro do Alegre**. Januária, 2012.

¹⁹⁴ SANTOS, Neuza Nery. [43]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

chegaram na região em 1949, mas ali já residia um pequeno grupo, como a família de Valdomiro Martins dos Santos, que veio da Bahia na primeira década do século XX e se instalou na região¹⁹⁵.

A forma de constituição da comunidade do Alegre permite entender as duas principais dinâmicas de ocupação do território no campo negro. A primeira, em resistência ao sistema escravista, e a segunda através dos processos migratórios em busca de melhores condições de plantio e sobrevivência (seja pelas dificuldades geradas pelas cheias seja pelo processo de invasão e tomada de suas terras), durante o século XX. Esses dois processos são bem demarcados na memória, e o Alegre é o encontro, a encruzilhada, entre esses dois tempos e duas dinâmicas.

Alguns quilômetros próximos à comunidade dos Calunzeiros, no Riacho Novo e Água-Viva, as memórias e os relatos sobre as origens perdem a capacidade de estabelecer marcos temporais precisos e vinculam-se às memórias da escravidão. Quanto mais adentramos às Gerais, mais esses aspectos são marcantes, inclusive em termos materiais e com divisões geográficas bem estabelecidas. As comunidades que vivem após a ponte (observar fotografia no Anexo IX), por exemplo, segundo Neuza Nery Santos (2019), estavam reticentes em reivindicar a titulação à Fundação Cultural Palmares com medo de “voltar a ser escravo”¹⁹⁶. Decerto o medo, os silêncios e a vergonha são marcas ainda pulsantes do escravismo e das estruturas racistas perpetuadas pós abolição.

Vale lembrar que, até os dias de hoje, realizam-se missas na igreja construída pelos escravizados no povoado de Levinópolis. Os porões utilizados como senzalas ainda estão lá. Nesse ponto, é importante salientar que o povoado de Levinópolis, no qual residem as comunidades remanescentes de quilombo Água-Viva, Riacho Novo e Lagoinha, era chamado de “Mucambo”.

Como apontado anteriormente, os nomes das comunidades negras possuem história, dizem sobre parte da experiência e vida dessas comunidades. De posse desse argumento, faço uma pequena digressão, a partir de uma das possibilidades de entendimento do conceito/significado de mocambo, elaborado pelo historiador Robert Wayne Slenes (2011):

Mukambu, quer dizer “pau de fileira” ou cumeeira”, não apenas em Kibumdu, a língua dos Njinga e outros povos Mbundu, mas também em kikongo, o idioma dos Bakongo. Os escravos fugitivos no Brasil, ao escaparem para o mato, levavam seus mocambos não apenas na cabeça, como herança

¹⁹⁵ RELATÓRIO. **Alegre, Alegre II, Barreiro do Alegre**. Januária, 2012.

¹⁹⁶ SANTOS, Neuza Nery. [43]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

linguística, mas também as vezes literalmente no ombro; mukambu em kimbundu também tem o significado de “pau com que dois carregadores transportam no ombro coisas pesadas” ou suporte. Chegando ao seu destino eles construam seus quilombos- acampamento de (guerreiros) – utilizando técnicas a sua disposição, incluindo certamente aquelas apreendidas na África. Ao que parece, o pau de fileira, sem dúvida acompanhado de seus suportes verticais terminando em forquilhas, era tão importante para os fugitivos na construção de suas casas, que seu nome – “mocambo” passou a ser sinônimo de quilombo¹⁹⁷.

Robert Wayne Slenes (2011), na virada africana de sua pesquisa utilizada para entender as famílias escravizadas no Brasil, indica possibilidades para analisar o campo negro. Ora, é prática comum, ainda hoje, nas comunidades negras ribeirinhas, desmontar e montar sua casa durante as migrações devido às cheias e vazantes do rio. A construção das casas de enchimento, também chamadas de pau-a-pique, é propícia para isso, porque os esteios e as forquilhas podem ser reutilizados. Nas migrações, na retirada para o pé de serra, o processo é semelhante. Nota-se, portanto, que há similitudes entre o processo africano que dá nome ao termo mocambo e as práticas das comunidades negras ribeirinhas e januareense.

Com essa prática, carregam no corpo a história (como linguagem corporal, como marca étnica) e, materialmente, levam a casa consigo. Transportar os objetos pessoais, vestes, santos e ferramentas ao migrar é um ato de não se desfazer de sua história. Ao erigir em outro lugar, um novo lar, ele é construído impregnado de sentidos e experiências.

Voltando à utilização do termo Mucambu para designar uma região onde a escravização foi mais presente, essa é uma informação que deve ser levada em conta, bem como a adoção de outros nomes como “Murici” e Levinópolis, que indicam as formas como essas marcas são silenciadas, embora esteja presente nas pessoas o medo de reconhecer-se enquanto quilombola e voltar à vergonha, ao estigma da escravidão.

Dessa maneira, não é à toa que o passeio pelo campo negro termina no Mucambu, onde as memórias da escravidão são mais latentes. Por um lado, foi fundamental passar pelos caminhos dessas várias comunidades quilombolas e entender que as diferenças nos relatos que explicam seu processo de constituição estão no fato de que as populações que migraram das margens do rio para o interior das Gerais estão na segunda geração e podem, desse modo, estabelecer marcos temporais com mais acuidade. Por outro lado, as comunidades de Calunzeiros, Água-Viva, Ovodema e Riacho Novo, que estão na quarta/quinta geração

¹⁹⁷ SLENES, Robert Wayne. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. 2. Ed. corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 2011. p. 176.

residindo na região, dimensionam a chegada dos seus ancestrais por expressões como “naquele tempo”, “naquela época”.

Enfim, apesar das memórias compartilhadas, dos constantes diálogos pelo território e do trabalho, cada povoado tem uma dinâmica diferente, uma história e uma forma de construção diversa. Entender essas similitudes e diferenciações da construção das identidades pelas memórias, pelo território, pelo trabalho e pela religiosidade é o passo necessário para entender a especificidade, os Calunzeiros e os territórios negros de modo geral. Para isso, irei afunilar as discussões tratando de trabalho & território nos próximos tópicos.

2.3 Trabalho e território no campo negro

O pós-abolição não foi fortuito para os trabalhadores negros ribeirinhos. Assim como em outras cidades portuárias, aos negros couberam as atividades mais pesadas, sendo eles carregadores, navegadores e marinheiros em sua maioria. Como explicita Clovis de Moura (1994):

O Negro foi obrigado a disputar a sua sobrevivência social, cultural e mesmo biológica em uma sociedade secularmente racista, na qual as técnicas de seleção profissional, cultural, política e étnica são feitas para que ele permaneça imobilizado nas camadas mais oprimidas, exploradas e subalternizadas. Podemos dizer que os problemas de raça e classe se imbricam nesse processo de competição do Negro, pois o interesse das classes dominantes é vê-lo marginalizado para baixar os salários dos trabalhadores no seu conjunto¹⁹⁸.

No fim do século XIX e durante o século XX, as cidades ribeirinhas, como a Januária, possuíam dinâmicas distintas das cidades em industrialização, mas sofriam impactos semelhantes aos da racialização da sociedade brasileira. A principal atividade empregatícia que os negros exerciam era a de remeiro. Como já salientamos no tópico anterior, essas atividades são acompanhadas de um processo de desqualificação dos sujeitos que a exercem, com a extrema exploração do trabalho e do seu corpo. O livro “A língua e o folclore da bacia do São Francisco”, publicado em 1977, no verbete “Remeiro”, descreve:

REMEIRO. Indivíduo que se aluga como remador das barcas do São Francisco e seus afluentes.
É o grande proletário, o pária do rio, vivendo uma vida incrível dispersa entre o mais áspero labor e a miséria extrema.

¹⁹⁸ MOURA, Clóvis de. **Dialética radical do negro**. São Paulo: Anita, 1994. p. 160.

A função de varejar, isto é, manobrar as longas varas ferradas com as quais traciona as barcas, faz-lhe desenvolver-se no peito, um calo horroroso, que, quando racha, sangrando e expondo a carne viva[...]¹⁹⁹.

As sequelas físicas, as agruras da atividade exercida e as maneiras de enfrentá-las são também descritas pelo ribeirinho Emídio Lopes da Silva (2017), que exerceu a profissão, assim como seus pares, transportando mercadorias entre a região de Januária até a Bahia, com viagens que duravam até 90 dias. Assim ele testemunha:

Nóis trabalhava muito, rastano vara, nas voltas o sangue correndo do peito e a vara em cima. Cansemo de fazer caída lavada para dali para aqui com a cabeça socada n'agua e a vara no peito e as piabas catano sangue. Aí os remeiros mais velhos ensinavam, para matar aquela doença era botar um pedaço de toucim nas brazas, quando tava derretendo a gordura botar no peito para matar aquela doença²⁰⁰.

A descrição do folclorista Edilberto Trigueiros (1977) como “párias” da sociedade é bem eloquente sobre que representações foram construídas acerca dos homens negros, caracterizando-os de modo infantilizado, como moleques do rio que cantavam e brincavam, sem ordem, em anarquia em meio ao serviço, ou de forma animalizada, embrutecida, como seres biologicamente fortes e mais resistentes, por isso propícios ao trabalho pesado. Quando não eram animalizados, os negros eram tidos como sujeitos exóticos (com imaginário fantasioso e práticas mágicas) e/ou lidos por determinismos naturais. Esses aspectos podem ser observados na continuidade do verbete citado acima:

Acorrentada a existência a um labor incessante e penosíssimo, sem o derivativo de uma remuneração compensadora; mergulha a imaginação no mundo fantástico das suas abusões e dos seus duendes- mães e moleques d'água, compadres e minhocões- são, não há contestar, o mais representativo espécime do meio.

De vez em quando o rio traga um. Os sobreviventes comentam a desgraça, e o morto passa, não raro, a ser o herói de canto e toadas, na supersticiosa tradição dos vivos. E cantam, consolados:

Uma canoa no rio.
Uma piranha na brasa
Um cobertor mode o frio
Um amor dentro de casa²⁰¹.

¹⁹⁹ TRIGUEIROS, Edilberto. **A língua e o folclore da bacia do São Francisco**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977. p. 147.

²⁰⁰ SILVA, Emídio Lopes da. [92]. [dez.2017] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Januária. Quinta das Mangueiras, MG. dez. 2017.

²⁰¹ TRIGUEIROS, Edilberto. **A língua e o folclore da bacia do São Francisco**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977. p. 147.

Iniciamos a análise acerca da relação entre trabalho e território, assim como no tópico anterior, a partir das atividades e comunidades da margem esquerda do rio. Aqui é preciso salientar que, no campo negro, as dinâmicas de trabalho se diversificam em miríades de possibilidades e relações, sendo necessário estar atento aos seus processos históricos e suas relações com a organização social e espaço. Daí a opção pelo uso do &. Trabalho e território são dois temas complexos, mas estão imbricados nesta pesquisa, bem como nos espaços e grupos sociais que analiso. Assim, não é possível entender um sem analisá-lo em relação ao outro.

Como apontado, na região portuária de Januária, em meio aos casarões, aos mandos dos senhores do comércio ribeirinho, dos fazendeiros e dos donos das barcas, as relações de trabalho se constroem como traços e heranças da força da escravização. A liberdade jurídica existe, mas é quase toda consumida no trabalho e, como descreve a canção, o desejo do remeiro é ter “um cobertor mode o frio/um amor dentro de casa”, para os que viviam nas incertezas dos itinerários das estradas fluviais, esses para quem casa, família, conforto e alimento se expressam como as maiores ambições.

O caminho da análise não é romantizar a vida em torno do rio, às margens dos sistemas exploratórios, até porque muitos desses remeiros voltavam sazonalmente para suas famílias que habitavam à beira do rio (não viviam soltos no mundo, sem referência territoriais e afetivas/familiares, apesar da precariedade do trabalho e do tempo de suas vidas que eram consumidas no transporte de cargas). As comunidades ribeirinhas não estão isentas das formas de violências e exploração existentes no Sertão do São Francisco, muito menos deixaram de se relacionar comercialmente com as cidades e fazendas, ou de sofrer com as intempéries naturais e as dificuldades do “isolamento”, da invisibilidade e da falta de acesso aos direitos fundamentais que atravessam a vida e a história das comunidades negras. Em janeiro de 2007, no relatório apresentado à Fundação Cultural Palmares solicitando certificação, a comunidade de Balaieiro assim descrevia a situação dos trabalhadores:

No momento a comunidade está passando por muitas necessidades pois perdemos 90% das roças e não temos trabalhos, pois o rio vazou e agora continua enchendo e temos medo de plantar nesse momento e o rio comer novamente as roças. O que a comunidade mais planta é mandioca, mas não temos renda, pois é comercializado por atravessador. Apesar da comunidade trabalhar muitos ainda passam necessidade²⁰².

²⁰² RELATÓRIO. **Relatório Balaieiro**. Januária, jan. 2007.

O tempo nem sempre é de bonança, a fertilidade do território, às vezes, não é o suficiente para garantir a subsistência. O rio propicia a fertilidade, mas as inconstâncias das cheias, ou da vazante, sobretudo após o assoreamento das suas margens e de seus afluentes com a criação de gado e a proliferação das fazendas, interferem nas dinâmicas de trabalho em torno dos seus ciclos, de modo que a vida no quilombo permite certo controle sobre a produção e a sobrevivência, no entanto, sem excluir totalmente a precariedade e o risco social. Mas é importante ressaltar que a construção de espaços de liberdade e autonomia (controle sobre o espaço que habita, o que e quando produz) por meio da pesca e da agricultura, bem como da fabricação de utensílios e a constituição dos quilombos, amenizam, em certos contextos e espaços, essas formas desumanizantes de relações de trabalho, pois permitem a gestão sobre seu tempo, produção e sobre si mesmo.

As relações de trabalho vão se diversificando ao longo do campo negro. Temos uma gama de atividades e significações do labor: vazanteiros, pescadores, boiadeiros, remeiros, agricultores, produtores de telha, de farinha, de balaio, caçadores. Trabalho, nesta pesquisa, portanto, pode ser visto a partir das perspectivas dos subempregos, da marginalização social, dos processos exploratórios. O entendimento dessas relações se dá, sobretudo, por meio das interseccionalidades entre raça e classe e nas maneiras como as elites pós-abolição construíram possibilidades de manutenção dos privilégios, utilizando-se da força de trabalho dos negros. O trabalho é, portanto, analisado em relação ao território e também como mediação para entender a existência, a resistência e as dinâmicas sociais no referido campo.

Trabalho, então, adquire outras lógicas no exercício do labor dos negros. Tais lógicas, por sua vez, são constituídas no processo de construção do ser negro do Sertão do São Francisco. Assim, erigem da terra, da vazante, do lameiro, das Gerais e das margens dos riachos os sentidos de ser na terra por meio do trabalho. As atividades produtivas precisam ser compreendidas através da relação intersubjetiva entre o negro e a terra, que se estabelece a partir de quando o ancestral se instala, interfere e sofre interferências no espaço, criando e transmitindo formas de produzir e viver no território. Em “O Capital”, Marx (2013) afirma que:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de apropriar-se da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça

e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza²⁰³.

O trabalho nas comunidades quilombolas é profícuo para a construção de identidades. Nessa ontologia do ser negro, o quilombola, o geraizeiro, o catingueiro e o calunzeiro, na labuta, criam identidades a partir da relação cognitiva e simbólica com o espaço, aprendendo por meio de uma gramática cultural e com as experiências cingidas nos processos históricos.

Há várias possibilidades de trabalho para os ribeirinhos, as atividades quase nunca são apenas uma ou duas. O plantio se diversifica de acordo com a área que é usada. No alto, geralmente se planta milho, mandioca, feijão catador, feijão de corda; na parte baixa, melancia, abóbora, entre outras “ramas” que exigem menor cuidado. A pesca, a caça e a coleta nas vegetações que margeiam o rio são fontes importantes de alimento. Os quilombolas exercem ainda atividades remuneradas, prestam serviços na cidade e nas fazendas. Além disso, as criações fazem parte da rotina de trabalho dos quilombolas, principalmente galinhas e porcos, mas também, às vezes, bois e cavalos.

Essa variedade nas atividades de ganho e produtividade se dá em virtude das maneiras pelas quais se utiliza essas áreas, “obedecendo a sazonalidade das atividades sejam agrícolas, extrativistas e outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação do espaço”²⁰⁴. Os ciclos do rio, da lua, da terra e das chuvas acompanham os ciclos dos trabalhos, seja em tempos extensos seja nos ciclos cotidianos. Há horários certos para alimentar, colher e plantar. A interpretação dos ciclos naturais para o trabalho indica uma experiência herdada/compartilhada que possibilita as leituras de como a lua pode “resolver” os problemas do plantio, por exemplo. Indica também certa permanência no território posto que, como mencionam os próprios ribeirinhos, não se conhece a vazante, o rio, do dia para noite.

Nas Gerais, os ciclos e sazonalidade também perpassam a rotina de trabalho. Maria José dos Santos (2018), que possui oitenta e dois anos de idade, fala sobre os locais e os períodos de plantio na comunidade dos Calunzeiros:

A veis a gente saia daqui, saia e ia plantar arroz, feijão de arranca, era bem longe, levantava bem cedinho, enfrentava de manhã à noite, ia e voltava, todo mundo junto, aqui perto também, nós vivia de plantar arroz e feijão de água

²⁰³ MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 255.

²⁰⁴ ABA. Associação Brasileira de Antropologia. **Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais**. 1994. p. 81.

de regra, levantava de madrugada, esquentava o cai duro saia correndo e ia lá para esse mundão a pé, tinha vez que vinha pinhado de carrapicho²⁰⁵.

Importa pensar, a partir da fala de Maria José dos Santos (2018), e mensurando a idade dos entrevistados, que entre a segunda e quarta década do século XX grandes extensões do território são exploradas para a agricultura, como é possível identificar quando ela fala que, por um lado, iam “lá para o mundão a pé”, todos juntos, para abrir as valas e voltavam à noite, “pinhado de carrapicho”, atravessando as matas; por outro, plantavam também perto do riacho onde estão assentadas as casas.

Essa fala encontra ressonância na de Neuza Nery Santos (2019), que nos conta mais detalhes das diferentes formas de plantio na extensão do território quilombola, de acordo com o tempo das secas ou das chuvas:

Tem um tempo que eles plantam no brejo, quando era agora, de janeiro para fevereiro, março eles plantavam no brejo porquê de novembro.... outubro, setembro, novembro eles plantavam na parte do alto. Que era na parte seca, porque na parte seca eles aproveitavam o período chuvoso para poder plantar milho, o feijão catador, andu, gegilin, mandioca. E aí no outro tempo que entrava mais ou menos de janeiro para março... fevereiro eles plantavam no brejo, porque o brejo era uma terra mais úmida, mas mesmo sendo úmida requer água pra poder adquirir a produção, então eles aproveitavam esse período para poder plantar porque aqui tinha água no riacho, para molhar feijão, aí plantava feijão de arranca e o milho também.

O feijão de arranca se planta na parte seca e se não tiver água ele não dá. Hoje infelizmente as chuvas não acontece igual naquela época, quando dava de agosto pra setembro eles já começavam a preparar a terra para poder plantar porque já sabiam que quando dava de outubro em diante a chuva já começavam vim, tinha algumas pessoas plantava até no pó, quando caía a chuva a semente germinava até mais rápido²⁰⁶.

A leitura do território e de suas características, o entendimento do que germina e quando germina em determinados locais, são indicativos de uma relação íntima com a região construída historicamente entre gerações. Muito desse plantio não se observa em outras regiões do campo negro, como o arroz, por exemplo.

²⁰⁵ SANTOS, Maria José dos. [82]. [jan.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 10 jan. 2018.

“Cai duro” é o alimento preparado com tudo que sobrou da refeição anterior, misturado com farinha. Cabe explicar que o feijão de água de regra é o feijão plantado no período da seca, a partir do mês de fevereiro até abril. Esse feijão exige a criação de regadio, através de dutos, da chamada bica de madeira, que é feita seguindo o mesmo curso do riacho, cruzando por cima, criando pequenos desvios.

²⁰⁶ SANTOS, Neuza Nery. [43]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

O trabalho no quilombo tem dois espaços importantes, a roça e o quintal, ou terreiro, como gostam de mencionar os quilombolas. Em algumas das vezes, o quintal e a roça se integram, em espaços menores, como na vazante, ou no lameiro, em que não é possível dispor de um vasto território. Nesse caso, o limite da horta é o início da roça, ou ocupam um único local. Mesmo entre as famílias que vivem parte do ano nas ilhas, em meio ao rio, o terreiro e os pequenos roçados estão presentes. O terreiro é uma extensão da casa, ali estão a casa de farinha, o giral, o chiqueiro, as hortas com plantas medicinais, os temperos, outras fontes de alimento, entre outras pequenas plantações, como os pés de manga, umbu, cajueiros, bananeiras, cana-de-açúcar, maracujá. São também lugares de socialização, de conversas e realização de festas.

O terreiro é um universo que se comprime, um microcosmo. É o espaço de início do processo de territorialização, onde afetos e histórias confluem com o trabalho, onde várias famílias se juntam para produzirem farinha e rapadura. Na maioria das comunidades que visitei, os quintais se encontram, interligados através de trilhas feitas pela caminhada “de cá para lá”, cotidianamente, e pelas mãos que limpam com facão as matas.

Confluem no quintal a religiosidade, a cura, a festividade. O quintal é, ao mesmo tempo, o território da família e de uma sociabilidade mais ampla. No terceiro capítulo discutirei como se fizeram encontros entre comunidades no terreiro, por meio do trabalho, das festas e religiosidade. Por enquanto, importa saber que ele é, sobretudo, o local onde o trabalho é realizado em conjunto, envolvendo toda a família e é de suma importância para a economia doméstica, fornecendo produtos gerados na horta, bem como frutos e crias, o que propicia segurança alimentar e diminui a dependência de produtos externos. Ao contrário do que os memorialistas aqui citados relataram, que na extensão do São Francisco as populações viviam à mingua, entorpecidos pela canícula, o quintal é a região do território negro em que podemos observar com mais acuidade uma realidade diferente da que eles mencionam.

Esses são espaços individuais e ao mesmo tempo coletivos, podem ser acessados por cada pessoa da comunidade e, por vezes, acessados por todos, por exemplo nos períodos da colheita, do fabrico da farinha ou da rapadura. As casas de farinha e de rapadura, por exemplo, são de usos coletivos e geralmente estão situadas no quintal da matriarca ou do patriarca da comunidade.

A arquitetura dos terreiros difere de acordo com a história da formação da comunidade, do ambiente que habitam ou dos costumes característicos de cada região, mas conserva uma semelhança. As casas são geralmente construídas em volta do patriarca ou da matriarca. No quilombo da Lapinha, comunidade situada no município de São João das Missões, “as casas são criadas porta com porta, porque as pessoas têm o costume de levantar de manhã e olhar

para cara do outro na porta, quando uma pessoa morre fica um vazio... e precisa outra pessoa ocupar aquela casa”²⁰⁷. O terreiro, nesse caso, é um só, sendo o centro da comunidade.

Saindo dos terreiros, a caminho das roças, é preciso deixar de lado um pouco as especificidades das comunidades quilombolas ribeirinhas e traçar discussões que envolvem, também, as áreas das várzeas, dos pés de serras e das Gerais. Nesses territórios, o rio, os riachos e a atividade da pesca são elementos importantes para a alimentação e o trabalho de lavadeiras, mas a agricultura é o principal meio de subsistência dos quilombolas.

A roça tem sido motivo de debates que abarcam desde a historiografia da escravidão aos estudos dos quilombos, e cumpre papel importante no trabalho e na economia das comunidades negras, sobretudo das regiões rurais. Aspectos importantes, como a formação do campesinato negro, estão relacionados com as roças, bem como formas de socializações e expressões e percepções próprias do mundo são cunhadas em entremeio com o trabalho, desenvolvendo uma cultura dos agricultores negros que deve ser levada em conta quando se analisa sua atividade laboral.

Para Ciro Flamarion Santana Cardoso (1987), a estrutura da economia rural camponesa é definida pelos pontos fundamentais, o acesso à terra, o trabalho predominantemente familiar, a economia quase autossuficiente e certa autonomia na forma de gerir as atividades agrícolas. Esses aspectos, na perspectiva do autor, são válidos tanto para os negros livres, como nos lotes concedidos aos negros escravizados ou nos quilombos²⁰⁸.

Como aponta o historiador, o acesso regular à terra (embora essa regularidade nem sempre seja perene) e os outros aspectos mencionados são fatores primordiais para a criação de uma economia que permite a constituição política do ser negro, a possibilidade de decidir o que e quando produzir. O controle sobre seu próprio alimento é, também, de certo modo, o controle sobre sua própria vida e corpo. Nas comunidades quilombolas, esses aspectos são essenciais para sua existência e permanência.

Nesse contexto, a roça é o elemento indicador da estabilização dessa economia. As comunidades quilombolas do Sertão do São Francisco, cujas roças foram ameaçadas durante o século XIX e início do XX, passaram por processos de mudanças em suas dinâmicas, migrações

²⁰⁷ SILVA, Maria das Dores Aparecida da. [62]. [out.2020] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Croatá, Januária, MG. 20 out. 2020.

²⁰⁸ CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Escravo ou camponês?** O protagonismo negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 1987.

e inconstâncias. O acesso à terra, entretanto, não pode ser definido nos mesmos aspectos que os territórios concedidos/conquistados pelos negros escravizados²⁰⁹.

Apesar das similitudes, o território onde se estabelecem as roças, nos quilombos, atende a dinâmicas e processos históricos mais complexos, embora, por vezes a conquista do território se deu a partir da compra, doação e negociação de terra com fazendeiros e escravizadores. Os territórios quilombolas também foram conquistados por meio de ocupação de regiões protegidos pelas matas, rios, sertões ou epidemias que atingem a região, envolvendo processos mais amplos, mais complexos e com significações dos espaços e formas de organização distintas, à margem das relações e negociações entre senhores e escravizados.²¹⁰

Ademais, apontamos a semelhança com as terras concedidas/conquistadas/compradas pelos negros escravizados ou pelos seus descendentes e a formação dos quilombos porque, por vezes, a permanência dos territórios do campo negro estudado nesta pesquisa, principalmente na região dos Calunzeiros, dá-se a partir da negociação com senhores e proprietários fundiários no contexto da escravização, comprando e negociando possibilidades de trabalho e plantio.

Tais negociações aconteceram antes mesmo do fim da abolição da escravatura, no contexto de desagregação e desmembramento das grandes fazendas em fins do século XIX em virtude de algumas regiões não conseguirem fazer frente às inovações tecnológicas ou às mudanças no processo de produção agrícola, baseadas em outras relações de trabalho. Esse contexto gera um afrouxamento nas formas de controle/repressão das forças de trabalho²¹¹, abrindo brechas para a formação do campesinato negro.

As transações com os proprietários fundiários eram feitas para sanar o pagamento de dívidas, garantir a permanência e manutenção do território, comercializar e fornecer produtos,

²⁰⁹ GUIMARÃES, Carlos Magno. **Quilombo e brecha camponesa**: Minas Gerais (Século XVIII). n. 8. Belo Horizonte, Fafich/ UFMG, 1989. p. 29.

²¹⁰ O historiador Carlos Magno Guimarães, no texto *Quilombo e brecha camponesa*, estabelece a diferença entre quilombos e seus territórios e os lotes e terras cultivados por negros ainda presos à escravidão, para estabelecer as diferenciações o historiador lança mão do conceito de brecha camponesa proposto pelo historiador Ciro Flamarion Cardoso, sobre a discussão, vale a pena observar a citação que se segue, pois ela dialoga com as discussões sobre o acesso à terra no campo negro, apesar de não ser um dos propósitos desta pesquisa discutir acerca da brecha camponesa: “Embora a economia desenvolvida no lote de terras concedido ao escravo, por um lado, e o quilombo, por outro, possam ser entendidos como enquanto expressões, ou modalidades da brecha camponesa: embora possuam traços semelhantes, suas diferenças são radicais. Tais diferenças se expressam tanto no caráter que apresentam diante do sistema e da sociedade escravista, como na sua dinâmica interna” (GUIMARÃES, Carlos Magno. **Quilombo e brecha camponesa**: Minas Gerais (Século XVIII). n. 8. Belo Horizonte, Fafich/ UFMG, 1989. p. 29.)

²¹¹ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: _____ **Terras de Quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA-UFAM, Fundação Ford). Manaus, 2006. p. 101-132. v. 2.

ou prestar trabalhos temporários como derrubada de árvores ou colheitas. Flávio dos Santos Gomes (2015) menciona que:

Houve casos de quilombos clandestinos, mas amplamente reconhecidos que se tornavam trabalhadores sazonais em determinadas regiões para os fazendeiros [...]

A face camponesa quilombola se ampliava e se articulava diferentemente em regiões, contextos e períodos diversos²¹².

A conquista de parte do território da comunidade dos Calunzeiros e do Alegre ocorreu dessa maneira. Apesar de já estarem assentados na localidade, não possuíam terras onde pudessem plantar, ganhando o sustento com prestações de serviços que os exploravam e intensificava sua dependência, pois os salários não davam conta de suprir as dívidas adquiridas na compra dos mantimentos. A negociação foi essencial para a compra de terra, com possibilidades para plantar suas roças de modo a garantir o sustento e a independência das famílias sem que precisassem estar submetidas aos mandos ou necessitassem migrar. O senhor Joaquim Veríssimo dos Santos (2012) relata que o patriarca da família Calunzeiro - pai de Dona Carolina, que dá nome ao quilombo - vivia na dependência e na penúria, com dificuldades para sustentar os nove filhos:

Mas eles não tinha onde de trabalhar, a situação deles era ainda parada, o véio trabalhava lá na fazenda no Antônio Carlos que era senhô de nego, mas chegava no final do ano ia acertar as contas o véio dizia, Veríssimo vai ficar para meus netos que ele não conseguia pagar a dívida. Então o véio que era senhô de nego queria dizer que ele ficar com a dívida, aquele senhô de nego morria e depois passava para os netos executar a dívida²¹³.

Nota-se que, em regiões e dinâmicas econômicas diferentes, a impossibilidade do uso do território intensificava os processos de exploração. É possível traçar um paralelo com o remeiro que, embora tivesse liberdade, não era senhor do seu tempo e, assim como ele, o agricultor esteve preso a uma outra escravidão. O “senhô de nego” previa o uso da mão de obra da família Calunzeiro por gerações. Mais uma vez, a força da escravidão foi impressa nas relações de trabalho assalariado, tolhendo a liberdade. Aos ex-escravizados cabiam, na maioria dos casos, poucas possibilidades, como a mobilidade, a migração e a integração à sociedade a partir da marginalização e exploração ou os acordos com os fazendeiros e antigos

²¹² GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015. p. 21.

²¹³ SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. **Relato gravado em registro fonográfico**. 2012.

escravizadores. O historiador Rodrigo Castro Rezende (2011), no texto “Paternalismo e liberdade no Norte de Minas Gerais oitocentistas”, menciona que, no Norte de Minas, apesar do grande número de alforriados e de negros livres, os contratos e acordos que subordinavam os negros e os prendiam aos mandos dos fazendeiros foram muito comuns²¹⁴.

É necessário, portanto, enfatizar que o aquilombamento abre uma brecha na exploração do trabalho e na intensa mercantilização da produção, posto que enfrentam essas agruras (mesmo tendo que fazer acordos com os fazendeiros) em conjunto. Como mencionamos, a roça é peça fundamental para constituição e permanência dos quilombos. As maneiras como a família Calunzeiro, segundo os relatos orais, desvencilhou-se dos mandos e dependência financeira, ou como parte da comunidade do Alegre, em migração, conseguiu se estabelecer e conquistar o território, são representativas disso. As negociações e relações comerciais e de trabalho tornaram-se menos exploratórias e desumanizantes à medida em que a permanência regular na terra se efetivou. O trabalho nas roças não é suficiente para suprir todas as necessidades alimentares e não isenta os quilombolas de terem de prestar serviços ou de comercializarem seus produtos, mas supre necessidades alimentares fundamentais. A farinha e a carne-seca, por exemplo, fazem parte do produto básico de alimentação cotidiana.

O relatório para a certificação da comunidade dos Calunzeiros menciona essas negociações:

Em Riacho da Cruz, cuja entrada era chamada de Murici, conforme relatos havia um fazendeiro chamado Francisco Nunes e Sua esposa Joana Nunes, em cuja Fazenda Cruz, trabalhavam os primeiros membros da família Calunzeiro. Com a morte do marido a senhora Joana Nunes foi se empobrecendo, conta-se que muitas vezes a mesma levava o dinheiro em lombos de animais em demandas que eram levadas e para defesa das suas posses perante a justiça d’aquela época, tinha como aliado os Calunzeiros para os quais foi vendido parte e restante da fazenda, os quais trabalhavam na terra da mesma, pagando a fazenda com o próprio recurso adquirido das roças e criações que tinham²¹⁵.

A senhora Rose Alves Santana, da comunidade do Alegre, ao descrever as maneiras como sua família se estabeleceu na região após migrar das margens do rio, menciona que:

Aqui foi comprada essa terra com farinha torrada no caco. Eles abriram uma lata de querosene de 20 litros e faziam o forno em casa mesmo. Todos os dias arrancando pé de mandioca, rapava, ralava, torcia no pano, fazia a farinha e vendia por um tostão o prato aqui no Riacho. O restante do pagamento da terra

²¹⁴REZENDE, Rodrigo de Castro. Paternalismo e liberdade no norte de Minas Gerais oitocentistas. *In*: ABREU, Martha; PEREIRA Matheus Serva Pereira. (Orgs.). **Caminhos da liberdade**: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil. Niterói : PPGHistória- UFF, 2011.

²¹⁵ RELATÓRIO. **Calunzeiros**. Januária, 2012

pagou-se já com a colheita, depois fez um rancho com vara, cobriu com casca de mandioca e depois fizemos telhas de olaria, no aterro que fizeram as telhas²¹⁶.

Nota-se que há um grande esforço coletivo para conquista e manutenção desses territórios. Além de negociar com a proprietária da fazenda, Joana Nunes, Veríssimo, em relato citado no capítulo anterior, diz que os Calunzeiros acordavam de madrugada para “curviar” a terra para as crianças plantarem e tamparem as covas durante a manhã; assim como a família de Rosa, que plantava roça, torrava farinha e fazia telha a fim de conquistar estabilidade. À medida que esses produtos, seja da roça seja das outras atividades, eram comercializados nas fazendas, na região, ou na cidade, as instabilidades se tornavam menos constantes e a liberdade era tecida com fios mais fortes.

O trabalho no quilombo foi e é coletivo. Almeida aponta as formas coletivas de trabalhos nos territórios negros:

[...] se impuseram não somente enquanto necessidade produtiva, já que para abrir roçados e dominar áreas de mata e antigas capoeiras uma só unidade familiar era insuficiente, mas, sobretudo, por razões políticas e de autopreservação. Os sistemas de uso comum tornaram-se essenciais para estreitar vínculos e forjar uma coesão capaz, de certo modo, de garantir o livre acesso à terra frente a outros grupos sociais mais poderosos e circunstancialmente afastados²¹⁷.

A conquista e permanência do território, a segurança na economia domiciliar por meio do trabalho e das roças e a construção da liberdade não se deram de modo individual, mas por meio de esforços coletivos. Os relatos, memórias e documentos do campo negro estudado apontam para isso. Rosa Alves Santana menciona que, apesar de “passar por muitas necessidades”, a penúria era vencida pela união nas formas de produção. O relatório enviado à Fundação Cultural Palmares pela comunidade quilombola de Água-Viva e Riacho Novo demonstra que o trabalho coletivo não se resumia às famílias, mas abrangia comunidades distintas e distantes que moravam às margens esquerda e direita do riacho.

²¹⁶ RELATÓRIO. **Alegre, Alegre II, Barreiro do Alegre**. Januária, 2012.

Farinha torrada no caco é uma expressão usada no Norte de Minas para designar a produção que é feita em uma vasilha de barro grande, na qual se torra a farinha. O uso dessa vasilha aponta que a casa de farinha ainda não fora construída, os recursos ainda não permitiam, não havia estabilidade na economia domiciliar para tanto.

²¹⁷ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. *In: _____ Terras de Quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto*: terras tradicionalmente ocupadas. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA-UFAM, Fundação Ford). Manaus, 2006. v. 2. p. 145.

A margem direita sempre foi unida a margem esquerda pois tinham os mesmos costumes. Viviam da lavoura do plantio do arroz, algodão, milho, mamona, feijão, mandioca e a pesca pois naquela época o Riacho da Cruz possuía muito peixe no córrego que nascia em Cruz dos Araújo e desaguava no rio São Francisco.

As mulheres lavavam suas roupas na água corrente do Riacho, tinha os costumes de deixar as estendidas no quarador de roupas com anil para alvejar as roupas e as mulheres disputavam bancos e tábuas para bater as roupas²¹⁸.

Os engenhos de rapadura, as casas de farinha, a utilização colaborativa dos recursos hídricos e até mesmo as criações são trabalhos que demandam ações coletivas, muitos braços para colheita e para fabricação. Dessa forma, a superação dos imperativos naturais, econômicos e políticos, para além das negociações, só são possíveis pelo trabalho coletivo, de modo que a permanência no território se dá depois de muitas perdas e ganhos, idas e vindas, tempos de paz, de negociação e de conflito. Vale ressaltar que a negociação não pode ser vista como uma relação harmoniosa ou de igualdade, como atesta a situação referida dos remeiros, que sangravam no trabalho.

O trabalho e a luta pela terra no sertão foram e são perpassados pela violência. Ao longo do século XX, o avanço dos posseiros e grileiros sobre os territórios aumentou em proporções exponenciais, sobretudo para plantar soja e eucalipto. Joaquim Veríssimo dos Santos relata que “lá pelos 50”, as empresas “cresceram os olhos” no interesse pelas terras dos Calunzeiros, mas eles tinham tudo registrado em cartório. Um morador da comunidade de Croatá, por sua vez, fala sobre as divergências com as fazendas devido à tentativa de derrubada das árvores que garantiam parte de sustento familiar e controle dos usos da água, relatando a intenção de coerção: “Ele fala que é dono do Norte de Minas todo. Coloca os capangas e os vaqueiros para passarem zombando da gente. Ficam falando que temos que fazer acordo para sair da área ou então teremos que sair na marra”²¹⁹.

Dessa maneira, assim como a liberdade, o trabalho da terra no Sertão do São Francisco é instável. Liberdade e trabalho são garantidos por meio de esforços grandiosos que vão desde as migrações aos trabalhos árduos e coletivos. Por vezes, a permanência no território e usufruto da roça demandam o empenho de uma ou mais gerações para serem conquistados.

No que diz respeito ao território no campo negro, ele tem sua historicidade. Sua ocupação, como já mencionamos no primeiro capítulo, inicia bem antes da efetivação da

²¹⁸ RELATÓRIO. **Relatório história do Riacho Novo e Lagoinha**. Januária, 2018.

²¹⁹ CAMARGO, Daniel. **De grande Sertão a Bacurau**: empresários dominam Norte de Minas com drones e ameaças. Repórter Brasil. 2020. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/velhochico/de-grande-sertao-a-bacurau?fbclid=IwAR1ql7ucV17k-ZhSabK7vmxIe8e44LLLU-FhoKFG0u3eWz8Z5leJBAV5xIk>. Acesso em: novembro. 2019.

colonização do Norte de Minas e passa por processos distintos, que vão desde a chegada dos negros, no contexto da escravidão (abrindo brechas e estradas pelas brenhas do sertão), se estendendo às instalações das fazendas durante a economia escravista; ou na República, sobre os mandos dos coronéis do barranco ou das Gerais, até a instalação das grandes empresas agricultoras na segunda metade do século XX, sob a égide do desenvolvimentismo. O modo como os aquilombados reagem a essa expansão das fazendas, aos processos de urbanização e outras demandas de contexto regional ou nacional, é importante para entender as significações da ocupação dos espaços no campo negro.

Alfredo Wagner Berno de Almeida (2006) argumenta que é necessário estar atentos às especificidades de cada contexto histórico e regional para entender as diversas formas de ocupação nos territórios negros: “As ‘territorialidades específicas’ [...] podem ser consideradas, portanto, como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território”²²⁰. As especificidades da ocupação dos territórios no Sertão do São Francisco respondem às dinâmicas das identidades múltiplas que se expressam por meio deles. As identidades do barranqueiro, do vazanteiro, do pescador e do catingueiro não são meras expressões ou determinações do lugar que habitam, mas são identidades culturais e políticas constituídas em diálogo com o ambiente biofísico. Dessa maneira, dificilmente esses povos desvinculam-se dos seus territórios, exceto nos momentos em que sua existência ou sobrevivência são ameaçadas. Sendo assim, a sólida relação entre trabalho, terra e identidades nos quilombos do campo negro imprime as formas de ocupação de cada região. Nos quilombos ribeirinhos, por exemplo, as migrações, o nomadismo entre as ilhas e o alto dos barrancos é comum e vital; já para os quilombos nas áreas rurais, a fixação e permanência no território é essencial para a sobrevivência dessas comunidades.

Desse modo, na região ribeirinha, ainda que dificultado pela privatização da terra, os aquilombados vivem e convivem de modo coletivo, com quase todo território. Já nas regiões entre Alegre, passando pelos Calunzeiros, no Riacho da Cruz, até às comunidades quilombolas de Água-Viva e Riacho Novo, em Levinópolis, o território foi dividido em lotes entre as famílias. O avanço da ocupação da região por não quilombolas, além da dita expansão das

²²⁰ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: _____ **Terras de Quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA-UFAM, Fundação Ford). Manaus, 2006. v. 2. p. 29.

fazendas, fez com que a garantia da terra se fizesse com a titulação pela escrituração de grandes lotes, cada um pertencendo a uma família.

Contudo, essa conjuntura não significa que os usos da terra não sejam mais coletivos. Ao observar com acuidade, percebe-se que, embora cada família tenha a escritura dos seus lotes, não há muros ou fronteiras bem estabelecidos; na parte central do terreno há a casa da matriarca ou do patriarca da família e, ao redor, em pouca distância, ligadas por grandes terreiros de barro, as outras casas.

O entendimento dessa organização atual do território fica bastante claro com a fala de Neuza Nery Santos (2017), que comenta os motivos pelos quais não há uma movimentação em torno da reivindicação pela titulação do território:

Nós já temos um agendamento no INCRA na questão da titulação da terra, só que pra nós é uma coisa bem complicada, porque nós não queremos... igual, às vezes eu participo de muitos encontros e reuniões, a briga para fora é briga mode terra e o nosso objetivo não é esse, nosso objetivo não é mode terra. Porque quando a gente reuniu na questão de lutar pela certificação da comunidade, aqui a maioria das pessoas eles já têm seu documento da terra, seu pedaço de terra, na realidade a gente, cada um, conseguiu essa terra por trabalho, mas aí ao mesmo tempo tem vários pedaços de terra que foi perdido, eu falo perdido assim... porque outras pessoas pegaram e tal, mas a gente não quer esse conflito, a gente quer só a demarcação do território. Aqui cada tem seu pedaço de terra, tem a escritura da sua terra então às vezes eu pergunto as pessoas, as pessoas têm muito medo fala assim: “não, nós queremos só até onde pertence o território, nós não queremos a titulação pra falar ahh vai pegar a terra de fazendeiro tal” porque até mesmo... iria ser uma coisa, que às vezes podia se tornar uma guerra²²¹.

Segundo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), há dezoito processos abertos em Januária para titulação do território de comunidades quilombolas. A comunidade de Quebra-Guiada iniciou o processo de sua titulação em 2011. Balaeiro, Alegre, Alegre II e Barreiro do Alegre, Calunzeiro, Água-Viva, Pé de Serra, Riachinho iniciaram em 2012. Pesqueiro e Vazanteiro de Croatá, em 2016.²²² Entretanto, esses processos estão estagnados, de modo que nenhuma comunidade em Januária ou no Norte de Minas possui titulação.

A fala de Neuza Nery Santos (2017) guarda a memória, compartilhada ou experimentada, da violenta luta pelo território. Por mais que considerem que das margens do

²²¹ SANTOS, Neuza Nery. [43]. [jan.2017] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 06 de jan. de 2017.

²²² Instituto nacional de colonização e reforma agrária (INCRA). Coordenadoria geral de regularização de territórios quilombolas: relação de processos abertos. Brasília; INCRA, 2020.citar site ou documento

rio até onde habitam seja espaço ocupado e constituído primordialmente por quilombolas, e apesar de saberem da importância dos Calunzeiros e de todos os quilombolas na constituição da região, a memória da violência e o medo de uma guerra ainda são impeditivos para a conquista dos direitos.

Daí a opção pela negociação e conquista de direitos por intermédio da certificação, da busca pela instauração do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) na região, da escola quilombola e da institucionalização de outras políticas públicas que possam promover melhorias de vida, da saúde e da educação.

Porém, tais negociações acarretam perdas e ganhos, assim como o achatamento dos territórios quilombolas, acrescidos das mudanças climáticas provocadas pelo empobrecimento do solo e da seca dos riachos, que diminuí as possibilidades de trabalho e ganho dos aquilombados. No século XXI, embora as formas de trabalho, da pesca, da agricultura e do extrativismo ainda existam, não dão mais conta de fornecer o sustento das famílias. O tempo da bonança e da colheita passou, de modo que as aposentadorias, os trabalhos como docentes e Auxiliares de Serviços de *Educação* Básica (ASB) nas escolas quilombolas e órgãos governamentais, bem como pequenos comércios, são algumas das principais fontes de renda e trabalho nas comunidades quilombolas. Mas é importante ressaltar que, mais uma vez, a organização coletiva é fundamental para a permanência desses grupos; a organização em associações e as leituras das dinâmicas políticas, projetos de organização e comercialização do trabalho artesanal, tal qual a realização de festas e feiras beneficentes, são estratégias políticas importantes diante do cenário atual.

2.4 Quilombo, trabalho, dinâmica social & território no campo negro

O exercício de análise do campo negro se expressa na busca pelo entendimento de processos históricos, dinâmicas cotidianas de trabalho, relações sociais, alimento, vidas materiais e simbólicas, festas, religiosidade e a condução dos rituais de nascimento e morte, passando, ainda, pela busca do que Michel de Certeau (1995) intitulou de homem ordinário, que inventa e reinventa no cotidiano táticas de resistência e sobrevivência, tecendo no silêncio entre o tempo da bonança e da penúria, da paz e da guerra, sua história²²³.

As dinâmicas sociais cingidas no cotidiano expressam as muitas maneiras como os aquilombados se apropriam coletivamente do espaço, criando territorializações específicas. São

²²³ CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Campinas: Papirus, 1995.

essas construções e significações do território que diferem os usos e sentidos do território quilombola das noções de terra como propriedade imobiliária/fundiária. Nesse sentido, a análise das bases materiais da vida, o que comem, vendem, produzem e como se organizam não é pensada em dissonância com a produção cultural e simbólica do espaço, dos ritos, da religiosidade, das festas e das percepções do espaço num processo dialético e interdependente.

Clovis de Moura (2001), ao apontar as lentes pelas quais estuda os quilombos no Brasil, argumenta:

Procuramos, por isto, ver a quilombagem como um processo:

a) - permanente;

b) - abrangente;

c) - relevante no processo da dinâmica social;

O movimento de fuga era em si mesmo, uma negação da sociedade oficial, que oprimia os negros escravos, eliminando a sua língua, a sua religião, os seus estilos de vida²²⁴.

A dinâmica social do quilombo é relevante por dois aspectos. Primeiro, por ajudar a entender os modos de vida de tais comunidades; segundo, porque também é reveladora de outras formas de organização social que diferem das quilombolas, que circulam-na, pois se constrói em relação, mas contrária a elas. Apontar as maneiras como outros modos de ser e estar no mundo foram criados pelos negros no Sertão do São Francisco é a intenção deste tópico. Modos de ser que são abrangentes e permanentes não se resumem a um único grupo em condições peculiares, mas que se inscrevem como construção política, reordenando o destino, o lugar social e compartilhando conhecimento e táticas de resistência em meio ao sertão e às dinâmicas das lógicas mercadológicas que atravessam os usos da terra e as relações de trabalho.

Não queremos afirmar, com isso, que as especificidades da ocupação do território e da construção das identidades são diluídas e se tornam gerais. Alguns aspectos continuam peculiares a cada quilombo e às maneiras como lidam com o ambiente. Isso é bem perceptível no relato de Maria das Dores: “raramente a gente vê gente pessoas do pé de serra casar e morar com a gente aqui de baixo, porquê se vem morar aqui vai ter que virar pescador, vai ter que aprender trabalhar na vazante, atolar o pé na lama, vai ter que entrar no batuque e sair na folia de reis”²²⁵.

Entretanto, há vários aspectos comuns e a melhor maneira de percebê-los no campo negro é observando como e o que é compartilhado entre seus habitantes. Quase todos os

²²⁴ MOURA, Clovis de. (Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001. p. 06.

²²⁵ SILVA, Maria das Dores Aparecida da. [62]. [out.2020] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Croatá, Januária, MG. 20 out. 2020.

aspectos da vida nos territórios negros são comuns a todos, das simples coisas que se percebe ao visitar as comunidades, como as portas das casas sempre abertas recebendo gente a todo instante, aos rituais da vida, assim como os nascimentos, por exemplo.

O relatório da comunidade quilombola do Riacho Novo e Lagoinha aponta que “as mulheres tinham seus filhos em casa com ajuda de uma parteira e a comida delas era o pirão do frango caipira, com cominho e cebola os trinta dias do resguardo”²²⁶. Até a década de oitenta do século XX, as parteiras eram fundamentais nas comunidades rurais, não só do campo negro, mas de todo o Sertão do São Francisco. As lonjuras dos sertões e a dificuldade com os transportes, que eram apenas os carros de boi e nem todos os possuíam, faziam com que o acesso aos hospitais fosse quase impossível para uma demanda tão urgente. Desse modo, os partos aconteciam em casa, aos cuidados das senhoras detentoras do saber de como contornar as dificuldades desses (caso houvesse) e trazer (“pegar”) a criança ao mundo.

A chegada à vida do novo membro da comunidade ainda é preparada por muitas mãos. Os cuidados com a mulher grávida, antes e após o parto, depois que a criança “é pega” pela parteira, seguem uma gama de regras e simpatias cunhadas nos saberes tradicionais, que são realizadas pelas mulheres e homens, mediadores do surgimento dos novos integrantes das comunidades. Os passos mais importantes do ritual de nascimento são anunciados à comunidade: a busca da parteira para atender a mulher “incomodada” (em trabalho de parto), o nascimento, os rituais religiosos de reza, o comunicado se a criança nasceu bem, se é homem ou mulher. Dona Antônia Cardoso dos Santos (2017) relata que:

Na hora que nasce, quando a mulher descansava, panhava a caixa de foguetes ia soltar e dar louvor a nossa senhora. Ia dá louvor a nossa senhora porque nossa senhora valeu que aquela mulher descansou em paz, em salvamento. Aí agora tem aquela simpatia se for menino homi dizia solta os foguetes na frente da casa se for menina muié solta os foguetes no fundo da casa²²⁷.

Dona Maria Zeferina de Jesus (2017) também menciona as maneiras como os fogos anunciam o nascimento da criança: “se for mulher a gente solta um Adriano (marca de foguete), agora quando é homi, se tiver solta dois, e muié é um só”²²⁸. As linguagens de comunicação são duas: os fogos, que anunciam a todos as informações essenciais como o sexo, o fim do parto, se a mulher “descansou” (ocorreu tudo bem); e a religiosidade, que é a linguagem para

²²⁶ RELATÓRIO. **Relatório história do Riacho Novo e Lagoinha**. Januária, 2018.

²²⁷ SANTOS, Antônia Cardoso dos. [80]. [jan.2017] Entrevistador: Dênistom Diamantino. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 06 de jan. de 2017.

²²⁸ JESUS, Maria Zeferina. [78]. [jan.2017] Entrevistador: Dênistom Diamantino. Januária. Sangradouro Grande, MG. 10 de jan. de 2017.

ou o mal de setes dias²³¹, seja pela fé, seja pelos saberes da medicina tradicional, geralmente, pelos dois em conjunto. Os riscos à vida sempre foram constantes. Da natureza à violência, na ausência de qualquer amparo, sozinhos nas brenhas do sertão, amparar-se era necessário. No relatório já mencionado, da comunidade de Riacho Novo e Lagoinha, é exposto que: “em 1940 aqui (no Riacho) só tinha 4 casas de barros e as ruas eram trilhas”²³².

Nessas distâncias, a dificuldade do acesso é perceptível. Ainda três décadas depois, em 1972, era pelos registros paroquiais, mesmo que a comunidade tenha tido um aumento populacional considerável, que os poderes institucionais regulavam a vida social porque ainda não havia chegado às comunidades quilombolas, e a Igreja tentava “corrigir” tal erro. Em 1972, em visita à comunidade do Alegre, o vigário registrou no livro de Tombo da Igreja Sagrada família que:

[...] não esperava muita coisa e de fato nada foi preparado (exceto umas bandeiras), na chegada do Sr Bispo, estavam presentes apenas umas dez pessoas. Esta comunidade não tem ainda vida, apesar de tantos esforços, é uma pena. Esperamos mais atividades para o futuro²³³.

Contrário ao que o vigário menciona, havia vida, festa e alegria, mas estas estavam distantes das prerrogativas da Igreja. O catolicismo popular, com suas formas de interpretações específicas do cristianismo e com apropriações de outras práticas religiosas e culturais, conduzia a vida mediada por rezadeiras, benzedeiras e parteiras. A inexistência de pompas e de alegria ao receber os representantes da Igreja é indiciária do afastamento e das dificuldades de acesso existente entre eles e tais comunidades. No relatório da comunidade do Alegre são descritas as dificuldades para celebrar missa na região:

Naquele tempo a missa para ser celebrada na comunidade tinha que buscar o padre a cavalo, uma pessoa ia até Januária pegar o Padre para celebrar a missa no Alegre e uma pessoa do Mucambo vinha até o Alegre pegar o Padre para realizar para celebrar a missa no Mucambo²³⁴.

A ausência dos representantes da igreja católica é preenchida pela coexistência cultural e pela religiosidade popular²³⁵ permeada por heranças africanas e afro-brasileiras, mas há

²³¹ “Mal de sete dias” é como se costumou denominar as doenças (tétano umbilical e hemorragias, principalmente) que causavam a morte do recém-nascido nos primeiros sete dias de vida.

²³² RELATÓRIO. **Relatório história do Riacho Novo e Lagoinha**. Januária, 2018.

²³³ Livro Tombo número 1 da Paróquia Sagrada Família. Januária, 1965 – 1983.

²³⁴ RELATÓRIO. **Alegre, Alegre II, Barreiro do Alegre**. Januária, 2012.

²³⁵ BRASILEIRO, Jeremias. Coexistência cultural e religiosa: um diálogo entre as congadas e o catolicismo popular. **Revista Relicário**, Uberlândia, v. 5, n. 10, p. 35-51, jul. 2018.

tentativas de se fazer presente, de regular a vida das comunidades segundo seus dogmas, o que nos dá algumas informações importantes sobre sua dinâmica social. As visitas da Igreja eram realizadas nas áreas rurais uma vez por ano. Alguns anos após a visita mencionada na comunidade do Alegre, em setembro de 1977, houve outra visita, agora, à comunidade do Riacho da Cruz (incluindo todas as comunidades do distrito), realizada pela Legião de Maria, que fez uma Peregrinação Por Cristo (P.P.C). A missão vinha:

Procurando levar a **aquela gente** uma palavra amiga, uma visita de irmão e, ao mesmo tempo, averiguar os possíveis problemas como, por exemplo, uniões ilícitas, crianças sem batismo, jovens sem 1 comunhão ou sem crisma etc.

O número de famílias visitadas foi 141 aproximadamente, cujos problemas pode-se assim enumerar: 11 crianças sem batismo;

31 crianças e 5 jovens sem catequese de 1 comunhão

17 jovens não crismados,

10 casais unidos de maneira ilícita

As fichas onde constam tais problemas foram entregues, pelo Pe. vigário para o Prasedium recém formado tentar resolver, na medida do possível²³⁶.

O registro aponta a visão da Igreja em relação às comunidades negras, considerando-as como “aquela gente” isolada no sertão e sem seguir as liturgias necessárias aos olhos do vigário. São chamadas de uniões ilícitas as formas duradouras de relacionamento afetivo que são estabelecidas e firmadas fora dos vínculos e preceitos da Igreja Católica.

O relatório aponta que, em 1940, havia apenas quatro famílias. Em 1977, os missionários visitaram cento e quarenta e uma famílias. Precisamos assinalar que as concepções de famílias dos missionários e dos aquilombados são diferentes e, por isso, talvez tenham visitado casas diferentes, mas pertencentes à mesma família; deve-se levar em consideração que, com a expansão das fazendas, nem todas as famílias que viviam na região eram membros da comunidade quilombola. Todavia, o registro é importante, porque aponta a permanência e o crescimento populacional dos aquilombados.

A forma de organização social, as maneiras de compartilhar a vida e o trabalho foram os caminhos para superar as dificuldades geográficas e socioeconômicas, o tempo das migrações e da penúria. Isso só foi possível coletivamente e organizando a vida social em conjunto, compartilhando alimentos, tarefas e dividindo funções diárias. A família Calunzeira e demais comunidades quilombolas “trabalhava em mutirões”, reunindo os filhos e demais parentes. O senhor Valdomiro Martins dos Santos (2019) menciona tais formas de organização:

²³⁶ Livro Tombo número 1 da Paróquia Sagrada Família. Januária, 1965 – 1983. (Grifo meu)

A alimentação era natural na margem direita do Riacho da Cruz como não existia geladeira eles matavam porco e dividiam entre os vizinhos e assim vice versa. Havia mutirão para limpar roças, cortar o arroz, bater o arroz, fazer a farinha se faziam presente pois a união reinava nesta época. As mulheres elas se juntavam para pilar o arroz com duas mãos de pilão, socava o arroz cantando. As mocinhas antes de ir pra escola tinha que encher os potes pegar água na cabeça e ralar o milho para fazer o cuscuz. Logo cedo os pais saiam para roças e não tinha tempo de pegar²³⁷.

O trabalho consumia quase todas as horas do dia, desde as madrugadas ao anoitecer, das crianças, dos jovens e dos adultos. Sendo assim, as brincadeiras e rodas eram feitas na roça, em meio ao trabalho. As escolas no campo negro são poucas e apareceram tardiamente, tendo surgido no fim da primeira metade do século XX oferecendo apenas o ensino primário. Essa lida diária, de sol a sol, era, e ainda é interrompida pelos eventos religiosos marcantes, como os dias de Reis, os dias de Santos, os casamentos, a excepcionalidade do surgimento da vida e o acontecimento da morte, mas também pelos dias de fabricar farinha, de trabalho no engenho, de fabrico de telha e outros utensílios que exigem muitos braços e consomem muitas horas. Nesses dias, o trabalho se mistura com comida farta e festa.

As principais fontes de alimento das comunidades no campo negro vêm da colheita, do extrativismo, da troca de alimentos, como menciona a citação, da divisão da carne quando matam as “crias”: porcos, galinhas e boi. A relação de troca não se resume aos alimentos, mas também há troca de serviços de carpinteiros, pedreiro e tecedeiras, que prestam serviços uns aos outros. “Os homens trocavam dias de serviço por que não corria dinheiro por isso todos faziam boas colheitas”²³⁸. A dinâmica social do quilombo não é definida pela sua estrutura econômica, mas guarda uma intrínseca relação com ela. A forma como se organizam e realizam suas atividades é estabelecida por aspectos fundamentais. A roça e o trabalho são os mais importantes e definidos, primordialmente, a partir de suas necessidades internas de sustento.

A rotina diária de trabalho também era interrompida pela necessidade de ir à cidade, atividade que consumia dias, até uma semana, pois iam, em sua maioria, a pé, com mantimentos na cabeça ou guiando a carroça.

Trabalhava na roça para plantando milho, mandioca, feijão de corda, plantava banana para trocar pelo peixe na beira do rio São Francisco e as coisas que

²³⁷ SANTOS, Valdomiro Martins dos. [79]. [dez. 2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Januária. Lagoinha, MG. dez. 2019.

²³⁸ RELATÓRIO. **Alegre, Alegre II, Barreiro do Alegre**. Januária, 2012.

colhiam levava a pé para vender em Januária, atravessava o riacho para chegar até a cidade, o dinheiro que adquiria era para comprar os necessário²³⁹.

A lida diária supria parte da alimentação, mas alguns produtos eram comprados e comercializados na cidade de Januária, nas comunidades ribeirinhas e nos comércios, sobretudo o querosene para lamparinas, pequenos motores e engenhos, além de gêneros alimentícios que não eram produzidos nas comunidades, bem como outros utensílios necessários nos usos diários e no trabalho. É importante notar que, apesar das distâncias e dificuldades de transportes, nenhuma dessas comunidades vivia em isolamento. Sempre houve comunicação e comércios com as comunidades quilombolas e tradicionais do Sertão do São Francisco e com as fazendas e comércio da cidade de Januária. Essa rede de relações não se dá apenas pelo comércio, mas também por intermédio das festas, da religiosidade, do amparo no tempo das enchentes, da penúria etc.

As comunidades tinham estruturas semelhantes, com casas que eram, geralmente, de enchimento²⁴⁰. De acordo com a melhoria das condições de vida, o enchimento dava lugar às casas de adobe e, na segunda metade do século XX, eram feitas de tijolo e concreto. Algumas casas, atualmente, guardam essas marcas da mudança do tempo, possuem partes de adobe e partes de tijolo e concreto. Iluminadas por fogueiras no centro da sala e, posteriormente, por lampiões alimentados por querosene, as casas nos quilombos rurais do Norte de Minas possuíam dois grandes cômodos, a sala e a cozinha, pois são, junto com os terreiros, espaços de convivência.

A distância entre as casas depende do território que ocupam. Nas comunidades ribeirinhas, é comum a grande distância entre essas, onde as roças se confundem ou estão próximas aos terreiros; já na região do Riacho da Cruz, são mais próximas e as roças estão em regiões mais distantes, sendo necessária longa caminhada para chegar ao local de plantio.

No centro dos quilombos, ao lado da casa da matriarca ou do patriarca da família, localizavam-se os bares, os salões de dança, os santuários, as Igrejas, as casas de farinha, os engenhos. Como descreveu a senhora Inês Santos (2003):

Aqui é a casa onde viveu minha vó, era casa de Dona Calu, minha vó, há muitos anos que ela acabou de reunir e criar os fii dela tudo aqui.

²³⁹ SANTOS, Valdomiro Martins dos. [79]. [dez. 2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Januária. Lagoinha, MG. dez. 2019.

²⁴⁰ Casas de enchimento são feitas com forquilhas (varas entrelaçadas) que são preenchidas por barro, os telhados das casas de enchimento são feitos, geralmente, de capim ou com a folha das palmeiras.

Aqui tinha uma casona de farinha, as muié cozinhava tudo aí dentro para fazer aqueles banquetes né, fazia uma barracona aqui e o povo ficava dançando e era muita coisa [...] eu ainda alcancei alguma coisa de festa, missa aqui²⁴¹.

Com a especificidade de cada território, essa forma de organização pode mudar em alguns aspectos, mas há centralidade das casas dos integrantes mais velhos, por serem os primeiros a chegar ao local e as famílias crescerem em torno deles/as, ou por guardarem respeito no poder de orientar e tomar decisões, pela ancestralidade. A estrutura dos quilombos no Norte de Minas não difere muito talvez porque são formados por famílias que migraram de uma região para outra, da beira do rio para as Gerais de modo que, portanto, compartilharam experiências. Outra hipótese seria que essa estrutura ocorreu em outras regiões do Brasil e faz parte de uma gama de experiências e heranças que extrapolam a regionalidade.

Este é apenas um prisma da dinâmica social, das relações que se estabelecem nos territórios negros criados a partir de um olhar construído passeando pelas ruas, conversando com as gentes, analisando memórias e documentos. Porém, saliento que recriar no texto parte dessa dinâmica, perscrutar com mais acuidade as formas cotidianas de se organizar e viver nos territórios negros exige adentrar, também, aos becos silenciosos. Uma das dificuldades de estabelecer esse curso nesta pesquisa é que parte dos caminhos e dos documentos que permitem vislumbrar mais de perto a vida dos aquilombados foi apagada, silenciada pelo tempo e pelas violências.

No campo negro, trabalho, dinâmica social e território são construídos em tempos e significados distintos. A estabilidade e territorialização são atravessadas pelos tempos das secas, da penúria, das endemias, pelos tempos das migrações, das fugas e das violências. Nas margens do rio e no interior das Gerais, ao menos durante as primeiras décadas do século XX, foi possível para os aquilombados viverem um tempo da bonança, das colheitas fartas e dos solos férteis. A conquista dessa estabilidade exigiu esforços coletivos de uma ou mais gerações. Na atualidade, velhos dilemas atingem a vida dos aquilombados, a ameaça contra suas terras, a pandemia, a perda das roças e a seca ameaçam a subsistência. Esses tempos, entretanto, não são lineares, mas cíclicos e se entremeiam. O caminho para uma conquista de efetiva autonomia só será possível quando o direito ao território estiver, de fato, garantido.

A dinâmica social nos quilombos foi responsável por tecer os processos de territorialização, de significação dos territórios quilombolas. No cotidiano em que foram compostas as identidades e as diferenças entre os quilombos e as outras populações do Sertão

²⁴¹ SANTOS, Inês. **Relato transcrito de registro fonográfico**. 2003.

do São Francisco, os modos das comunidades quilombolas de ser, de se portar e ler o mundo foram construídos nessas dinâmicas, que são produções das identidades e identificações por meio de memórias e vivências experimentadas em coletivo cotidianamente.

Entender as maneiras como operam e são constituídas a territorialização e a construção das identidades é a demanda do próximo capítulo. Nele, seguimos uma trilha traçada neste último tópico. Para tanto, vamos reduzir o foco de análise, abordando apenas história e práticas culturais dos Calunzeiros.

CAPÍTULO 3 - O POVO DE DONA CALU: família, identidade, religiosidade e territorialidade

Neste capítulo, com intuito de entender os processos de territorialização e construção das identidades quilombolas, reduz-se a escala, observando com mais acuidade a comunidade dos Calunzeiros, suas práticas religiosas e culturais e suas relações familiares.

Peço licença ao leitor para expor dois episódios que ajudaram a explicitar os percursos investigativos adotados neste capítulo. Em 2016, indo travar as primeiras conversas, dando os primeiros passos para construção de relações mais duradouras com os Calunzeiros, ao chegar no distrito do Riacho da Cruz, deparei-me com dificuldades para localizar a sede da Associação quilombola na qual havia combinado encontrar alguns dos integrantes da comunidade. Na única estrada de terra que atravessava o distrito não havia nenhuma placa ou indicação sobre a comunidade quilombola, como hoje ainda não há. Após algum tempo procurando, perguntei sobre como encontrar a comunidade e com apenas algumas poucas informações fui interrompido por um senhor que exclamou “Ahh, é ali nos Calunzeiros, é bem ali depois da Igreja”. Ele soube indicar com precisão os detalhes de onde poderia encontrar cada pessoa, embora não houvesse ali qualquer limite territorial estabelecido, cercas ou indicação do quilombo. O território quilombola estava bem estabelecido na mente do senhor, como parecia estar para os demais moradores do Riacho da Cruz, ao menos foi a percepção que este pesquisador teve ao circular pela região.

O segundo episódio, em uma conversa com a senhora Maria José, em fevereiro de 2016, explicitava para ela o que fazia ali, o que procurava entender, como em nossos próximos encontros iria conduzir o nosso diálogo. No nosso segundo encontro, passado o estranhamento inicial, o diálogo fluiu e já no final da conversa, depois do café, ela mencionou que se quisesse ser seu neto, eu poderia.

Esses dois episódios mencionados, entre tantos vivenciados no convívio com os quilombolas, são representativos das discussões que irei estabelecer. No capítulo anterior foram discutidos as dinâmicas sociais e o processo de significações do território através do trabalho. Neste, procuro entender os processos de territorialização por meio das práticas culturais, da religiosidade, das memórias, das apropriações do espaço e construção das identidades através das relações familiares. Em outros termos, como foi construído na memória da cidade e do distrito um “lugar dos Calunzeiros” e quem pode pertencer a família Calunzeiro. Quais processos de identificação levaram a senhora Maria José a convidar um “estranho” para pertencer a sua família?

3.1 Família e território

Esses são episódios que não dão conta de explicar como se dá o processo de territorialização através das relações familiares, mas suscitaram perguntas importantes para entendimento do que é ser um Calunzeiro e do espaço que ocupam. Nesse sentido, antes de tratar da família Calunzeiro, é preciso explicitar o que se entende neste trabalho por família e territorialização nas comunidades quilombolas.

A noção de família ou núcleos familiares que abordo foge da concepção elaborada por Gilberto Freyre (1987) em “Casa Grande & Senzala”, do conceito de “família patriarcal”²⁴² que balizou até a década de 1970 os seus modelos principais, criando a percepção de que os grupos familiares que não gravitavam em torno desse padrão eram instáveis, faltava-lhes autonomia e eram carregadas de promiscuidade²⁴³.

Essa noção, como apontei no final do segundo capítulo e ao longo do primeiro, se aproxima muito da maneira como “olhares brancos”²⁴⁴, a exemplo da Igreja Católica, perceberam os aquilombados, os negros e seus lares, caracterizando suas uniões como ilícitas e fora dos preceitos cristãos, “as crianças sem batismo, sem primeira comunhão”²⁴⁵.

A família patriarcal freyriana, por ser balizada na estrutura familiar senhorial, nuclear e monogâmica (pai, mãe e filhos), desconsidera as outras possibilidades de união e sua legitimidade durante e após o período escravista, além de não levar em consideração outras organizações familiares (a matrifocalidade, por exemplo) e os sentidos dados pelos escravizados e pelas populações negras às suas relações.

Historiadores como Robert Wayne Slenes (1988) e Richard Graham (1979)²⁴⁶ ratificaram a existência de famílias escravizadas duradouras e propuseram outras formas de entendê-las. O uso de novas fontes demográficas e de fontes qualitativas possibilitou a

²⁴² FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

²⁴³ CORRÊA, Mariza. Repensando a família patriarcal brasileira. **Cadernos de pesquisa**, São Paulo, n.37, p. 5-16, 1981.

²⁴⁴ SLENES, Robert Wayne. Lares Negros, Olhares Brancos: Histórias da Família Escrava no Século XIX. Universidade Estadual de Campinas, **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 189-203. mar./ago. 1988.

²⁴⁵ Livro tombo número 1 da Paróquia Sagrada Família. 1965 – 1983.

²⁴⁶ GRAHAM, Richard. A família escrava no Brasil colonial. In: GRAHAM, Richard. **Escravidão, reforma e imperialismo**. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 41-57. Sobre família escrava ver também: MERLO, Patrícia Maria da Silva. **O nó e o ninho**: Estudo sobre a família escrava em Vitória, Espírito Santo, 1800-1871. Vitória, ES: EDUFES, 2018. SLENES, Robert Wayne. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. 2. ed. corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

contestação da caracterização da vida sexual e familiar dos escravizados como uma desordem cultural. Robert Wayne Slenes (1988) aponta que a construção de famílias extensas (incluindo pessoas não aparentadas, sem relações consanguíneas) era de interesse dos escravizados como também era parte das estratégias para criar meios de sobrevivência.

A historiadora Patrícia Maria da Silva Merlo (2018), no livro “O nó e o ninho: estudo sobre a família escrava em Vitória, Espírito Santo, 1899-1871”, ao definir em nota o conceito de família escrava, dialoga com a historiografia acerca da temática e aponta caminhos e conceituações importantes para este trabalho:

Buscamos estabelecer nosso conceito de família escrava apoiados nos trabalhos de demografia histórica que, desde a década de 1980, utilizam uma definição ampla sobre a família escrava, pensada em termos de convívio familiar. Assim, o conceito de família já não se referia apenas àquelas legitimamente constituídas, mas também a mães e pais solteiros convivendo com seus filhos, ou viúvos (as) com seus filhos. Segundo Costa, Slenes e Schwartz – os primeiros estudiosos da família escrava a trabalharem com esse conceito ampliado –, família seria “o casal (unido ou não perante a Igreja), presentes ou não ambos os cônjuges, com seus filhos, caso houvesse; os solteiros (homens ou mulheres) com filhos e os viúvos ou viúvas com filhos. Em qualquer dos casos os filhos deveriam ser solteiros, sem prole e coabitar junto aos pais” (COSTA; SLENES; SCHWARTZ, 1987). Metodologicamente, consideramos adequada a separação entre famílias nucleares e matrifocais. Há que se ressaltar que, muitas vezes, famílias de mães solteiras não passam de arranjos consensuais. Outras vezes, em função das condições de produção do documento, famílias matrifocais nada mais são que famílias nucleares e legítimas sem a descrição do chefe masculino. Citamos ainda as famílias extensas, que são aquelas que vão além do núcleo primário, sendo formadas às vezes por mais de três gerações. Nesse caso, poderiam ser formadas tanto por famílias nucleares como por aquelas de mães solteiras²⁴⁷.

Em sintonia com a historiadora, ratifico que observar as formas como as famílias extensas, matrifocais ou nucleares se constituíram nas comunidades quilombolas é fundamental para perceber seus processos de territorialização antes e após a abolição. Dessa maneira, os grupos familiares cativos, sejam eles nucleares, extensos ou inter-regionais, contribuíram para a criação de uma comunidade negra que, de certo modo, minava a hegemonia dos escravizadores, constituindo uma instância cultural importante, contribuindo para formação das identidades negras.

²⁴⁷(COSTA, Iraci del Nero da.; SLENES, Robert Wayne; SCHWARTZ, Stuart. A família escrava em Lorena (1801). *Estudos Econômicos*, v. 17, n. 2, p. 245-295, maio/ago. 1987. p. 257. citados por MERLO, Patrícia Maria da Silva. O nó e o ninho: estudo sobre a família escrava em Vitória, Espírito Santo, 1800-1871. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.; MERLO, Patrícia Maria da Silva. **O nó e o ninho**: estudo sobre a família escrava em Vitória, Espírito Santo, 1800-1871. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. p. 155).

O historiador João José Reis (2000), por sua vez, defende que parte das fugas dos escravizados geralmente eram motivadas para reestabelecer a união familiar que fora desfeita pela mercantilização de seres. Através de acoitamentos em quilombos e outras estratégias, muitos fugidos conseguiam permanecer livres e incógnitos, criando sobretudo redes de solidariedade que possibilitavam viver longe do cativo. Nos diversos anúncios que os senhores publicavam, mencionava-se a possibilidade de encontrar os fugitivos com parentes forros ou em territórios negros²⁴⁸.

Voltar aos processos históricos nos quais as fugas eram motivadas pela busca dos parentes, filhos, filhas e companheiros, companheiras ou que permitiram a construção de novos grupos familiares é importante, pois inscreve a possibilidade da perpetuação dessas famílias após a abolição:

[...] homens e mulheres submetidos à escravidão lutaram com audácia pela preservação de suas famílias e relações afetivas, uma história de homens, mulheres e crianças que não se acomodaram e, se alguns acabaram por desesperar, a maioria continuou resistindo. Nos deparamos assim com fugas de escravos “casados”, “amásios”, “camaradas”, de mulheres “grávidas”, “pejadas”, “as vésperas de parir”, com filhos — que muito raramente deixavam para trás —, além de “irmãos” e até “primos”. Foram fugas em família, para ir ao encontro da família, em prol da família e muitas vezes tendo familiares como cúmplices. Constatamos que os escravos percorreram pequenas e grandes distâncias com parentes ou em busca deles. Foram fugas do campo para a cidade, da cidade para o campo, dentro do Recôncavo baiano, entre o norte e sul da Bahia e até mesmo entre esta e outras províncias do Império. Nessa história, a família e as afetividades escravas, em lugar de serem fator de acomodação, representaram motivo de rebeldia²⁴⁹.

É preciso, portanto, salientar que a preservação desses laços familiares e afetivos é responsável pelas primeiras constituições de comunidades e populações negras em diversas regiões no pós-abolição. Nos Calunzeiros, a oralidade aponta que o processo de formação da comunidade está vinculado à escravização, à fuga de um menino que veio da Bahia e se estabeleceu no Norte de Minas. Aponta, também, que, ao longo do tempo, após a constituição do primeiro núcleo familiar, outros migrantes vindos da mesma região chegaram e foram integrados aos Calunzeiros²⁵⁰.

²⁴⁸ REIS, João José. Escravos e Coiteiros no Quilombo do Oitizeiro-Bahia, 1806. In: REIS, João José.; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Liberdade Por Um Fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

²⁴⁹ REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. Uma negra que fugiu, e consta que já tem dois filhos: fuga e família entre escravos na Bahia. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 23, 1999. p. 46.

²⁵⁰ O senhor Joaquim Veríssimo dos Santos relata como se deu a vinda de outros grupos familiares para a região: “esses outros vieram de lá para trabalhar, vieram procurando serviço e passaram a viver aqui”. Os outros que

Desse modo, se a vida após o cativo, antes ou após a Lei Áurea, guardava incertezas e marginalizações, criava também possibilidades. A ação das famílias e dos indivíduos escravizados que agiam coletivamente é o principal nicho de oportunidades existentes para contornar a intensa precarização das vidas dos descendentes dos seres que foram escravizados²⁵¹.

Assim, ao perceber o processo de formação dos Calunzeiros, ao longo da tese e no decorrer dos próximos tópicos adoto a perspectiva de que as famílias nas comunidades negras são extensas, com relações cingidas para além dos laços consanguíneos. São cunhadas nas práticas de religiosidade, do trabalho e usos da terra, das experiências compartilhadas e dos compadrios e laços afetivos que estão relacionados às formas de preservação da memória e redes de solidariedade. Ou, como menciona Julie Antoinette Cavnac (2013), “o parentesco, antes de designar um conjunto de relações sociais definidas pela aliança ou pela consanguinidade, representa um sistema de ideias e de percepções compartilhadas”²⁵².

São formas de parentescos simbólicas e rituais criadas através das famílias de santo, das irmandades religiosas e, se na vigência da escravidão o malungo (laços estabelecidos por aqueles que atravessaram o atlântico no mesmo navio negreiro) fundiu relações familiares, a experiência da travessia do Sertão Baiano até o Sertão do São Francisco, seja ela vivenciada ou compartilhada pelas memórias, criou vínculos fortes e duradouros.

A migração de parte das famílias que compõe a comunidade quilombola do Alegre é representativa do que estamos falando. No segundo capítulo, apontamos que grupos migraram das margens do rio devido às instabilidades provocadas pelas cheias, e encontraram abrigo no Alegre. Essa segurança de ter para onde ir e ser acolhido quando o “rio come as roças”, ou a violência bate à porta, não nasce no vazio, mas faz parte de vivências que encontram ressonâncias nas experiências e memórias dos que acolhem. Em outros termos, como menciona Maria José dos Santos (2018), “essa vida de bater em retirada a gente sabe como é”²⁵³.

O processo de formação das famílias e as experiências compartilhadas estão vinculadas às construções das identidades:

Joaquim Veríssimo dos Santos se refere são as primeiras famílias a habitar o Riacho da Cruz, os Porto, os Gombé, os Morenos. SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. **Relato gravado em registro fonográfico**. 2012.

²⁵¹ WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **A gente da Felisberta**. Consciência histórica, história e memória de uma família negra no litoral rio-grandense no pós-emancipação. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

²⁵² CAVIGNAC, Julie Antoinette. As voltas da história: terra, memória e educação patrimonial na boa vista dos Negros. **Revista de antropologia Vivência**, Natal, v. 1, n.42, p. 113-126, 2013. p. 122.

²⁵³ SANTOS, Maria José dos. [82]. [jan.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 10 jan. 2018.

A lógica que opera a ancestralidade estabelece os vínculos com os ascendentes escravos: outra, horizontal, reforça os laços de solidariedade entre pessoas de uma mesma geração e passa pelos vínculos com os ascendentes pela via materna ou paterna, vínculo esse que geralmente é marcado pelo segundo nome. Nesse sentido identidade social da comunidade se efetiva a partir do parentesco, idioma ao qual recorrem para afirmar seu pertencimento à comunidade²⁵⁴.

Dizer-se Calunzeiro, descendente de Dona Calu, a iaiá de todos os Calunzeiros, é recuperar e assumir como sua uma trajetória longa e localizar em um território uma identidade política e social. Essas identificações estão atreladas às territorializações e às maneiras como as famílias encontram espaços para compartilhar vivências e locais de memória.

As casas de farinha, os pés de umbu, mangueiras, pés de jatobá, os terreiros são espaços de socialização, lugares de memória em que essas identificações são construídas. Há uma intrínseca relação entre o território, a família e as identidades. A prática de enterrar o umbigo do recém-nascido no quintal simboliza essa relação. Os Calunzeiros mencionam que: “quando tem um andando, fala que fulano, o imbigo dele não foi enterrado não, foi jogado no mato, ele tá doido caminhado, desorientado”²⁵⁵. Desse modo, nascer plantado na terra é uma maneira de orientar-se no mundo e de entendê-lo a partir do seu chão e de suas raízes. Enterrar o umbigo na porta das casas tem como intenção marcar o pertencimento à terra, sendo também uma maneira simbólica de transmissão dos vínculos ao território para os filhos e netos, uma forma de cristalizar a continuidade da família no local. A permanência das gerações familiares em um local, as maneiras interrelacionadas com que se apropriam do mato, dos rios e dos terreiros criam processos de territorialização. Nesse sentido, a noção de territorialização, segundo João Pacheco de Oliveira (1998):

[...] é definida como um **processo de reorganização social** que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado²⁵⁶.

O autor está se debruçando sobre a territorialização nas comunidades indígenas. Entretanto, a maneira como ele entende a significação dos espaços pode ajudar a entender as

²⁵⁴ BARCELLOS, Daisy Macedo de. **Comunidade Negra de Morro Alto: Historicidade, Identidade e Territorialidade**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, FCP, 2004. p. 328.

²⁵⁵ SANTOS, Antônia Cardoso dos. [80]. [jan.2017] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 06 de jan. de 2017.

²⁵⁶ OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, abr. 1998. p. 14. (*grifo meu*)

formas como as famílias negras em processos migratórios reorganizaram socialmente suas vidas em uma determinada localidade, apropriando-se dos recursos naturais ali existentes. Nessa perspectiva, com e por meio dos estudos do referido autor, o que chamo de processo de territorialização é:

[...] o movimento pelo qual um objeto político-administrativo [...] vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). [...] As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções²⁵⁷.

Nessa perspectiva, para entender o processo de territorialização das comunidades quilombolas, é necessário levar em conta a construção de suas identidades pela religiosidade, práticas culturais, pelo trabalho e usos da terra, mas também pela historicidade em que se dá esse processo, pelas maneiras como se reorganizam coletivamente e interpretam o passado sem deixar de considerar que esses são projetos de vida que demandam gerações e que o acesso à terra é fundamental para sua concretização. O percurso entre a instabilidade da vida, o não controle sobre seus corpos, das migrações à criação das primeiras roças, a conquista do território e o controle sobre a produção e seu alimento é longo e sinuoso, cheio de significações, rituais e simbolismo. Família e território nas comunidades quilombolas precisam estar equilibrados e vinculados. Na criação desse equilíbrio é que se deu o processo de territorialização.

No primeiro capítulo discuti como as memórias acerca de Maximiliano estão vinculadas aos processos migratórios e à ocupação do território dos Calunzeiros. Neste capítulo, a partir do próximo tópico, abordarei as maneiras como família, território, identidade e religiosidade tem um vínculo estreito com as memórias acerca de Dona Calu e de sua afirmação como liderança da comunidade e com os impactos que as memórias acerca dela ainda exercem sobre os Calunzeiros.

3.2 O tempo da colheita

²⁵⁷OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, abr. 1998. p. 16.

O período da bonança, em que foi possível usufruir dos recursos naturais, do solo fértil, do plantar e colher com abundância e estabelecer-se em seus territórios de maneira duradoura e criar projetos para o futuro é relacionado nas narrativas orais às memórias da liderança de Carolina Ferreira Lopes.

Carolina Ferreira Lopes, segundo os Calunzeiros, era filha de Maximiliano, sua mãe era escravizada. Como menciona João Ferreira dos Santos (2018) “a mãe da Carolina, que é mãe dos Calunzeiros, era escrava, ele (Maximiliano) deitou com essa mãe de Carolina, teve a Calu e registrou ela como filha legítima”²⁵⁸. Os Calunzeiros não sabem precisar como se deu o contato de Maximiliano e a mãe de Carolina, mencionando apenas sua condição de escrava. As narrativas orais sobre a vida de Carolina se tornam mais intensas e precisas a partir de seu casamento com Veríssimo Ferreira da Silva. O senhor Veríssimo Joaquim dos Santos (2012) narra o casamento de Carolina Ferreira Lopes:

O meu bisavô que era o finado Veríssimo, era rapagão, assim muito famoso, apresentoso, foi levar uma carta que um senhor mandou ele levar para o Maximiliano Lopes. Aí ele chegou lá entregou a carta, ele começou a ler a carta, e ele tinha um cachorro que era a guarda dele, o cachorro começou pular nele, ele pegou e derrubou o cachorro do homem com um pau. Aí ele falou assim “esse nego até serve para casar com minha fia Carolina”. Aí já entrou em contato com a família e fez o casamento do finado Veríssimo, com a finada Calu. Eles tiveram dez filhos. Tem uma região ali que é lagoinha, é da família Calunzeiro, a ponte, Água-viva é da família Calunzeiro, o irmão do finado Veríssimo morava lá na ponte²⁵⁹.

O relato de Veríssimo Joaquim Santos é o único em que tive acesso que apresenta Maximiliano como um sujeito que sabia ler. Não há memórias e nem registros que apontam as maneiras como ele se estabeleceu e se tornou uma liderança e nem que, como denota o relato, se tornou um sujeito com autoridade até mesmo fora da comunidade quilombola, respeitado na região, a quem um senhor manda um negro entregar uma carta, comunicar algo. Os caminhos da infância à vida adulta de Maximiliano se perderam na memória dos Calunzeiros.

É interessante notar por meio desse e de outros relatos que as memórias acerca de Carolina não são apresentadas pelos aquilombados como apenas filha de Maximiliano ou esposa de Veríssimo Ferreira da Silva. É representada, como menciona o senhor João Ferreira dos Santos (2018), como a “mãe dos Calunzeiros”. A senhora Tereza dos Santos informa que

²⁵⁸ SANTOS, João Ferreira dos. [82]. [jan.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 janeiro. 2018.

²⁵⁹ SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

todos da comunidade chamavam-na de Iaiá (avó), sendo neto/a, bisneto/a ou qualquer pessoa da comunidade.

A autoridade e liderança de Carolina Ferreira Lopes foi afirmada na capacidade dela de cuidar e congregar pessoas ao seu redor:

Ela tomou conta dos fio, os netos foram nascendo também e ela foi adotando. E ali foi vindo gente de fora, porque lá tem uma santa onde eles moravam, tem uma santa antiga, onde que o pessoal ajuntava, aglomerava na semana santa par vim velar, passava a noite ali. Eu mesmo fiz várias vezes, passava a noite ali conversando toda a família, com várias pessoas da comunidade aqui da família Porto, Moreno, Gombé, vinha pessoa aqui do Mocambo, Pitanga, aqui do Bom Jardim, também tem uns parentes, geração Filipe, Jatobá, e ali passava a noite ali contando caso, rezando²⁶⁰.

Assim, o papel central de Carolina Ferreira Lopes se aproxima do que Maria Tereza Rocha (2012), no texto intitulado de “Territorialidade e gênero: mulheres vazanteiras do Rio São Francisco”, escreveu sobre as mulheres quilombolas vazanteiras:

A mulher desenvolve o papel de guardiã da tradição, ela é responsável pelo papel de sociabilização das pessoas, principalmente as idosas, as avós – as mulheres sábias e com experiência de vida é que ensinam os netos e aos filhos as práticas sociais desempenhadas na comunidade²⁶¹.

O que afirma Maria Tereza Rocha (2012), pode muito bem ser usado para caracterizar a ação das mulheres nos Calunzeiros. A liderança de Carolina Ferreira Lopes se constrói no bojo dos papéis que são exercidos por muitas mulheres nas comunidades quilombolas, de orientar e educar. Não é, pois, algo inédito e nem uma exceção.

Não é incomum as comunidades negras serem centradas nas lideranças femininas e se constituírem por meio da matrifocalidade. No período colonial, segundo Isabel Cristina Ferreira dos Reis (1999), os domicílios chefiados por mulheres, sobretudo por mulheres negras, não eram infreqüentes, em muitos casos as mulheres se viam sobrecarregadas pela difícil tarefa de criar sozinhas suas proles e agregados, pertencentes à família extensa. É importante destacar também que os pais quase nunca eram presentes no discurso senhorial, pois não eram

²⁶⁰ SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

²⁶¹ ROCHA, Maria Tereza. Territorialidade e gênero: mulheres vazanteiras do Rio São Francisco. *In*: COSTA, João Batista de Almeida; OLIVEIRA, Cláudia Luz de Oliveira. (Orgs.). **Cerrado, Gerais, Sertão: comunidades tradicionais nos sertões roseanos**. Ed. Unimontes, 2012. p. 250.

importantes na definição do escravizado, já que cabia à mãe indicar o estatuto jurídico do filho²⁶².

O historiador Flávio dos Santos Gomes (2015) mencionou que “há raras notícias sobre a presença das mulheres nos mocambos, sugerindo equivocadamente sua ausência ou menor importância”. Os motivos para isso são que, em sua maioria, os registros sobre os mocambos são feitos para justificar seu extermínio, apontando neles apenas a existência de bandidos, assassinos, fujões. Entretanto, o autor ratifica ainda que:

Nos quilombos maiores - mais estáveis e com população de segunda ou terceira geração- as mulheres podiam estar mais presentes demograficamente. Seu papel de manutenção da família foi acompanhado da importância econômica na produção artesanal de utensílios e mesmo de enfrentamento diante das tropas escravistas²⁶³.

Não foi incomum ainda, o apontamento de mocambos em Minas Gerais chefiados por mulheres tidas como rainhas. Mas os estudos acerca das comunidades quilombolas no Brasil, centrados até a primeira década do século XX na intenção de ratificar o heroísmo, força e virilidade (atributos tidos como pertencentes ao universo masculino), negligenciaram a presença e importância das mulheres. Os discursos sobre os quilombos cunharam formas de vê-los como:

[...] isolados e marginais que, pela lógica da barbárie, da exaltação ou da idealização, representavam as permanências africanas no Brasil, mas com invisibilidade, quase inexistência, das mulheres. Esses discursos mimetizam uma África mítica, desconsiderando trânsitos culturais e descontinuidades históricas, pensando os quilombos como fenômenos do passado escravista²⁶⁴.

Dessa maneira, se levarmos em conta as representações do negro, do quilombola, da família negra, geridas por parte do pensamento social brasileiro - no qual famílias com laços duradouros eram caracterizadas como ilegítimas e, quase sempre, acostumou-se a representar a família escravizada e negra sem a presença paterna, ignorando outras formas de entendê-la, bem como a importância das mulheres nos quilombos -, é possível entender os sentidos dados

²⁶² REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. Uma negra que fugiu, e consta que já tem dois filhos: fuga e família entre escravos na Bahia? *Afro-Ásia*, Salvador, v. 23, p. 29-48, 1999. p. 45.

²⁶³ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015. p. 39.

²⁶⁴ ALMEIDA, Mariléa de. **Território de afetos**: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. 2018. 302f. Tese (Doutorado em história) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2018. p. 90. Disponível em: <https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/161988/territorio-de-afetos-praticas-femininas-antirracistas-nos>. Acesso em: novembro. 2020.

pelo relato de Joaquim Verissimo Santos (2012) à trajetória de Carolina, utilizando descrições/expressões como “deitou-se com ela” (ao se referir a mãe de Carolina) e registrou-a como “filha legítima”. Esses eram termos comuns para referirem relações fugazes e os frutos ilegítimos resultantes delas.

Nesse sentido, as percepções da organização social por meio da concepção de família patriarcal e dos lugares que a mulher ocupa também atravessam as organizações sociais, as divisões do trabalho e a vida das comunidades quilombolas. Vale a pena recuperar a menção aos trabalhos femininos na citação do “Relatório da história do Riacho Novo e Lagoinha”²⁶⁵. Nele, as divisões do trabalho estão vinculadas, ainda, às desigualdades de gênero, da diferenciação dos trabalhos que cabem aos homens e as mulheres, como encher os potes, lavar as roupas (essa é uma atividade tanto da casa, como também um ganho, uma das fontes de renda das mulheres quilombolas), preparar o café e os mantimentos antes de sair para o trabalho na lavoura.

O preparo da mandioca para fazer farinha também era uma atividade feminina, das adultas e das crianças (observe imagem no Anexo X). Em sua prática, reside um processo de ensinamento às crianças de uma atividade essencialmente feminina nos Calunzeiros. Em outros quilombos também se observa com mais intensidade algumas divisões de tarefa. Nos ribeirinhos, por exemplo, a atividade da pesca e do fabrico das redes é masculina, cabendo às mulheres compartilhar a lida nas roças e o cuidado do terreiro. Entretanto, no bojo das ressignificações das concepções do que são as comunidades remanescentes de quilombos, essas divisões mencionadas em que “o homem é o controlador dos espaços produtivos externos”²⁶⁶ e a casa e o quintal cabem à mulher governar, começam a ser transformadas. Em Croatá, quilombo pesqueiro, vazanteiro, Dora, líder da comunidade, não apenas sai para a pesca na madrugada, como os homens fazem, como também exerce o papel de ensinar as crianças a fazerem suas redes e pescarem²⁶⁷.

De qualquer modo, ao contrário das mulheres não negras que viviam nos centros urbanos, a vida das mulheres quilombolas, no campesinato negro, não estava cerceada pelo

²⁶⁵ Ver página 122. (RELATÓRIO. **Relatório história do Riacho Novo e Lagoinha**. Januária, 2018.)

²⁶⁶ WOORTMANN, Ellen F.; WOORTMANN, Klass. **O Trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: Editora UnB, 1997. p. 37.

²⁶⁷ Sobre as ressignificações dos papéis femininos nas comunidades remanescentes de quilombo ver as obras: DEALDINA, Selma dos Santos. (Org.). **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020.; AGUIAR, Wanderleide Berto. **Não Tínhamos Conhecimento Nenhum: a voz ativa e política das mulheres quilombolas da comunidade Buriti do Meio - Norte de Minas Gerais**. 139f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) - Universidade Estadual de Montes Claros, 2016.; SANTOS, Juliana de Jesus “**Pescadeira**”, “**Vazantera**”, “**Quilombola**”: o trabalho da mulher, na comunidade de Croatá – Januária/MG. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social/PPGDS, 2018.

espaço da casa. A lavoura, os rios e as matas eram espaços acessados por elas, lugares de encontro e exercício da sociabilidade, como também da tradição e espiritualidade. Por várias razões, nos quilombos, o espaço doméstico não é o limite para as mulheres. Elas conhecem os preceitos religiosos, a natureza, e elas lideram a família extensa. Além disso, a pobreza e a dureza da vida, bem como dinâmicas diferentes de organização social, não propiciaram que as mulheres ficassem restritas a espaços específicos.

Como já mencionamos, o trabalho do campesinato negro era exercido de modo coletivo pela família. Além de cumprir as obrigações que eram tidas como atividades exclusivamente femininas, as mulheres também trabalhavam com os homens nas lavouras. Os espaços de plantio eram divididos por núcleos familiares. Maria José dos Santos (2018) menciona que “na hora que terminava de plantar o nosso, o do meu pai, e o do meu avô ainda estava meio devagar, nós não ia ajudar ele não, mas ele pegava o chicote e dizia vocês venham aqui me ajudar”²⁶⁸. Dessa maneira, a rotina de trabalho das mulheres quilombolas é duplicada em relação a dos homens. Além dos afazeres da casa, do cuidado com os filhos, compartilham também o trabalho cotidiano nas lavouras. As desigualdades em relação ao gênero não deixam de existir nas comunidades quilombolas.

Esses aspectos são importantes para entender os locais em que o feminino está situado na organização social dos quilombos. O casamento arranjando com o negro, que na percepção de Maximiliano servia para casar-se com sua filha por demonstrar coragem ao enfrentar um cachorro, afetou a vida de Carolina. É provável que essa prática não fosse incomum, afetando as mulheres quilombolas de modo geral. Esses aspectos são representativos das maneiras como a estruturação da sociedade através da família patriarcal influi também nas dinâmicas sociais das comunidades quilombolas.

Entretanto, o lugar político e social das mulheres quilombolas não se limita a tais aspectos, sendo a centralidade política da figura de Dona Calu representação disso. O fato da identidade dos Calunzeiros ser construída em torno de seu nome, e não no de Maximiliano, é simbólico. Também coberto de simbolismo é o fato de que todos os relatos orais mencionam que a criança que fugira da Bahia conseguiu se livrar das perseguições dos escravizadores ao ser acobertado, encoberto pelas saias de uma mulher. É feminino o manto que o esconde e cuida em momento crucial da busca pela sua liberdade.

A centralidade política e o poder feminino nos Calunzeiros foram fundados no respeito e poder ancestral e na capacidade de gerir, educar, aconselhar grupos diversos agregados. Não

²⁶⁸ SANTOS, Maria José dos. [82]. [jan.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 10 jan. 2018.

à toa, Carolina era chamada de Iaiá e tida como mãe dos Calunzeiros. Seu poder e respeito residiram nas experiências das quais era portadora e na idade, mas também no papel que cumprem as mulheres negras nos territórios negros, de serem condutoras da tradição e do saber, portanto, também educadoras, responsáveis por ensinar, ler e encaminhar os destinos desde o nascimento (quando ‘pegam’ as crianças e ajudam-nas a vir ao mundo), quando curam ou conduzem os lentos processos de sociabilização.

Em uma comunidade onde as lonjuras do sertão afetam consideravelmente as vidas das pessoas que nele habitam, nas mulheres estavam centrados o poder e as benesses que nos tempos atuais são mediados pelos postos de saúde, escolas e igrejas. Nelas estava o poder de educar, curar e guiar espiritualmente. Não apenas Carolina exercia esse papel, mas também Maria José dos Santos, exímia produtora de remédios naturais, Josefa dos Santos, parteira e benzedeira, Geraldina Ferreira Santos, liderança religiosa das folias em louvor a São Pedro. Todas elas são caracterizadas como mulheres fortes. Geraldina, por exemplo, como seus filhos mencionam, faleceu aos noventa e três anos em 2017, “sem precisar tomar um remédio de farmácia durante toda sua vida. Trabalhou até os oitenta na roça vivia com um feixe de lenha ou balaio de mamona ou feijão”²⁶⁹.

Podemos acrescentar a essa lista lideranças mais recentes, como Nildete Santos e Neusa Nery Santos, que são as duas últimas presidentas da associação quilombola João Moura Neto. Neusa Nery Santos estende para além dos Calunzeiros a sua atuação política. É a atual vice presidenta da Associação das Comunidades Quilombolas do Município de Januária.

Essas mulheres são capazes de lidar com a vida, com os nascimentos e enfrentar a morte, ao assumirem o papel de curandeiras, o que confere a elas um “poder” muito grande, ligado não só ao campo material, mas também espiritual. Nesta pesquisa, adoto a perspectiva que esse poder resulta de suas heranças africanas, aqui ressignificadas e transformadas por meio de trocas com os povos que coabitavam a região, limitando-me a apenas apontar os seus rastros e seus indícios. É necessário ratificar que os fundamentos do poder político e social de mulheres como Carolina nas comunidades quilombolas atravessam o Atlântico e têm as mesmas origens do poder e importância das mães de santos, das Ialodês para as comunidades negras no início do século XX.

A historiadora Mariléa de Almeida (2018), em sua tese de doutorado intitulada “Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de

²⁶⁹ RELATÓRIO. **Relatório história do Riacho Novo e Lagoinha**. Januária, 2018.

Janeiro”, ao apropriar-se das proposições teóricas de Patrícia Hill Collins, chama atenção para as especificidades dos saberes produzidos pelas mulheres negras e seus espaços, apontando que:

[...] há uma tradição de transmissão de experiência que se dá por meio da oralidade e que tal tradição se mantém pela criação e manutenção do que ela chamou de “espaços seguros”, locais que permitem a transmissão da experiência e o partilhar da amizade. Em linhas gerais, Collins afirma que os **espaços seguros** se constituem por três tipos de interações: aquelas que envolvem a amizade e as relações familiares; aquelas desenvolvidas em espaços como as igrejas e, por fim, aquelas construídas pela participação em organizações negras informais²⁷⁰.

Os espaços seguros que a historiadora menciona foram construídos nos Calunzeiros em torno da casa de Carolina, lugares de encontro, do afeto, da festa, também de aconselhamento e devoção da família.

A partir da década de oitenta do século XX, na atuação das mulheres quilombolas, essas práticas ancestrais veiculadas através das mulheres mais velhas, de suas avós, são apropriadas pelas lideranças quilombolas contemporâneas. Elas lançam mão das tradições religiosas e orais para fortalecer as identificações e os pertencimentos, intervindo nos espaços escolares e nas associações com o fim de enfrentar as desigualdades a que são submetidas.

Dessa maneira, os papéis políticos que essas mulheres desempenharam estão vinculados à capacidade do diálogo, das alianças. Firmar-se em um local dependia dos laços constituídos ali, além da abertura de espaços para redes de inclusão. Há, também, um aspecto fundamental, que é a religiosidade negra. Em posse de Dona Calu, em sua casa, como mencionou Joaquim Veríssimo dos Santos, estava a Santa Nossa Senhora, que era objeto de devoção das comunidades da região. Sua casa era o ponto de encontro de várias gentes e famílias.

A importância e a afirmação dos Calunzeiros se deram a partir da capacidade de centralizar, mediar as práticas da religiosidade católica popular negra e de circular em várias regiões com as folias. “A Família Calunzeiros é muito conhecida neste pequeno espaço de Januária, em Alegre, Itacarambi, Jatobá, Manga, porque as pessoas mais velhas saíam para tocar reis, ou então faziam muitas festas”²⁷¹. A autoridade religiosa de Maria Carolina é fundamental

²⁷⁰ ALMEIDA, Mariléa de. **Território de afetos**: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. 2018. 302f. Tese (Doutorado em história) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2018. p. 62. Disponível em: <https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/161988/territorio-de-afetos-praticas-femininas-antirracistas-nos>. Acesso em: novembro. 2019. (*grifo meu*)

²⁷¹ SANTOS, Maria José dos. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

para construção das identidades dos Calunzeiros. Por meio dela se firma e se marca, em um lugar, o território de Dona Calu e seus filhos.

Várias mulheres são representadas em Dona Calu. A trabalhadora, agricultora, a mãe, a devota, a benzedeira, curandeira, a mulher negra que ocupa vários espaços e que experimenta a liberdade. Mas sua capacidade de representatividade vai além disso, posto que suas experiências perpetuadas pelas memórias criam elos de identificações maiores com toda a comunidade quilombola por estar vinculada à religiosidade e por ser a lembrança de um tempo em que a bonança, as roças, os engenhos, as casas de farinha, as festas, o controle sobre o que e quando produzir fazia parte da rotina da vida dos Calunzeiros. Dona Calu ocupa centralidade nas memórias deste período, como informou Geraldina Ferreira Santos (2012):

Essa casa aqui era a casa de Dona Calu, da minha avó, de uma família grande, a família mais grande que tem aqui é a dos Calunzeiros. Povo antigo.... Tinha festejo era aqui, eles saiam daqui com Alvorada de São Pedro, e... tinha véspera, tinha festa, matava gado saia até com a bandeira, avisando assim “Dia de São Pedro”, mas era gente de tudo quanto é lugar que vinha festejar. Foi aqui que há muitos anos, que ela acabou de reunir e criar os filhos dela tudo aqui. Aqui tinha uma casa de farinha, as muié cozinhava tudo aí dentro para fazer aqueles banquetes né, fazia uma barracona aqui e povo ficava dançando e era muita coisa que nesse tempo.... eu ainda alcancei alguma coisa de festa, missa aqui, era pequena eu alcancei o finado José Camilo, Padre Ramiro vinha do Brejo Amparo... Essa casa era bonita, é porque meu pai desmanchou parte dela²⁷².

Sobre a liderança de Dona Calu, os Calunzeiros colheram os frutos do trabalho árduo. O tempo das casas de enchimento e as camas de forquilha e palha citadas no relato acima, ao que parece, ficaram para trás. A “casa” de farinha, o gado abatido para a festa de São Pedro e os engenhos de rapadura e cachaça são indicativos de uma fartura que nas gerações anteriores era inexistente. Não quero afirmar com isso que a comunidade quilombola foi alçada à mesma condição material das grandes fazendas que as circundavam, mas que o tempo da penúria, por hora, ficou para trás. A estabilidade, porém, ainda exigia trabalho contínuo. O esforço dos filhos de Calu para construir canais que lhes davam acesso à água do riacho, possibilitando assim o plantio, é exemplar disso.

A casa de Dona Calu como lugar de encontro e acolhimento (Observe o Anexo XI), para contar casos, fazer festas, praticar religiosidade, acessada por gente de todos os lugares, com banquetes, aponta para a centralidade política dessa família e para o reconhecimento da

²⁷² SANTOS, Geraldina Ferreira. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

importância dos Calunzeiros pelos não aquilombados. Viam-nos como donos de seus espaços, de seu território e portadores de sua autonomia.

A identidade social dos Calunzeiros se afirma, dessa maneira, a partir das relações familiares, de um vínculo ancestral que opera laços de solidariedade firmados na ascendência pela via materna. Definidos por meio do parentesco com e entre os fundadores da comunidade e parentesco entre os descendentes dos ancestrais fundadores.

Calunzeiro é, dessa maneira, um termo êmico que indica uma origem por meio da memória. Ser Calunzeiro é “pertencer à”. Isso se torna ainda mais perceptível quando a senhora Tereza Santos (2012) menciona o motivo de serem chamados de Calunzeiros: “é porque falava: de onde que vem esse homi? Ahh é lá dos Calunzeiros, vem lá da véia Calu é da família da véia Calu, então Calu passou a ser chamado de Calunzeiros”²⁷³.

As identidades fundam-se, portanto, em uma ascendência, um território, em uma família. É preciso ratificar que, como se afirmou no livro “Comunidade Negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade”, há, nas comunidades quilombolas, formas de pertencimento próprias:

[...] uma construção dos vínculos de parentesco que extrapola as noções antropológicas de consanguinidade e aliança e estão, também, para além do compadrio (parentesco ritual). Envolve parentesco mítico, parentesco por adoção e pertencimento ao território. Podemos dizer que há uma lógica presidindo as definições do que é ser parente, ser da “gente de alguém” e, principalmente “ser do Morro Alto”, que articula ancestralidade, patrilocalidade e matricentralidade²⁷⁴.

As memórias de Dona Calu articulam, pois, ancestralidade, matricentralidade, religiosidade e territorialidade. Constroem-se, por meio dessas articulações, processos de territorializações que conferem pertencimento com base em vínculos estabelecidos por meio das relações consanguíneas, mas também herdados junto com a terra, os modos de ser, trabalhar e ler o mundo que são transmitidos. Como menciona o senhor João Ferreira dos Santos (2018):

Os Calunzeiros gostam de festa, são animados, são gente boa, não cobra nada pra..., gosta de doar as coisas também, Calunzeiro é isso, ele não faz questão com ninguém, não tem encrenca com ninguém, ele tem o coração bom. Calunzeiro é uma pessoa boa, porque puxou mesmo a Véia Calu, deixou o nome e por isso que tem essa fama, por que ele é uma pessoa que não é traidor,

²⁷³ SANTOS, Tereza. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

²⁷⁴ BARCELLOS, Daisy Macedo de. **Comunidade Negra de Morro Alto: Historicidade, Identidade e Territorialidade**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, FCP, 2004. p. 328. p. 209.

ele cumpanha, mas cumpanha sério, pode tá perdendo, pode não tá, seja na política seja no que for ele apoia²⁷⁵.

As redes de solidariedade, a horizontalidade das relações e a união da família Calunzeiro são apontados por João como heranças que estão atreladas ao nome de Carolina, um nome que é respeitado. Nesse sentido, Calu deixa de ser apenas uma mulher quilombola, tornando-se símbolo de valores e cosmogonia veiculados por ela, mas que também são anteriores a ela.

A memória e sua reelaboração são fundamentais para a construção de símbolos identitários por meio da trajetória de Carolina Ferreira Lopes. As narrativas sobre sua experiência conseguem alcançar e cristalizar uma memória coletiva. Carolina Ferreira Lopes faleceu, segundo Joaquim Veríssimo dos Santos, entre 1936 e 1937. Através dela, de seus dez filhos²⁷⁶, dos casamentos, apadrinhamentos e das irmandades fundadas no trabalho e na religiosidade, a família cresceu.

Nas duas últimas décadas, o esforço da família Calunzeiro tem sido de recuperar os tempos de Calu: “vê se a família levanta o nome da família Calunzeiro, por que ele está no chão”²⁷⁷. Para tanto, como já mencionamos, as memórias são revisitadas e as táticas de lutas reinventadas no intuito de impedir novos processos de desterritorialização.

Nesse sentido, a ancestralidade não é a-histórica, mas conecta-se com o vivo, com o tempo presente e com as demandas da contemporaneidade. O patrimônio construído através das práticas religiosas, culturais e das memórias transforma-se em tributo à origem e confere direito, sentido e forma à nova identidade quilombola.

Nos projetos e ações de resistência dos Calunzeiros, nas primeiras décadas do século XX, estão inscritas suas trajetórias, narrada e contada sua história e experiência, seja por meio da música, das práticas culturais, da religiosidade, das tradições ou do trabalho.

Nelas (nas ações de resistência dos Calunzeiros?), o tempo da fuga da escravidão da região da Bahia até o Sertão do São Francisco, as primeiras organizações do quilombo, o assentamento às margens do riacho, a criação das primeiras casas de enchimento e o início do plantio, que podem caracterizá-lo como um quilombo histórico. A estabilidade e autonomia alcançada após a compra da terra, podendo usufruir da disponibilidade de um espaço maior para

²⁷⁵ SANTOS, João Ferreira dos. [82]. [jan.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 janeiro. 2018.

²⁷⁶ Os filhos de Carolina Ferreira Lopes foram: Clementino Ferreira da Silva, Manoel Ferreira da Silva, Efigênio Ferreira da Silva, Teodomiro Ferreira da Silva, Joaquim Ferreira da Silva, Ana Maria Ferreira da Silva, Maria Ferreira da Silva, Luiza Ferreira da Silva, Benedita Ferreira da Silva, João Ferreira da Silva. No anexo XII é possível observar o registro de casamento de Clementino Ferreira da Silva em 1915.

²⁷⁷ SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

gerir o sustento e a vida, desenvolver e proliferar pode ser considerado como o que o antropólogo Alfredo Wagner B. de Almeida intitulou de “terra de pretos”. A apropriação das brechas constitucionais e ressignificação do conceito de quilombo para exigir o título de remanescentes de quilombos, em todos esses processos de pertencimento, acerca da ancestralidade, sobre as tecnologias e histórias-, são inscritas e revivificadas, inicialmente, pela oralidade, mas, na atualidade, por meio de outros instrumentos narrativos, como vídeos e memoriais.

Como fio condutor que permeia, entrelaça e dá sentido a todos esses processos e trajetórias coletivas está a religiosidade e as práticas culturais negras. Os sentidos das práticas religiosas e culturais dos Calunzeiros são o tema dos próximos tópicos.

3.3 Fé, folia e festa negra

O antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (2007) escreveu, no livro “Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular”, que “talvez a melhor maneira de se compreender a ‘cultura popular’ seja estudar a ‘religião’”²⁷⁸, ali ela aparece viva e em uma diversidade de formas. Nela, os camponeses criam suas crenças mais duradouras e quase não há esferas da vida social das gentes pobres dos sertões que não esteja envolta e significada pelo sagrado. Acompanhando essa análise, podemos inferir que a melhor maneira de estudar as comunidades quilombolas do Sertão do São Francisco é estudando sua religiosidade. Ela é o elemento agregador e identitário entre as diversas comunidades remanescentes de quilombo: “não existe quilombo sem batuque e sem folia”²⁷⁹. Neles, a religiosidade permanece em franco estado de luta por sobrevivência e em transformação.

As comunidades remanescentes de quilombo, em seus processos de certificação, principiaram por revisitar as memórias e reconstruir identidades pelos elementos mais perceptíveis e ainda pulsantes. As tradições religiosas, como informou Neuza Nery Santos (2019), tem grande impacto na formação das comunidades quilombolas: “o começo delas (das comunidades remanescentes de quilombos) foi praticamente o mesmo, a partir do resgate do Reis, do São Gonçalo, das rezas”²⁸⁰. O catolicismo é o elemento comum em todas as

²⁷⁸ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo** – um estudo sobre a religião popular. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2007. p. 19.

²⁷⁹ SILVA, Maria das Dores Aparecida da. [62]. [out.2020] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Croatá, Januária, MG. 20 out. 2020.

²⁸⁰ SANTOS, Neuza Nery. [43]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

comunidades do Norte de Minas que visitei durante a pesquisa, fato já observado pelo CEDEFES: “as comunidades quilombolas de Minas Gerais, de modo geral, possuem forte religiosidade cristã, fundada no catolicismo popular negro, coexistindo com práticas de matriz africana”²⁸¹. A centralidade da religiosidade é perceptível e se expressa nos mínimos detalhes, nas linguagens que conclamam “ave-maria” constantemente, nas benzeduras, nas simpatias e nas inúmeras festas e celebrações²⁸². O catolicismo é também o componente social, a prática que persiste de modo mais vivo na memória dos quilombolas.

Acerca dessa presença do catolicismo, as reflexões do historiador Jeremias Brasileiro, ao estudar as Congadas no Triângulo mineiro, propõem uma abordagem importante para entender os elementos da religiosidade e da cultura negra, que estão ora permeados por traços do catolicismo, ora pelas religiosidades e cultura africana e afro-brasileira. O conceito de “coexistência cultural e religiosa”²⁸³ não pressupõe o apagamento de algumas práticas, nem sua hierarquização, mas entende que as folias, os batuques, as danças e o sagrado estão em constantes diálogos, são lugares de memórias que se expressam pelo corpo, pelo canto, tessituras visuais herdadas dos africanos em diáspora, mas em movimento, em transformação e recriação, coexistindo horizontalmente com diversas outras práticas religiosas e culturais e, dessa maneira, descolonizando-as e as tornando negras. Na esteira do historiador, entendo que essas interconexões se estabelecem também nas comunidades quilombolas abordadas nesta pesquisa.

Maria José dos Santos (2018) informou, sobre a constituição dos Calunzeiros, que “tem muitas coisas de antigamente, mas a mais antiga mesmo é a Folia de Reis, porque.... meu pai quando começou ele não tinha nem dez anos e eu... acho que quando minha mãe estava grávida, eu já sambava no ventre dela”²⁸⁴. As folias e a responsabilidade pela devoção a Santos Reis são herdadas e perpetuadas por várias gerações, atravessando as várias etapas da vida dos devotos, da infância à vida adulta. A senhora Tereza Santos (2012) menciona que o pai dela começou cedo a devoção:

²⁸¹ CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. **Comunidades quilombolas no séc. XXI: história e resistência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 67.

²⁸² Em uma pesquisa realizada em 2007 o CEDEFES apontou que 33 entre 100 comunidades remanescentes de quilombos em Minas Gerais possuíam celebrações religiosas de teor cristão e folias de Reis. (CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. **Comunidades quilombolas no séc. XXI: história e resistência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 67). Em minha pesquisa, ao longo do desenvolvimento da tese, visitando e participando dos encontros das comunidades quilombolas entre 2016 a 2019, observei que entre as 28 comunidades remanescentes de quilombo de Januária, vinte e duas ainda possuem folias em atividade.

²⁸³ BRASILEIRO, Jeremias. Coexistência cultural e religiosa: um diálogo entre as congadas e o catolicismo popular. **Revista Relicário**, v. 5, n. 10, p. 35-51, jul. 2018.

²⁸⁴ SANTOS, Maria José dos. [82]. [jan.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 10 jan. 2018.

[desde] menino catando coquinho na mata, fazendo aqueles cordões e vendendo para poder sair com o Reis, papai tinha uma viola, um tinha uma sanfona... aí formou aquela família e nisso não largou. Só que quando estava faltando três dias para papai morrer a primeira filha que ele chamou fui eu, ele disse: “_oh Tereza, quero falar uma palavra para você, óia o Reis esse ano o ramo caiu para mim, mas vocês não pegam, por que se pegar tem que ir até o fim”, ele tinha medo da gente largar de qualquer jeito com esse negócio de ir para São Paulo, mas a gente continuou cuidando que é para não acabar²⁸⁵.

O comprometimento com a devoção incute na criação de famílias cunhadas pelos laços religiosos, unidos em torno de uma promessa, da responsabilidade do culto aos Santos Reis. Reverbera, também, na afirmação de um processo de territorialização, das pessoas que, mesmo migrando em todos os ciclos natalinos, retornam para os quilombos para cumprir a devoção. Maria José dos Santos (2018) relatou que poucas vezes esteve fora da comunidade, mas em todas as vezes que estava distante sempre voltava para sair com a folia, porque “os Reis é ciumento, para lidar com eles não pode ser de qualquer jeito não, tem que ter compromisso”²⁸⁶.

Desse modo, junto com as narrativas de origem, as folias e as festas religiosas são os principais marcos identitários dos quilombolas. Elas permitem apreender as percepções do mundo, pois afirmam sua peculiaridade, ratificam a diferença a partir de uma dança, um festejo, uma devoção. Além disso, amalgamam elementos identitários, constroem os sentimentos de pertencimento e os laços das famílias extensas, da família Calunzeiro.

A historiadora Marina de Mello e Souza (2002), ao estudar o catolicismo e as apropriações que os negros fizeram dessa religião, percebeu que boa parte dos escravizados que foram trazidos ao Brasil já eram católicos²⁸⁷ e que a religiosidade serviu de ligação a um passado africano, sendo fator importante na criação de novas identidades e “elemento catalisador” que tinha papel fundamental na relação que os africanos desterritorializados e afrodescendentes mantinham com a terra dos seus antepassados. Segundo a historiadora, por meio da religiosidade:

Novas alianças eram feitas, novas identificações eram percebidas, novas identidades eram construídas sobre bases diversas: de aproximação étnica, religiosa, da esfera do trabalho, da moradia. Assim, reagrupamentos étnicos compuseram “nações”, pescadores e carregadores se organizaram em torno

²⁸⁵ SANTOS, Tereza. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

²⁸⁶ SANTOS, Maria José dos. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

²⁸⁷ MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista**. História da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte, Editora da Universidade de Minas Gerais, 2002.

das atividades que exerciam, vizinhos consolidaram laços de compadrio e se juntaram cultuadores dos orixás, os que faziam oferendas aos antepassados e recebiam entidades sobrenaturais sob o toque de tambores. Nesse contexto, os reis negros, presentes em quilombos e grupos de trabalho, mas principalmente em irmandades católicas, serviram de importantes catalisadores de algumas comunidades e foram centrais na construção de suas novas identidades²⁸⁸.

As observações da historiadora acerca da religiosidade no centro-oeste africano, norteiam a percepção de que no catolicismo foram engendradas memórias e práticas culturais e religiosas africanas e afro-brasileiras. A apropriação do catolicismo pelos negros alterou de modo significativo as tradições católicas, a combinação de ritos religiosos com danças, batuques, sambas ditos profanos foi, e ainda é, comum em grande parte das festas religiosas brasileiras. Neste ponto é válido lembrar mais uma vez dos relatos que os viajantes fizeram ao passar por Januária e pelo Norte de Minas²⁸⁹, mencionando as cantorias ensurdecedoras e os cânticos que remetiam à África, e estar atentos aos tons que o catolicismo recebeu nos quilombos. Atentar-se também ao fato de que:

[...] embora mimetizado a brancos pobres, mestiços e caboclos em seus estilos de vida, valores e meios de sobrevivência e integrados aos ritos de sociabilidade rural, os grupos negros espalhados por vastas regiões do Brasil ou condensados em torno de comunidades relativamente fechadas mantiveram expressões culturais bastantes características, chegando mesmo a compor uma linguagem toda própria (...). Em especial, de profunda visibilidade e sonoridade, as chamadas danças dramáticas negras²⁹⁰.

Em minha pesquisa de mestrado ficou perceptível que estudar as comunidades negras, sua cultura e religião apenas pelo prisma da religiosidade popular não seria suficiente para apreender os sentidos de suas devoções e práticas religiosas. Os cantos, danças, os sambas e os giros das folias na segunda metade do século XX remetiam a origens africanas e afro-brasileiras²⁹¹, assim como ficou perceptível aos viajantes dos Oitocentos as semelhanças entre os cantos no porto de Januária e nos mercados africanos.

²⁸⁸ SOUZA, Marina de Mello. Catolicismo Negro no Brasil: Santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 28, 2002. p. 128.

²⁸⁹ Observar Capítulo 1 da presente tese.

²⁹⁰ WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Ritos de Magia e Sobrevivência: Sociabilidade e Práticas Mágico-Religiosas no Brasil (1890-1940). Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997. p. 47.

²⁹¹ SILVA, Johnisson Xavier. **O terno dos temerosos**: as transformações e sentidos de suas práticas culturais na segunda metade do século XX. 2014. 155f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em História, Uberlândia, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/16484>.

Esta não é uma percepção inédita nem isolada. A historiadora Martha Abreu, no livro “Da senzala ao palco”, aponta que era comum certa tolerância a “danças que, ainda que não fossem as mais santas”, não eram consideradas “dignas de uma total reprovação” e, por isso, foram incorporadas às festividades religiosas católicas. Essas danças, que ao longo do século XIX e início do século XX por vezes foram chamadas de Jongos, ainda estão presentes nas comunidades negras²⁹².

É fato que as folias são práticas religiosas presentes no Norte de Minas de modo geral²⁹³, não sendo uma especificidade apenas dos quilombos e dos territórios negros. Nestes locais, o samba e o batuque têm um papel preponderante na prática religiosa. Nas folias existentes fora desses territórios, tais manifestações estão ausentes na parte festiva. Há uma presença mais marcante das tradições religiosas portuguesas como a Cavalhada. Na Cavalhada, encenam-se conquistas portuguesas e estão ausentes a dança e as dramatizações, a circularidade, os tambores. Dessa maneira, a afirmação desses elementos, dos sambas e batuques nas festividades religiosas e nas folias assume, no entender de Julie Antoinette Cavignac (2013), “uma nova dimensão, a de reivindicação étnica, cumpre o papel de transmissão de uma história que por muitas vezes foi silenciada”²⁹⁴.

Essas práticas do catolicismo negro na região do Norte de Minas tomam conotações diferentes em cada lugar. Temos tais práticas dispersas pelo Norte, Noroeste de Minas e Vale do Jequitinhonha, práticas religiosas como a congada, o visungo, o batuque, o lundum, a umbigada²⁹⁵. Elas possuem, entretanto, aspectos muito comuns, como a circularidade, o uso

²⁹² ABREU, Martha. **Da senzala ao palco**: canções escravas e racismo nas Américas, 1870-1930 (Locais do Kindle 3609-3611). SciELO - Editora da Unicamp. Edição do Kindle. (2020)

²⁹³ É necessário apontar que a presença de religiosidades de matriz africana e afro-brasileiras como o Candomblé, a Umbanda e a Quimbanda são quase inexistentes nas comunidades quilombolas estudadas nesta pesquisa. É preciso levar em conta a invisibilidade e os estigmas que atingem estas práticas, levando, por vezes, ao seu ocultamento. Estive atento e interoguei acerca da existência de terreiros nas comunidades visitadas e em nenhuma foi possível verificar a incidência de práticas de religiosidades de matriz africana ou afro-brasileira, de modo que os quilombos no Norte de Minas e em Januária afiguram-se como majoritariamente católicos, embora a incidência de evangélicos e neopentecostais tenha crescido consideravelmente.

²⁹⁴ CAVIGNAC, Julie Antoinette. As voltas da história: terra, memória e educação patrimonial na boa vista dos Negros. **Revista de antropologia Vivência**, Natal, v. 1, n.42, p. 113-126, 2013. p. 88.

²⁹⁵ No Norte de Minas Gerais, o batuque, o lundum, o sapateado podem ser considerados variações de uma mesma prática cultural, realizadas geralmente em roda, com tocadores de percussão, todos cantam e no meio da roda os dançarinos se revezam. No sapateado o traço mais marcante é a produção de sons com os pés que batem ritmicamente no solo. A umbigada tem como traço marcante a dança em pares em que os corpos, os umbigos, se tocam O visungo são cantos de trabalho (geralmente de garimpos) ou de atos fúnebres. A congada, no Norte de Minas Gerais tem algumas expressões como o congo, marujada, catopé e caboclo, tais expressões diferenciam-se nas vestimentas, nos instrumentos musicais e nos significados mítico religioso, mas todas elas remetem a história da imagem de Nossa Senhora do Rosário e os congos e moçambiques representam os negros que resgataram a imagem do mar, os marujos fazem referência à travessia da imagem pelo oceano Atlântico e os caboclos representam os índios. (CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. **Comunidades quilombolas no séc. XXI**: história e resistência. Belo Horizonte: Autêntica, 2008).

dos tambores, a corporeidade e as danças dramáticas. Na margem esquerda do Rio São Francisco, por exemplo, utiliza-se a denominação *lundum* para identificar o momento festivo da devoção. Na margem direita do rio, esta dominação passa para *batuque* ou *sapateado* (sendo mais comum o uso do termo *batuque*)²⁹⁶.

Desse modo, as práticas mágicas e religiosas confluem e integram o universo social por seu caráter de sociabilidade intergrupala. Esse fato resulta de um modo de viver “relativamente disperso em grandes extensões territoriais, as relações de vizinhança, os mutirões, as festas religiosas marcavam a sociabilidade dos homens do mundo rural” e tinham um profundo significado na organização social e, por serem permeadas pela quase completa ausência da Igreja, os ritos e liturgias do catolicismo se diluíram em práticas peculiares, sambas, batuques, os fechamentos de corpo pelas rezas, as benzeduras, os relacionamentos íntimos com os santos.

São representativos os relatos que os Calunzeiros fizeram sobre a presença dos padres e acerca das devoções e festas religiosas. A senhora Maria José informou que os padres iam uma vez ao ano aos Calunzeiros e era necessário buscá-los a cavalo em Januária de modo que quem conduzia as práticas de devoção eram os integrantes da comunidade, sendo comum as lideranças religiosas se tornarem também lideranças comunitárias.

Essa sociabilidade estruturada e construída em torno da devoção pode ser representada, como já mencionamos, também na liderança de Dona Calu. Joaquim Veríssimo dos Santos informou que na casa dela havia uma santa que era objeto de devoção de todas as comunidades da região, que vinham de lugares distantes para prestarem culto. O senhor Carlos Ferreira da Silva (2019), por sua vez, menciona que na casa de Dona Calu havia um altar com várias imagens de santos no qual as pessoas de comunidades próximas vinham cumprir promessas. Ele informa também que a casa de Dona Calu era a única que se diferenciava do restante da comunidade quilombola, pois, segundo ele, “as pessoas moravam aqui em casas comuns, bem simples, casas enchidas com barro, algumas tinham um reboco mais fino, por exemplo, a casa da velha Calu que tinha reboco na parede e água encanada”²⁹⁷.

A distinção entre as casas não tem a função de estabelecer uma diferença socioeconômica, pois, ao ser indagado se Dona Calu vivia melhor que os demais, Carlos Ferreira da Silva (2019) responde: “não, era tudo gente pobre, não passava fome, tinha até

²⁹⁶ CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. **Comunidades quilombolas no séc. XXI: história e resistência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 70.

²⁹⁷ SILVA, Carlos Ferreira da. [77]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

fartura, mas todo mundo na mesma situação”²⁹⁸, o que nos leva a crer que a distinção entre as casas tem um teor político religioso. A casa de Dona Calu não era um lugar qualquer, era local de devoção, de encontro e de festa. Dessa maneira, nesse mesmo espaço confluíam a liderança terrena, a senhora respeitada por todos como matriarca, e a espiritual, pois a ela era dado o poder e a responsabilidade de amparar e cuidar do espaço de devoção.

A senhora Geraldina Ferreira Santos (2012), por sua vez, ao tratar das festividades, relatou que nos festejos de São Pedro e nas festas realizadas após a fabricação de farinha na casa de sua avó, Dona Calu, eram feitos banquetes que eram anunciados pelas ruas com cantoria e foguetes, sendo que pessoas de todas as comunidades vizinhas vinham para a festa: “saía o festejo era daqui, eles saíam daqui com a alvorada de São Pedro, tinha véspera, tinha festa, matava gado e saía até com a bandeira de São Pedro, avisando assim ‘é dia de São Pedro’, eh mas era gente de tudo quanto é lugar que vinha”²⁹⁹. A senhora Maria José também mencionou que o nome dos Calunzeiros é respeitado porque eles andavam nas folias por todo canto. Onde chamados, iam. Deste modo, para além de cumprir uma devoção, as folias e a religiosidade organizam e dão sentido às relações sociais que são cunhadas em torno delas. Elas criam linguagem que comunica os sentidos dessa sociabilidade, como os foguetes (também utilizados para anunciar o nascimento de crianças) e as cantorias que comunicam o início dos festejos e são também uma comunicação espiritual, marcando o princípio de algo sagrado para a comunidade. Por meio das folias, nas lonjuras do sertão, se circula em lugares distantes e que dificilmente seriam postos em diálogo se não houvesse algo tão significativo para interligá-los.

Na pesquisa, ficou perceptível que há dois períodos que marcam a devoção dos Calunzeiros. O primeiro se trata do período mencionado nos parágrafos acima, nas primeiras décadas do século XX, em que a comunidade e a casa de Dona Calu eram locais de devoção e peregrinação das comunidades ao redor que, em épocas como na Semana Santa, visitavam a casa. O segundo é a criação do Reis dos Calunzeiros.

Em relação às memórias do primeiro período, senhor Carlos informou que, devido à chegada de novas religiões, o altar dos Santos foi destruído. Das pessoas mais velhas, que guardam memórias sobre esse período, fala-se pouco sobre a destruição do altar, apenas o senhor Carlos e Joaquim Veríssimo dos Santos relataram, brevemente, e com desencontros de informações, o fim da peregrinação. Para o senhor Joaquim Veríssimo dos Santos havia apenas

²⁹⁸ SILVA, Carlos Ferreira da. [77]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

²⁹⁹ SANTOS, Geraldina Ferreira. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

uma Santa. Carlos, ao contrário, informa que vários Santos eram cultuados no local. No mais, há um silêncio sobre o episódio. Não é possível afirmar com segurança, pois não há maiores informações, documentos e depoimentos sobre o local de devoção e peregrinação. Entretanto, não é um exagero supor que, com a morte de Dona Calu, o local também tenha perdido a importância e o significado que tinha. Outro motivo possível é a mudança significativa que sofreu a dinâmica social dos Calunzeiros com o povoamento da região, a chegada de mais famílias e fazendas, abertura de estradas e consequentemente aparecimento de outras religiões.

A festividade de maior vulto nesse período era dedicada a São Pedro, comemorado entre a madrugada de vinte e oito e vinte e nove de junho. No dia vinte e oito os Calunzeiros levantavam um mastro que era deixado a cento e cinquenta metros da casa que era responsável pela festa no ano. Na hora da festa, buscava-se o mastro. À frente da festa, os músicos e cantores abriam caminhos e soltavam fogos até chegar ao local do festejo em que era levantado o mastro.

No dia vinte e nove os foliões buscavam o Santo com o mesmo cortejo de músicos e cantores que seguiam à frente, rezando e cantando com muitos fogos e muita luz. A iluminação, como informou Maria José, era feita com velas de cera de abelha produzidas na comunidade. A senhora Maria José explica como se dava o culto a São Pedro:

Na véspera cortava um madeiro bem grande e deixava na casa do festeiro do ano anterior, e lá deixava aquele mastro e depois ia buscar, pegava fazia aquela...não usava vela porque aqui a gente nem sabia o que era vela, nos usava mesmo era rolo de cera de abelha, aquilo tinha um cheiro, um perfume muito gostoso, acendia faixas, ficava muito bonito iluminado, não tinha luz elétrica mas tinha esse tipo de coisa, cada lugar era uma faixa e punho fogo, aquele negócio e vinha e trazia o mastro, o andor com o santo, o santo vinha na frente e o mastro vinha atrás³⁰⁰.

A festa de São Pedro, segundo Geraldina, era regada a muita bebida, café, biscoitos e muito batuque e forró. Em meio à festa, em cima do mastro, depositavam-se biscoitos e dinheiro e se desafiava quem teria coragem de subir o mastro para buscar o prêmio. Passada a festividade, após oito dias o mastro era derrubado, dando fim ao ciclo da festa. O senhor Joaquim Veríssimo dos Santos e a senhora Geraldina informam que, em meio à festividade de São Pedro, havia também a peregrinação até o mocambo (que atualmente é a comunidade de Levinópolis).

A devoção a São Pedro foi iniciada nos Calunzeiros devido a uma promessa. Entretanto, os quilombolas não sabem informar o teor da promessa, informando apenas que “isso era coisa

³⁰⁰ SANTOS, Maria José dos. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

lá da véia Calu, ficou guardado com ela”³⁰¹. É possível apreender, por meio das memórias, que os festejos de São Pedro representam o tempo que os Calunzeiros buscam, na atualidade, retomar. Tal tempo representa um período no qual a centralidade da comunidade era perceptível e o nome da gente de Dona Calu era respeitado e conhecido por toda a região. A memória sobre grandiosidade da festividade, em que se matava as crias, bois e festejava-se com fartura ainda pulsa como um dos melhores períodos para os quilombolas. Os relatos de Maria José e Geraldina evocam não apenas as festas, mas os sentidos, os cheiros e os sabores que eram experimentados.

O culto a São Pedro, embora ainda exista nos Calunzeiros, não ocorre com o mesmo vulto, restringindo-se às viúvas que acendem a fogueira durante a festa junina no dia vinte e nove de junho. Em 2018, acompanhando o Reis do Calunzeiros pelo distrito de Levinópolis, pude registrar um samba que fazia menção ao Santo:

Massa Barro
 Massa, massa barro que não sei massar
 pega no chicote que ele massa já já
 passei por São Pedro tirei o chapéu
 Ora viva São Pedro
 Chaveiro do céu
 Tra-la-lá³⁰².

Este foi o único momento em que vi o canto ser entoado durante os batuques. O samba não foi tocado em nenhuma outra região. É possível que os motivos estejam interligados com a peregrinação que parte dos Calunzeiros faziam ao Mocambo, local onde, segundo eles, a escravidão foi mais intensa. O próprio samba faz uma referência aos castigos impostos aos negros, que recebiam chicotadas por não querer amassar o barro. Estes são, entretanto, apenas indícios dificilmente verificáveis pois, como já foi mencionado, as memórias acerca da escravidão nos Calunzeiros são bastante difusas e superficiais.

Não podemos inferir, com a perda da grandiosidade dos festejos de São Pedro, que as práticas culturais e religiosas se perderam. Pelo contrário, elas foram reinventadas. Elementos de devoção que se tornaram tradição foram criados: Reis dos Calunzeiros e Dança da Formiga Jiquitaia.

O segundo período que marca a devoção da comunidade é a criação do Reis dos Calunzeiros. A Folia de Reis foi criada por Elói Ferreira, neto de Dona Calu, pai da senhora

³⁰¹ SILVA, Carlos Ferreira da. [77]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

³⁰² SILVA, Johnisson Xavier Silva. Arquivo pessoal. Registrado em 27 dez. 2019.

Tereza e avó de Nildete. Segundo elas, era um homem sábio, “apesar da pouca leitura”, respeitado por todos. Em sua casa, aos finais de semana, as pessoas se juntavam para aconselhar-se com ele³⁰³.

A criação da folia pelo senhor Elói data da década de quarenta do século XX. Ao contrário da maioria das folias que se iniciam por uma promessa, o Reis dos Calunzeiros, segundo o senhor Carlos, “começou com uma brincadeira de criança, ele reunia com os colegas e iam cantar o Reis nas casas próximas, e então a partir daí foram aumentando as pessoas e assim tornou-se uma tradição até hoje”³⁰⁴. Esse relato tem consonância com a fala de Tereza Santos que foi transcrita páginas acima. Ela mencionou que seu pai, quando criança, catava coquinho na mata para fazer cordão, vender e ter recursos para sair com o Reis.

O Reis dos Calunzeiros, de modo geral, segue os rituais e características das folias de reis³⁰⁵, que geralmente são grupos “precatórios de cantores e instrumentistas, seguidos de acompanhantes, e viajadores rituais, entre casa de moradores rurais, durante o período anual de festejos dos três Reis Santos”³⁰⁶. O senhor Carlos aponta que “os foliões saíam todo dia 25 de dezembro e passava de casa em casa, eram vários dias tocando o Reis, até que uns quatro dias antes da festa paravam para preparar para o dia seis de janeiro, nesse dia era uma festividade muito grande com muita comida, música, dança”³⁰⁷.

A folia inicia o giro ou a “função” a partir do “dono da casa”, da família ou o devoto que “pegou o ramo” e ficou responsável por organizar os festejos do ano. Antes de iniciar o giro, fogos anunciam o início das festividades. Os foliões concentram-se na casa do dono do ramo e rezam antes de sair. Alguns tomam cachaça, seguindo o cortejo pelas casas. A senhora Geraldina mencionou que, antigamente, as folias passavam em todas as casas, mas hoje em dia o povo aumentou e nem todo mundo é devoto. No Reis dos Calunzeiros ainda há o hábito de

³⁰³ SANTOS, Geraldina Lopes dos. [85]. [jan.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 janeiro. 2018.

³⁰⁴ SILVA, Carlos Ferreira da. [77]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

³⁰⁵ Há em Januária quatro modalidades de Folia de Reis: Reis de Caixa, Reis de Terno, Reis dos Temerosos e Reis de Boi. No Reis de Caixa, os foliões cantam e dançam nas casas onde foram instalados os presépios. Cantam acompanhados apenas por tambores e caixas. Reis de Terno tem o nome de acordo com os trajes que os foliões vestem, em sua maioria composto por mulheres e jovens, os Ternos das Ciganas e das Pastorinhas são exemplos dessa modalidade de folia. Reis de Boi ou Boi de Reis não tem uma forma homogênea, originalmente encenam o desejo de uma mulher grávida por carne, o furto e matança do boi, mas em cada região apropria-se de personagem e elementos da região, vaqueiros, tamanduás, e a Mulinha de Ouro compõe os personagens do Reis de Boi em Januária. O Reis (terno de reis) dos Temerosos, se assemelha muito com uma marujada e junta os elementos da folia com os cantos e tradições dos pescadores que simulam combate com bastões. Há ainda a Folia de São Sebastião, que estende o ciclo de festas até o dia vinte de janeiro.

³⁰⁶ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A Folia de Reis de Mossâmedes. **Cadernos de Folclore da Funarte**, Rio de Janeiro, v. 20, p. 01-33. 1977. p. 04.

³⁰⁷ SILVA, Carlos Ferreira da. [77]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

entrar sertão adentro e ficar o ciclo natalino quase inteiro visitando as casas mais distantes. No primeiro dia, visitam-se as casas do quilombo dos Calunzeiros, e nos próximos dias o giro segue para as comunidades de Lagoinha, Levinópolis e comunidades mais distantes. Durante a segunda metade do século XX esse giro era feito a pé ou a cavalo. Na atualidade, é auxiliado por carros, contratados para levar os foliões nos destinos mais distantes. Após completar o giro, a folia é entregue ao próximo dono do ramo, que reiniciará o ciclo no próximo ano.

O Reis dos Calunzeiros é composto na atualidade por quatro cantoras. Duas cantam e duas respondem. Quem cumpre essa função com mais constância são Maria José, Marluce, Tereza, Geraldina e Lúcia. Acompanham as cantoras os instrumentistas, que tocam acordeom, zabumbas, caixa e reco-reco. Os instrumentistas mais frequentes são Carlos, Moacir, José Ferreira e “Zé de Biloca”.

Ao chegar à casa, após a saída, a folia ao saúda o dono da casa, cantando para Santos Reis geralmente na sala ou onde a lapinha ou as imagens de santos estão depositadas. Os foliões adentram a casa cantando e se organizam em círculo. A canção de saudação aos Santos Reis possui vinte e cinco versos e narra a trajetória dos reis magos e o nascimento de Jesus.

Após saudar a chegada do menino Jesus, o dono da casa oferece bebida e comida aos foliões (caso disponha de recursos) e os sambas e batuques são iniciados. Essa parte da festividade pode demorar alguns minutos ou até mesmo horas. Não é em todos os lugares que são tocados os batuques e sambas, já que isso é algo que depende da vontade do dono da casa e dos foliões, que por vezes tocam em agradecimento por serem bem recebidos. Por fim, toca-se a retirada e o ciclo continua em outra casa, assim por diante, noite adentro.

Os Reis dos Calunzeiros se apresentam também fora do ciclo natalino, nas festividades da própria comunidade, em eventos comemorativos, escolas, viajando quando são chamados para se apresentarem em outras regiões. Nessas apresentações, o batuque e a dança da Formiga Jiquitaia compõem a folia.

Nas saudações aos Santos Reis o ritmo é mais lento, os corpos quase não se manifestam, o acordeom e as vozes conduzem as apresentações, enquanto os instrumentos percussivos, tocados de modo mais baixo, apenas marcam o ritmo. Já nas apresentações fora do ciclo natalino e na “hora do batuque”, não só os instrumentos percussivos conduzem o ritmo, como os corpos dos foliões tornam-se instrumentos, as palmas e os pés batidos no chão, assim como os gritos criam uma efusão de sentidos.

O batuque envolve dança, canto e percussão. Os foliões postam-se em roda e cada um expressa-se corporalmente ao seu modo. O improviso é comum. A pessoa ao centro da roda dança sozinha ou chama um par para dançar junto, circulando como se observassem o passo

um do outro até os corpos se aproximarem e dançarem juntos. Por vezes, essa aproximação entre os corpos foi chamada de Umbigada. Entretanto, essa dança não é mais comum no Norte de Minas. O senhor Francisco Cordeiro, da comunidade quilombola do Brejo dos Crioulos, informou que a “dança estava causando problemas de ciúmes, pois, há um cunho sexual muito forte com as batidas leves que se dá com o ventre”³⁰⁸. Entretanto, quando o ritmo do batuque se intensifica, a performance dos Calunzeiros lembra a Umbigada.

Neste ponto, quando “a coisa está boa”, expressão que a senhora Maria José utilizou para caracterizar o momento em que os toques e os ritmos se toram mais intensos, inicia-se a Dança da Formiga Jiquitaia. Quando travei contato com os Calunzeiros, informaram-me que a senhora Maria José fora quem criara a dança. Ela, entretanto, não sabe precisar quando ou como aprendeu, diz ser “coisa da sua cabeça mesmo”, mencionou apenas que criou lembrando do tempo que vinha da roça com a família cantando e dançando Jiquitaia.

A Jiquitaia é uma formiga também chamada, no Norte de Minas, de formiga de fogo. Sua picada arde e coça e a dança imita a presença de formigas pelo corpo. Ao centro da roda, quando os batuques (dos instrumentos e do corpo) ressoam, as pessoas ao centro dançam simulando ataque por formigas, enquanto os integrantes da roda cantam repetidamente, “Jiquitaia, Jiquitaia, / ohh oia, Jiquitaia”³⁰⁹.

No Norte de Minas, nas comunidades visitadas e nas pesquisas realizadas, não encontrei menção à dança, mas ela é muito comum nas comunidades quilombolas do Tocantins e Goiás, nos festejos do Espírito Santo e na dança da Suça³¹⁰. A oralidade dessa região diz que o surgimento da dança se deve a presença da formiga nas senzalas. Vale a pena transcrever a entrevista realizada pela pesquisadora Eloisa Marques Rosa, em junho de 2011, com a senhora Felisberta, mestre em Suça na cidade de Natividade, no Tocantins:

É um batuque de senzala. A Suça veio com os escravos. Com o negro mesmo. Porque não é só uma dança sensual. Era como se eles estivessem acordando os deuses ancestrais, era revivendo coisas da terra deles, matando um pouco a saudades, porque eles cantavam também pra natureza. [...] O negro não tinha direito de ir pro salão. Eles tinham os próprios instrumentos e nós mantivemos

³⁰⁸ CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. **Comunidades quilombolas no séc. XXI: história e resistência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 71.

³⁰⁹ SILVA, Johnisson Xavier Silva. Arquivo pessoal. Registrado em 04 jan. 2018.

³¹⁰ Também conhecida como súcia, a suça, a sússia é uma dança uma prática cultural comum nas cidades Paranã, Santa Rosa do Tocantins, Monte do Carmo, Natividade, Conceição do Tocantins, Peixe, Tocantinópolis. É costumeiramente dançada nos festejos do Divino Espírito Santo e geralmente é acompanhada por viola, pandeiro, caixa e tambor. A Jiquitaia é um passo da dança da suça. (ROSA, Eloisa Marques. **A Suça em Natividade: festa, batuque e ancestralidade**. 2015. Dissertação (Mestrado em Performances Culturais) – Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais, Escola de Música e Artes Cênicas (Emac), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.)

a mesma forma de confeccionar os instrumentos, de dançar. É uma conquista. **Tem a Jiquitaia. Porque a Jiquitaia é uma dança que começou como um protesto das imundices que vivia na senzala. E depois, como o negro, apesar de sofrido, era gozador, crítico, brincalhão, ele começou a achar que dava uma dança. Então nós cantamos: A formiga que dói é Jiquitaia. Ela morde, ela coça, ela esconde na paia. Ela morde no pé e debaixo da saia. Então a gente canta e a gente sempre acompanha**³¹¹.

É importante notar que, se para a senhora Felisberta as origens e os sentidos da dança estão bem afirmados e fazem parte da narrativa de sua história, para a senhora Maria José e para os Calunzeiros a dança que foi integrada à tradição das folias tem imprecisões em sua origem e quanto à sua vinculação ao passado escravista.

Outro aspecto importante que venho reiterando ao longo da tese é a dificuldade de traçar como culturas e práticas religiosas são comunicadas, apropriadas e significadas pelos quilombolas e quais caminhos interligam a prática da Dança da Formiga Jiquitaia entre o Tocantins e o Norte de Minas Gerais. Lançarei mão de uma expressão da senhora Maria José que menciona que essas práticas culturais “vieram rolando de lá para cá, da África, da Bahia até chegar aqui”. Não sabemos como elas vieram, mas é importante dizer que os caminhos e a comunicação entre comunidades negras existiam e são vitais para construção das identidades das comunidades quilombolas na região.

Por fim, é necessário observar que, embora não haja uma narrativa sobre a genealogia dos batuques e da Dança da Formiga Jiquitaia nos Calunzeiros, as afrografias da memória³¹², o conjunto de conhecimentos que se expressam pelo corpo em linguagens não verbais (as danças dramáticas) e verbais (a música) constroem símbolos e identidades³¹³.

As memórias inscritas no corpo por meio da dança recuperam um aspecto importante da identidade dos Calunzeiros a partir da alegria e da festa. Como me afirmou repetidas vezes Maria José dos Santos (2018), “Calunzeiro é um povo festeiro, nós somos do barulho, eu posso estar um pouco triste, desanimada, mas na hora que pega os instrumentos aí pronto, agita

³¹¹ ROSA, Eloisa Marques. **A Suça em Natividade: festa, batuque e ancestralidade**. 2015. Dissertação (Mestrado em Performances Culturais) – Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais, Escola de Música e Artes Cênicas (Emac), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015. p. 36. (Grifo meu)

³¹² A performance é a atualização da memória coletiva que acontece a partir da dança e pelo corpo. Nesta perspectiva, as danças dramáticas e o ritual é um ato de inscrever, grafar, como afirma Leda Maria Martins criar uma “afrografia da memória”, “[...] o corpo, na performance ritual, é local de inscrição de um conhecimento que se grava no gesto, no movimento, na coreografia, na superfície da pele, assim como nos ritmos e timbres da vocalidade. O que no corpo e na voz se repete é uma episteme. Nas performances da oralidade, o gesto não é apenas narrativo ou descritivo, mas, fundamentalmente, performativo”. (MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória: o reinado do rosário do jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 70.)

³¹³ SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da. **Festejo Quilombola: O Kalunga, O Divino, O Verso**. In: IV **ENECULT** – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Salvador: UFBA, 2008.

tudo”³¹⁴. Desse modo, o batuque e a Dança da Formiga Jiquitaia são encruzilhadas entre o catolicismo europeu e a identidade e devoção negra. Manifesta-se pelos sentidos, expressividade e alegria. Os sentidos, história e características dos batuques e canções são temas do nosso próximo tópico.

3.4 “Eu já sambava no ventre de minha mãe”: batuque no quilombo dos Calunzeiros

*Eu sou do quilombo
eu sou negro nagô
peguei minha enxada e convidei o pescador
pescador é guerreiro
é da nossa nação
estamos aqui para ajudar nossos irmãos
Batuque – Comunidade remanescente de quilombo
do Croatá*

Presenciei a performance do batuque transcrito na epígrafe acima ser entoado em dois momentos. No primeiro deles, no encontro de comunidades quilombolas no quilombo do Alegre, em março de 2019, ao encerrar os debates e reuniões realizados no evento, momento em que a roda de batuque foi formada e essa foi a primeira canção a ser entoada. A senhora Maria das Dores “puxou” os versos, que foram repetidos em coro pelos demais e acompanhados pelos tambores e palmas. A segunda vez ocorreu no início de um ciclo de cursos de formação acerca das comunidades remanescentes de quilombo do Norte de Minas, ministrado por mim em conjunto com algumas lideranças quilombolas em novembro de 2020. Maria das Dores iniciou o curso cantando a canção. Os versos, que fazem alusão à uma origem africana e ancestral, identificam elementos da identidade e do trabalho dos quilombolas, afirmando que são pescadores e agricultores e pertencem a um mesmo grupo, uma mesma nação. Tais versos os convocam para o início dos trabalhos e do enfrentamento de demandas e lutas. Por essa razão, é a primeira canção a ser tocada nas rodas e nas apresentações em eventos e cursos em que os quilombolas são chamados a participar.

Os versos do batuque são representativos das discussões deste tópico, pois ao mesmo tempo que recuperam uma prática cultural e religiosa tradicional, reinventam-na ao retirá-la dos terreiros nos quilombos e dos momentos de diversão e devoção, inserindo-as também em outros espaços e contextos sociais e políticos, sobretudo ao utilizá-la como ferramenta para afirmação da identidade e reivindicação dos direitos.

³¹⁴ SANTOS, Maria José dos. [82]. [jan.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 10 jan. 2018.

As músicas e danças negras são práticas culturais e religiosas importantes para analisar a história e construções de identidades das comunidades quilombolas no Sertão do São Francisco posto que nelas, quase sempre, estão entranhadas as dinâmicas sociais. Elas são condutoras de histórias e memórias. Um bom exemplo disso são os cantos de trabalho e as danças e preces contra a seca. O pesquisador Edilberto Trigueiros (1997) registrou, na década de trinta do século XX, no território negro, às margens do Rio São Francisco em Januária, o canto que rogava “Senhora Santana / Livrai-nos da peste / Da fome e da guerra/ Dê chuva na terra”³¹⁵. Maravilhado o pesquisador registrou:

Os cantos são inspirados na devoção, no espírito religioso que intervém, a cada passo, em todas as situações da experiência sertaneja. Haja vista a comovente Prece de Chuva tão fervorosamente entoada em Januária. A impressão deixada é profunda e inesquecível.

Quando a seca está iminente, a caatinga torrada e ninguém vislumbra no céu qualquer indício de chuva próxima, na pavorosa expectativa do flagelo, todos se voltam para os céus, fazendo apelo à Senhora Santana.

[...] homens, mulheres, velhos, moços e crianças, cada qual trazendo uma vasilha qualquer –oringas, latas, potes, alguidares, panelas, cântaros - vestidos de qualquer maneira, mas invariavelmente descalços, reúnem-se no largo da matriz e daí em procissão, demanda a beira do rio, onde cada um enche de água sua vasilha e, cantando a Prece da Chuva, voltam, com o mesmo aparato processional, a despejar água colhida aos pés do santo cruzeiro cantando diante da igreja³¹⁶.

Em minha pesquisa de mestrado, os ribeirinhos também mencionaram o hábito de rezar com potes, cruces de galhos na cabeça pedindo pela chuva e, quando ela vinha, cantavam “Graças a Deus / que chuva choveu”³¹⁷. A senhora Tereza, por sua vez, também mencionou a existência do mesmo rito nos Calunzeiros quando a seca apertava. Enquanto o senhor Carlos, ao falar sobre a produção coletiva e a farinhada recordou das músicas que eram cantadas durante a torra:

Marimbondo mangangá
só faz roça na caatinga
quem não pode com a mandinga
não carrega patuá”

A desgraça do pau verde

³¹⁵ TRIGUEIROS, Edilberto. **A língua e o folclore da bacia do São Francisco**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977. p. 71.

³¹⁶ Ibidem.

³¹⁷ SILVA, Johnisson Xavier. **O terno dos temerosos: as transformações e sentidos de suas práticas culturais na segunda metade do século XX**. 2014. 155f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em História, Uberlândia, 2014. p. 21. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/16484>.

é pau seco encostado
 pega fogo pau seco
 lá vai pau verde queimado³¹⁸.

Dessa maneira, as canções atravessam as práticas, o trabalho, a prece, a produção dos alimentos. No entender de Mônica Chaves Abdala são “crônicas de uma vida que passou, mas se vê sempre confrontada com o presente”³¹⁹. Em seu texto “Aromas, sabores e cantigas: memórias às margens do São Marcos”, ao analisar as canções entoadas durante o preparo dos alimentos, ela afirma que “[...] as cantigas, assim como quitandas, doces e quitutes são códigos que traduzem um modo de viver e de se relacionar, como também um tempo passado na lida diária do campo...”³²⁰ Segundo a socióloga, as cantigas são constituintes das atividades, não são entoadas apenas para acompanhar e animar um rito ou o labor.

A autora chama a atenção para o fato de que as cantigas são relacionadas às lembranças dos mutirões, festas e “brincadeiras”, nesse sentido recupera um importante trecho da obra do sociólogo Sílvio Romero “Cantos populares do Brasil” que transcrevo abaixo:

Outro ensejo para apreciar-se a evolução da poesia popular é observar o povo no seu trabalho.
 [...] O povo, em verdade, deve de preferência ser observado na sua laboriosa luta pela vida.
 [...] Ele então canta, e o seu cantar é másculo e sadio.
 Entre nós temo-lo observado por vezes. Ou nos grandes eitos lavrando a terra, ou deitando matas ao chão, ou nos engenhos no moer das canas e na preparação do açúcar, sempre o trabalhador vai cantando e improvisando. É o cantar elogio ou cantar ao desafio, expressões de alegria usadas em Pernambuco. Em Sergipe chamam arrazoar ao cantar versos de improviso.
 [...] um roceiro, que tem um serviço atrasado, roçagem, plantação ou colheita, convida os vizinhos para o ajudarem a levar avante o eito; acedendo estes, forma-se o que chamam no Rio de Janeiro potirão ... dura às vezes dois e três dias. É um trabalhar livre e galhofeiro ao som de cantigas. Também o fazem para tapagens de casas, e as mulheres o empregam na fiagem do algodão. Trabalha-se, bebe-se e canta-se. Isto é nas populações agrícolas das matas; nas criadoras dos sertões observam-se os mesmos costumes com as indispensáveis alterações.³²¹

³¹⁸ SILVA, Carlos Ferreira da. [77]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

³¹⁹ ABDALA, Mônica Chaves. Aromas, sabores e cantigas: memórias às margens do São Marcos. In: KATRIB, Cairo Mohamad Ibrain; MACHADO, Maria Clara Tomaz; ABDALA, Mônica Chaves (Orgs.). **São Marcos do Sertão Goiano: cidades, memória e cultura**. Uberlândia: EDUFU, 2010. p. 200.

³²⁰ Idem, p.200.

³²¹ ROMERO, Sílvio. Cantos populares do Brasil. Citado por: ABDALA, Mônica Chaves. Aromas, sabores e cantigas: memórias às margens do São Marcos. In: KATRIB, Cairo Mohamad Ibrain; MACHADO, Maria Clara Tomaz; ABDALA, Mônica Chaves (Orgs.). **São Marcos do Sertão Goiano: cidades, memória e cultura**. Uberlândia: EDUFU, 2010. p.201-202.

Na esteira do que apontaram Mônica Chaves Abdala e Sílvia Romero, é possível afirmar que a persistência, nos quilombos e territórios negros, das práticas que congregam fé, música, dança, festa e dilemas sociais como a seca e as dificuldades advindas dela, “a fome, a guerra” ao longo da história das comunidades quilombolas são lentes que permitem, por meio dos seus processos, transformações e ressignificações, construir narrativas históricas acerca dos quilombos, posto que as cerimônias, danças e batuques e as festas são fundados nas ambiguidades: na transgressão dos rituais do cotidiano, mas também na apropriação de elementos do trabalho, da experiência, da vida cotidiana, ressignificando-os através de suas simbologias³²². A partir disso, não há como dissociar o batuque da folia e da festa religiosa, como também não é possível separá-lo do trabalho, da seca, do plantio, da alimentação, da diversão, das relações amorosas e das dinâmicas sociais de modo geral. Sobretudo, os pés no chão, a busca de água no rio para rezar pela chuva, as cruces de galhos e folhas, os cantos e danças são elementos e símbolos da cultura e religiosidade negra entremeados à devoção sertaneja.

Analiso as significações e ressignificações dos batuques, danças e cantos no quilombo dos Calunzeiros e nas comunidades quilombolas do Campo Negro com intuito de, por meio deles, entender mais aspectos que influem nas construções das identidades, nos processos de territorialização, nas memórias e histórias neles inscritas. Para tanto, observo atentamente³²³ e busco criar uma compreensão etnográfica dos rituais e performances³²⁴.

O batuque, que nos Calunzeiros, por vezes, é chamado de samba, e em algumas regiões do Norte de Minas é também denominado de sapateado, caracteriza-se por uma performance em que música, canto, movimento corporal, tambores e sons provocados utilizando o corpo (os pés e as mãos) como instrumento percussivo, bem como através de outros instrumentos, como viola, pandeiro e acordeom. Tais batuques promovem, em roda, um movimento, por vezes sensual (sobretudo quando a performance se assemelha à umbigada), que também podem ser caracterizados como ornamentais e livres, pois sempre são dançados em improviso, de modo

³²² AMARAL, Rita de Cássia Melo. **Festa à Brasileira**: significados do festejar, no país “que não é sério”. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998

³²³ GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. *In*: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

³²⁴ PEIRANO, Mariza. (Org.). **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. 1. Ed. 2001. 231 p. Rio de Janeiro: RelumeDumará (Núcleo de Antropologia da política/UFRJ).

que crianças, mulheres e homens jovens e adultos, em par ou sozinhos, volteiam no interior de uma roda em que ressoam tambores e cantos.

Nas imagens abaixo, produzidas em julho de 2018 nas festividades em comemoração ao aniversário do Riacho da Cruz, é possível perceber os aspectos que compõem o batuque. Dispostos ao lado um do outro, os músicos tocam caixa, tambor e pandeiro. Em volta deles, na roda que se avoluma, o batuque é acompanhado por palmas. Ao centro, dançando em par, a senhora com uma criança e, na imagem seguinte, o par é formado por adultos. Os improvisos, a expressividade do corpo, a sociabilidade e a educação (a senhora que ensina e compartilha com a criança a dança)³²⁵ estão representadas nas imagens.

Figura 6 - Batuque dos Calunzeiros



Fonte: acervo pessoal do pesquisador, Januária, Riacho da Cruz, 2018.

³²⁵ Em relação à essa questão da educação, de acordo com Mônica Chaves Abdala: “Cantigas e folguedos sempre tiveram, além de tudo, um papel socializador, iniciando as crianças nos padrões de conduta e nas regras da sociedade, ensinando-lhes valores como solidariedade e disciplina.” ABDALA, Mônica Chaves. Aromas, sabores e cantigas: memórias às margens do São Marcos. In: KATRIB, Cairo Mohamad Ibrain; MACHADO, Maria Clara Tomaz; ABDALA, Mônica Chaves (Orgs.). **São Marcos do Sertão Goiano: cidades, memória e cultura.** Uberlândia: EDUFU, 2010. p. 202. O sociólogo Florestan Fernandes observou essa questão ao estudar folclore e grupos infantis em São Paulo. Ver: GARCIA, Sylvia Gemignani. Folclore e sociologia em Florestan Fernandes. **Tempo Social**, São Paulo, v.13, n.2, p.147-148, nov.2001.

Figura 7 - Batuque dos Calunzeiros



Fonte: acervo pessoal do pesquisador, Januária, Riacho da Cruz, 2018.

O batuque vem sendo registrado no Brasil desde o século XIX. Ele foi quase sempre caracterizado como dança vulgar ou como prática de gente “degenerada”, mas, apesar disso, foi apropriado pelas elites e habitou os salões de danças³²⁶. A historiadora Martha Abreu (2018) afirmou que:

[...] no Brasil, como em outras partes do Atlântico negro, entre variadas denominações, como ‘bailes de congo’, fandangos, lundus e chulas, as canções escravas e danças mais identificadas com a população escravizada e africana, de caráter religioso ou não, eram ‘*os batuques*’. Sem nunca terem sido descritos com muitos detalhes, eles podiam ser encontrados em diferentes períodos, nos registros dos viajantes, de literatos e de autoridades religiosas ou governamentais, também podem ser localizados em jornais, em registros policiais em códigos de postura de diversas cidades do Brasil, ao longo do século XIX³²⁷.

Os batuques de pretos “converteram-se” em sambas de partido alto, jongo e outras práticas culturais e religiosas, mas sempre mantiveram a característica predominante que é a

³²⁶ ABREU, Martha. **Da senzala ao palco: canções escravas e racismo nas Américas, 1870-1930** (Locais do Kindle 3609-3611). SciELO - Editora da Unicamp. Edição do Kindle. 2020.

³²⁷ ABREU, Martha. Canções escravas. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras. 2018.

circularidade, a corporeidade e a presença marcante dos tambores e instrumentos percussivos. Essas transformações seguem o mesmo curso de outras práticas culturais negras no Brasil, heranças africanas que, ao serem perseguidas, apropriadas ou estigmatizadas, reinventaram-se e foram ressignificadas de acordo com a região, os grupos sociais que as praticam ou o período histórico vivenciado³²⁸.

Os batuques nos quilombos do Norte de Minas, segundo o antropólogo João Batista de Almeida Costa (2016), até meados do século XX, eram dançados em momentos variados. Assim como a religiosidade, os batuques eram e são elementos catalisadores da identidade e da sociabilidade, pois dançava-se nos momentos mais significativos das vivências nos quilombos, como apontado por João Batista de Almeida Costa (2016), “durante o processo de beneficiamento da produção no trato da mandioca e da cana para serem transformadas em farinha e rapadura, nas festas de casamento e, principalmente, durante as festas religiosas de culto aos santos padroeiros”³²⁹.

Entretanto, na segunda metade do século XX, boa parte das práticas culturais e religiosas das comunidades remanescentes de quilombos perdeu a vitalidade e deixou de fazer parte do seu cotidiano por fatores diversos, como a expropriação e mercantilização da terra e de seus usos, pela integração (forçada e violenta) das comunidades quilombolas a outras dinâmicas de sociabilidade. Os marcadores da diferença étnico-racial, o batuque, as festas e folias enfraqueceram e, em alguns casos, foram abandonados com os processos migratórios e a prestação de serviços às fazendas, devido à seca constante e ao empobrecimento do solo³³⁰.

No entender de João Batista de Almeida Costa (2016), nas últimas décadas do século XX e início do século XXI, houve um movimento de revitalização e ressignificação dessas práticas:

[...] os tambores, que estavam sendo utilizados somente nas folias de reis, passam a ser utilizados nas rodas de batuque que haviam sido abandonadas. Dessa forma enunciam para a sociedade local e para o órgão federal sua condição de remanescente de quilombo. Diferentemente do passado, as rodas de batuque passaram a ocorrer, por um lado, nas festas religiosas de famílias e/ou da coletividade no interior de cada quilombo e, por outro lado, em apresentações públicas na sede municipal, em outras cidades norte-mineiras.

³²⁸ HALL, Stuart. Que negro é esse na cultura negra?. In: SOVIK, Liv. (Org.). **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: UNESCO no Brasil, 2003. p. 335-349. ABREU, Martha; ASSUNÇÃO, Matthias. Da Cultura popular à cultura negra. In: ABREU, M., XAVIER, G., MONTEIRO, L., BRASIL, E. **Cultura Negra, novos desafios para os historiadores**. Niteroi: Eduff, 2018. v. 1.

³²⁹ COSTA, João Batista de Almeida. Tambores da afirmação: Negritude e resistência no batuque dos negros do Norte de Minas. **Áltera—Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 2, n. 3, p. 123-147, jul./dez. 2016. p. 124.

³³⁰ CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. **Comunidades quilombolas no séc. XXI: história e resistência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

Passaram a ocorrer também em eventos articuladores das comunidades quilombolas tanto na região quanto no estado de Minas Gerais ou em âmbito nacional, organizado pela Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (CONAQ)³³¹.

Esse processo acompanha o exercício de reorganização das memórias e elaboração das narrativas de origem mencionados ao longo da tese, dos usos do passado e das práticas culturais e religiosas como instrumentos de luta e reivindicação dos direitos. O batuque, nesse sentido, constitui-se em prática, atividade política, social e religiosa.

Ao resignificarem os sentidos e usos do batuque, algumas transformações são percebidas e precisam ser destacadas. A performance nos eventos, fora dos ciclos religiosos e de festividades dos quilombos, ganha uma conotação política de afirmação da negritude e da identidade quilombola. Utilizam-se vestimentas paramentadas com cores ou símbolos que representam a comunidade. As músicas escolhidas para apresentação geralmente remetem à origem africana, aos vínculos com a terra, ao trabalho ou ao quilombo. Os temas religiosos e os que tratam das diversões e vidas amorosas quase nunca aparecem nesses momentos. As músicas, que nas festividades costumeiras dos quilombos são dadas ao improviso e que em uma mesma canção tratam de temas diversos, são reduzidas e os cantos se limitam aos refrões ou a parte delas, “didaticamente” chamando atenção para aspectos escolhidos. É representativa disso a canção entoada nas festas de Santos Reis, no Riacho da Cruz, em janeiro de 2019, que quando registrada por mim possuía os seguintes versos:

Deixa o boi bebê Maria
Deixa o boi bebê três dias
este boi não come e nem bebe
ele vai bebê na Bahia

Levanta a saia Maria
Não deixa a saia rastá
A saia custa dieiro Maria
Dieiro custa ganhá

Pisa na canoa canoero
pisa na canoa divagá
Pisa na canoa canoero
Deixa meu bem passar

Imburana de cheiro jatobá
imbigada de perto não faz má
Quilombé quilombá

³³¹ COSTA, João Batista de Almeida. Tambores da afirmação: Negritude e resistência no batuque dos negros do Norte de Minas. *Áltera–Revista de Antropologia*, João Pessoa, v. 2, n. 3, p. 123-147, jul./dez. 2016. p. 124.

Carneiro dá dá não dá
Dá no sê dicunforça
e ni mim divagá

Batuquim vai abaixo
num vai não
Vai abaixo, vai abaixo
Num vai não³³².

No encontro regional de comunidades quilombolas em Jaíba-MG, em junho de 2017, a mesma canção foi apresentada com os seguintes versos: “Quilombé / quilombá / Imburana de cheiro / Jatobá / Imbigada de perto / Não faiz má”³³³. Nos Calunzeiros a expressividade da dança se mostrava com mais ímpeto, coreografando os versos da música, levantando a saia, e, quando se referia à umbiga, aproximando os corpos. A canção que nos festejos em 2019 tratou de vários aspectos, do batuque, das relações amorosas, das travessias à canoa, do pastoreio e da relação com a Bahia, na apresentação em Jaíba mencionou apenas o quilombo, a umbigada e as árvores da região. A relação das práticas culturais e religiosas com a territorialidade, desse modo, torna-se perceptível. A mudança dos espaços e contextos transforma as performances e o batuque no terreiro assume um sentido diferente do batuque nos lugares e eventos urbanos.

Nos terreiros e festas dos quilombos os primeiros a entrarem no centro da roda e começarem a dançar são sempre os mais velhos e as canções são entoadas por uma ou duas pessoas, (nos Calunzeiros essa função cabe à senhora Maria José) e repetidas pelo restante da roda. As músicas versam sobre temas diversos, por vezes sobre danças, como o batuque cujos versos descrevem os gestos a serem reproduzidos: “Cai cai oh sinhá / caia na lagoa / ponha uma mão na cabeça / outra na cintura / dá uma rebolada oh sinhá”³³⁴. Nas vezes que presenciei a execução dessa canção, ela foi acompanhada pelo batuque que é também muito comum no território negro da Rua de Baixo, em Januária, nas apresentações do Terno dos Temerosos: “Dá no nego, dá no nego / No nego você não dá / Você disse que dá na bola / Na bola você não dá / Você disse que dá no nego / No nego você não dá”³³⁵.

Outras vezes as canções tratam de dilemas como o rapto, a perda de um boi, “Ohh sumiu meu boi / ohh me dá meu boi / que eu quero embora trabaiá”³³⁶. Algumas das canções são

³³² SILVA, Johnisson Xavier. Registrado em Riacho da Cruz, jan. 2019. (Grifo meu)

³³³ MARINA, Agda. Registrado em Jaíba, junho de 2017.

³³⁴ SILVA, Johnisson Xavier. Registrado em Riacho da Cruz, jan. 2018.

³³⁵ SILVA, Johnisson Xavier. **O terno dos temerosos**: as transformações e sentidos de suas práticas culturais na segunda metade do século XX. 2014. 155f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em História, Uberlândia, 2014. p. 105. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/16484>.

³³⁶ SILVA, Johnisson Xavier. Registrado em Riacho da Cruz, jun. 2017.

quadras que são tocadas e cantadas. Compartilhadas por várias comunidades quilombolas, as quadras, assim como outras cantorias, possuem temáticas variadas, vão desde os ciclos produtivos das árvores comuns na região às questões amorosas, como nas quadras transcritas abaixo:

Em agosto imbuzeiro é pau
Em setembro ele reflora
em Outubro flora e dá
Mas é depois que a terra móia

atirei um lenço branco
por cima da laranjeira
não há dinheiro que pague
Beijo de moça solteira³³⁷.

As canções também apresentam variações. O batuque transcrito nos parágrafos acima por vezes é cantado com os versos “vontade também consola”, em vez de “Na bola você não dá”. Também os versos do batuque “Quilombé / quilombá” são cantados como “Calombê / Calombá”. Essas variações se devem mais a quem toca e em que região são tocadas as canções, mas não apresentam mudanças de sentidos drásticas. “Quilombé” ou “calombê”, apesar da diferença sutil na pronúncia, significam aquilombar (estar no quilombo, festejar).

Dessa maneira, as canções, o batuque em especial, cumprem a função de divertir, festejar, mas também remetem aos trabalhos e dilemas políticos sociais dos quilombos. Embora apresentem em cada quilombo uma especificidade muitos dos seus aspectos (as músicas são exemplos disso) são compartilhados, o que ratifica o argumento de que as comunidades quilombolas existem em franco diálogo entre si e fazendo circular uma cultura e religiosidade negra.

O batuque e os tambores no Norte de Minas, nas comunidades remanescentes de quilombo acionam, abrem as portas que dão acesso às histórias e memórias dos quilombos históricos ao reafirmarem a identidade e o direito de ser e viver no Sertão do São Francisco.

³³⁷ SILVA, Johnisson Xavier. Registrado em Riacho da Cruz, jan. 2019.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conhecimento do artigo 68 da constituição de 1988 ou a possibilidade de os remanescentes de quilombo acessarem o direito constitucional demorou a acontecer ao Norte de Minas. Os motivos para isso se devem principalmente a dois fatores, o primeiro foi a burocracia jurídica que criou entraves para a reivindicação dos direitos. O outro foram os silêncios, a invisibilidade, as violências e os apagamentos históricos que sofreram as comunidades quilombolas ao longo do século XX. De modo que, se em 1995, para comprovar o direito ao território era necessário, por vezes por meio de vestígios arqueológicos, comprovar o usucapião há 100 anos no local³³⁸, nas primeiras décadas do século XXI foi necessário retirar os escombros, as poeiras, as camadas de terra e realizar a “arqueologia das memórias”.

A quantidade significativa de comunidades remanescentes de quilombos na região que conquistaram a titulação por meio da Fundação Cultural Palmares, ao longo das duas primeiras décadas do século XXI, é resultante e expressão das táticas políticas de resistência dos povos negros. Os relatos de Maria das Dores, de Cleusa Oliveira Vieira e o Relatório da comunidade remanescente de quilombo dos Balaieiros transcritos no primeiro capítulo são representativos disso. Diante dos perigos a serem enfrentados, das ameaças de morte no quilombo do Croatá, da fome nos Balaieiros, do silenciamento no Brejo do Amparo, os quilombolas articularam o passado, apoderaram-se “de uma lembrança, tal qual ela cintilou no instante de um perigo”.³³⁹

Foi neste momento que os quilombolas, ao renovarem suas táticas de luta, exigiram sair do lugar em que foram colocados pela memória das cidades norte mineiras, presos ao passado, para assumirem-se como herdeiros de uma história de resistência e de construção da liberdade.

Foram as tecnologias de vida manifestas pelo corpo, pelo batuque, pela religiosidade, praticadas e ensinadas cotidianamente na vida compartilhada, no trabalho, no quintal, nas festas, que se tornaram importantes estratégias de pertencimento e reafirmação da memória, dando

³³⁸ ALMEIDA, Mariléa de. Território de afetos : práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. p.272.

³³⁹BENJAMIN, Walter. **As Teses sobre o Conceito de História**. In: Obras Escolhidas, Vol. 1, p. 222-232. São Paulo, Brasiliense, 1985. p 224.

subsídios para que os aquilombados e suas próximas gerações fincassem o pé, cada vez mais, no território.

Tais táticas também foram percebidas na constituição de famílias extensas ao longo do século XIX, nas redes de solidariedade vislumbradas mais facilmente nos períodos das agruras, nos processos migratórios quando, por exemplo, os rios engoliam as roças e era necessário migrar, procurar e encontrar abrigo nas comunidades próximas, mas também identificadas nos quintais compartilhados, locais de encontro, de cultivar a cura pelas ervas, de criar estratégias políticas e rememorar as trajetórias embaixo das árvores.

Olhando para esses processos de resistência e significação dos territórios por meio das memórias, esta pesquisa começou a se desenhar. Percorridos os caminhos que trouxeram até aqui, é possível fazer algumas considerações sobre os debates realizados neste trabalho. É preciso, no entanto, assumir que há muitas lacunas a serem preenchidas, diálogos a serem travados, e colocar um ponto final no texto não encerra a pesquisa histórica. Caminhos foram apontados, que devem ser seguidos por mim e por outros pesquisadores. Voltar aos arquivos regionais com mais tempo e cuidado pode dar indícios mais precisos sobre a vida e trajetórias dos quilombos no Norte de Minas, bem como sobre as formas de ocupação da região, verificando uma tese aqui aventada, a de que os quilombolas junto com os indígenas são responsáveis pela ocupação e formação da região e que os povos tradicionais do Sertão do São Francisco, posteriormente, apreenderam destes, tecnologias, saberes, práticas culturais e religiosas.

Apesar dos vazios históricos, é possível afirmar que nas vias fluviais do São Francisco, assim como no Atlântico, na travessia entre a Bahia e o Norte de Minas, foram cunhadas redes de solidariedade entre as populações negras que migravam. Foi pelos caminhos do rio, em fugas da escravidão ou por outros processos migratórios que os quilombolas chegaram na região. Ocuparam o sertão desde o século XVIII, os Calunzeiros, desde as últimas décadas do século XIX. O registro de casamento do filho de Dona Calu Clementino Ferreira da Silva (anexo XII), em 1915, aos 38 anos, pertencente a terceira geração dos Caluzeiros, é um dos muitos indícios dessa ocupação.

Embora escassos e pontuais, os indícios de populações negras no Norte de Minas, percebidos seja por meio dos relatos dos viajantes, pelos relatos orais ou por meio dos documentos, apontaram a existência de quilombos históricos nas margens do São Francisco e no Sertão adentro. A trajetória de Maximialino perpetuada nas memórias dos Calunzeiros é

símbolo das travessias e ocupação, das maneiras como foram adentrando os sertões e ocupando as margens dos riachos, as veredas, encontrando lugares propícios para o exercício da liberdade, do controle sobre o que produziam, sobre seus corpos e tempo. Ainda não é possível construir narrativas históricas muito precisas sobre o trabalho e os modos de vida dos quilombos históricos no Sertão do São Francisco, mas ratificar a sua incidência é fator fundamental, os primeiros passos de uma história ainda a ser construída.

Na primeira metade do século XX, os quilombos e territórios negros formados durante a vigência da escravidão e Império adotaram outras táticas para permanência no território, as negociações e compra de terra por meio do trabalho coletivo, por exemplo, foram meios que os Calunzeiros encontraram para livrar-se da dependência dos fazendeiros e criar perspectivas de trabalho e vida mais livres e menos dependentes. Nesse período, uma gama de territórios negros e quilombos foram afirmados, em diálogo, comunicando maneiras de fazer, ser e estar no território. Os processos migratórios das margens do rio ao interior do sertão devido às cheias do São Francisco, o meio pelo qual foi constituído, por exemplo, o quilombo do Alegria, apontam para a incidência de redes de amparo, e apesar das diferenças entre as comunidades, algumas são de vazanteiros, outras de pescadores, outras de agricultores, compartilham práticas culturais, religiosas e tecnologias e saberes acerca de como lidar e sobreviver no sertão.

Esses diálogos não são simples e simbióticos, são redes intrincadas e complexas, partes constitutivas de um campo negro, e ratificar a sua existência é importante, pois responde parcialmente sobre quais os meios utilizados para resistir e permanecer no território. O relato de Maria das Dores é representativo disso, quando menciona que no quilombo do Croáta há vários quilombolas que vieram de outras regiões fugindo da fome. Essas redes de solidariedade que são anunciadas no relato mencionado, de certo não são novas e podem ser mapeadas e percebidas quando encontramos práticas culturais e religiosas, bem como maneiras de cultivo e produção de alimentos e bens, em comum em várias comunidades remanescentes de quilombo.

A violência e o silêncio, entretanto, não foram capazes de apagar por completo a história e a memória dos quilombolas no Sertão do São Francisco, a destruição dos documentos nos cartórios pode ser remediada por outras maneiras de apropriar-se do passado. A organização e produção de registros das memórias nos Calunzeiros foi uma das maneiras de traçar os fios que ligam o presente ao passado, neste sentido, as memórias de Dona Calu e de sua gente reafirmaram um pertencimento e a identidade dos Calunzeiros. No entanto, quando a

capacidade de verbalizar, as memórias veiculadas oralmente titubearam, a devoção e as práticas culturais falaram, o corpo e suas danças falaram.

Há uma intrínseca relação entre os cantos e danças descritos pelos viajantes do século XIX, que remetiam à lembrança dos mercados africanos, com os batuques nos remanescentes de quilombos no Norte de Minas. Embora com transformações e ressignificações, diversidade nas práticas e nos nomes que recebem em cada região, os batuques ainda remetem a uma cultura negra, dão o tom e a forma como é praticada a devoção nos territórios negros, nos Caluzeiros e no Sertão do São Francisco. Os cantos e danças são afrografias do corpo, que nos contam, por vezes de modo não verbal, sobre o pertencimento, identidade e ancestralidade.

Por fim, é preciso considerar que, para construir narrativas históricas sobre o Norte de Minas e sobretudo sobre os quilombos na região foi preciso estar atento ao jogo entre as discontinuidades e continuidades, o comum e o diverso. Aos modos como entre o fim do século XIX até a atualidade os quilombos e o ser quilombola foram ressignificados. A preponderância das lideranças femininas na atualidade é exemplo disso.

As discontinuidades, entretanto, não devem ser empecilhos para o trabalho dos historiadores, há muito a ser dito e desvelado sobre a história das comunidades quilombolas no Sertão do São Francisco, esta tese foi apenas um dos primeiros e tímidos passos.

REFERÊNCIAS

- ABDALA, Mônica Chaves. Aromas, sabores e cantigas: memórias às margens do São Marcos. In: KATRIB, Cairo Mohamad Ibrain; MACHADO, Maria Clara Tomaz; ABDALA, Mônica Chaves (Orgs.). **São Marcos do Sertão Goiano: cidades, memória e cultura**. Uberlândia: EDUFU, 2010. p. 199-213. <https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-242-7>
- ABA. ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Documento do grupo de trabalho sobre comunidades negras rurais**. Rio de Janeiro, out. 1994.
- ABREU, Martha. Canções escravas. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras. 2018.
- ABREU, Martha. **Da senzala ao palco: canções escravas e racismo nas Américas, 1870-1930** (Locais do Kindle 3609-3611). SciELO - Editora da Unicamp. Edição do Kindle. 2020.
- ABREU, Martha.; ASSUNÇÃO, Matthias. Da Cultura popular à cultura negra. In: ABREU, M., XAVIER, G., MONTEIRO, L., BRASIL, E. **Cultura Negra, novos desafios para os historiadores**. Niteroi: Eduff, 2018. v. 1.
- ABREU, Martha.; MATTOS, Hebe. Remanescentes das Comunidades dos Quilombos: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. **Anais... XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, jul. 2011.**
- AGUIAR, Wanderleide Berto. **“Não Tínhamos Conhecimento Nenhum”**: a voz ativa e política das mulheres quilombolas da comunidade Buriti do Meio - Norte de Minas Gerais. 139f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) - Universidade Estadual de Montes Claros, 2016.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: ____ **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. v. 2. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA-UFAM, Fundação Ford). Manaus, 2006.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALMEIDA, Mariléa de. **Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro**. 2018. 302f. Tese (Doutorado em história) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2018. Disponível em: <https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/161988/territorio-de-afetos-praticas-femininas-antirracistas-nos>.
- AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, p. 145-151, 1995.
- AMARAL, Rita de Cássia Melo. **Festa à Brasileira: significados do festejar, no país “que não é sério”**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. **Vassalos rebeldes**: violência coletiva nas Minas na primeira metade do século XVIII. Belo Horizonte, 1998.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, n. 3/2, p. 07-38, out. 1997. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200001>

ARRUTI, José Maurício Andion. **Mocambo**: história e antropologia do processo de formação quilombola. Bauru/São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2006.

ARRUTI, José Maurício Andion. Quilombos. *In*: PINHO, Osmundo. (Org.). **Raça**: perspectivas antropológicas. ABA / Ed. Unicamp/EDUFBA, 2008.

ATA. **56ª Reunião**. Conselho Municipal de Comunidades Quilombolas. Januária, jan. 2019.

BARBOSA, Carla Cristina; PORTO, Cesar Henrique de Queiroz; BARBOSA, Denilson Meireles. (Orgs.). **Sertão**: Cultura e território. Montes Claros: Unimontes, 2020. (Coleção Sertão).

BARCELLOS, Daisy Macedo de. **Comunidade Negra de Morro Alto**: Historicidade, Identidade e Territorialidade. Porto Alegre: Editora da UFRGS, FCP, 2004.

BASTOS, Afrânio Teixeira. O Rio São Francisco: sua interpretação. *In*: **Prefeitura Municipal de Januária, Sociedade de Amigos do São Francisco**. Januária - Comemoração do 1º Centenário. Belo Horizonte: Sociedade de Amigos do São Francisco, 1960.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**. Lembrança de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOTELHO, Angela Vianna; ANASTASIA, Carla. **D. Maria da Cruz e a sedição de 1736**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A folia de reis de Mossâmedes. **Cadernos de Folclore da Funarte**, Rio de Janeiro, v. 20, p. 01-33, 1977.

BRANDÃO, Carlos. Rodrigues. **Os deuses do povo** – um estudo sobre a religião popular. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2007. <https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-707885-7078-108-3>

BRASILEIRO, Jeremias. Coexistência cultural e religiosa: um diálogo entre as congadas e o catolicismo popular. **Revista Relicário**, Uberlândia, v. 5, n. 10, p. 35-51, jul. 2018.

BRAZ, Petrônio. **A saga de Antônio Dó**. Lisboa: Chiado Books, 2020

BURTON, Richard Francis. **Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico**. São Paulo/Belo Horizonte: Editora da USP/Itatiaia, 1977.

CAMARGO, Daniel. **De grande Sertão a Bacurau**: empresários dominam Norte de Minas com drones e ameaças. Repórter Brasil. 2020. Disponível em: https://reporterbrasil.org.br/velhochico/de-grande-sertao-a-bacurau?fbclid=IwAR1ql7ucV17k-ZhSabK7vmxIe8e44LLLU-FhoKFG0u3eWz8Z5leJBAV5xIk_

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Escravo ou camponês?** O protagonismo negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARNEIRO, Édson. **O quilombo dos palmares**. 5. Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

CARVALHO, Orlando Magalhães. **O rio da unidade nacional**: o São Francisco (reportagem ilustrada). Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1937. v. 91.

CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia**. Coimbra: Quarteto, 2001.

CAVIGNAC, Julie Antoinette. As voltas da história: terra, memória e educação patrimonial na boa vista dos Negros. **Revista de antropologia Vivência**, Natal, v. 1, n.42, p. 113-126, 2013.

CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira Da Silva. **Comunidades quilombolas no séc. XXI**: história e resistência. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira Da Silva. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais**: entre direitos e conflitos. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

CERTEAU, Michel. **A cultura no plural**. Campinas: Papirus, 1995.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Campinas: Papirus, 1995.

CHARTIER, Roger. **História cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFELL, 1993.

CORRÊA, Mariza. Repensando a família patriarcal brasileira. **Cadernos de pesquisa**, São Paulo, n.37, p. 5-16, 1981.

COSTA, João Batista de Almeida. Fronteira regional no Brasil: o entre-lugar da identidade e do território baianos em Minas Gerais. **Sociedade e Cultura**, Montes Claros. v. 5, n. 1, jan./jun. p. 53-64, 2002. Disponível em: www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/viewFile/554/475. <https://doi.org/10.5216/sec.v5i1.554>

COSTA, João Batista de Almeida. Tambores da afirmação: Negritude e resistência no batuque dos negros do Norte de Minas. **Áltera-Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 2, n. 3, p. 123-147, jul./dez. 2016.

COSTA, João Batista de Almeida; OLIVEIRA, Cláudia Luz de Oliveira. (Orgs.). **Cerrado, Gerais, Sertão**: comunidades tradicionais nos sertões roseanos. Ed. Unimontes, 2012.

DEALDINA, Selma dos Santos. (Org.). **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020.

DIEHL, Astor Antônio. **Cultura historiográfica**: memória, identidade e representação. Bauru: Edusc, 2002.

ESBOÇO HISTÓRICO DO MUNICÍPIO DE JANUÁRIA. **Imprensa oficial de Minas Gerais**. Belo Horizonte, 1906. v. 11.

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. Sobre Burton e a construção dos discursos europeus sobre os africanos. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 50, jul./dez. 2014. <https://doi.org/10.9771/aa.v0i50.21354>

FREITAS, Décio. O escravismo brasileiro. 3. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Certificação quilombola**. 2019. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/quilombola/>. Acesso em: 20 ago. 2019.

FURTADO, Júnia Ferreira. Historiografia mineira: tendências e contrastes. **Varia História**, Belo Horizonte, n. 20, p. 45-59, mar. 1999. Disponível em: https://static1.squarespace.com/static/561937b1e4b0ae8c3b97a702/t/572b48b1f8baf37d35ae4233/1462454449799/04_Furtado%2C+Junia+Ferreira.pdf. Acesso em: 13 jul. 2019.

GARDNER, George. **Viagem ao interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1975.

GEBARA, Alexander. **A África de Richard Francis Burton**: antropologia, política e livre-comércio, 1861-1865. São Paulo: Alameda, 2010.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. *In*: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo/Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Ed. Claro Enigma, 2015.

GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos do Rio de Janeiro do Século XIX. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GRAHAM, Richard. A família escrava no Brasil colonial. *In*: GRAHAM, Richard. **Escravidão, reforma e imperialismo**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

GUIMARÃES, Carlos Magno. Mineração, quilombos e palmares: Minas Gerais no século XVIII. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Liberdade por um fio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GUIMARÃES, Carlos Magno. Quilombos e brecha camponesa: Minas Gerais (Século XVIII). **Varia História**, Belo Horizonte, n. 8, jul. 1989.

GUIMARÃES, Carlos Magno. Quilombos no século do ouro. **Revista do Departamento de História**, São Paulo, n. 06, jul. p. 15-46, 1988.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, Stuart. Que negro é esse na cultura negra? *In*: SOVIK, Liv. (Org.). **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO no Brasil, 2003.

HEYWOOD, Linda. (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Crsitina Casson, Vera Lúcia Benedito (Trad.). São Paulo: Contexto, 2008.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/januar/panorama>. Acesso em: 02 jun. 2020.

INCRA. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Coordenadoria geral de regularização de territórios quilombolas: relação de processos abertos. Brasília, 2020.

JAQUES, Josiane Carneiro. *Januária ribeirinha*. 2016.

JESUS, Maria Zeferina. [78]. [jan.2017] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. *Januária*. Sangradouro Grande, MG. 10 de jan. de 2017.

JOSÉ, Oílham. **O negro na economia mineira**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 4. Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

LEITE, Marcos Esdras; PEREIRA, Anete Marília. **Metamorfose do Espaço Intra-Urbano de Montes Claros/MG**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2008.

LEITE, Ilka Boaventura. **Antropologia de viagem**: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnografia**, Belo Horizonte, v. IV, n. 2, p. 333-354, 2000.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. *In*: BURKE, Peter. (Org.). **A escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

LITTLE, Paul Elliott. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia, n. 322. Brasília: Editora da UnB, 2002. Livro Tombo número 1 da Paróquia Sagrada Família. Januária, 1965 – 1983.

LOPES, Camilo Antônio Silva. Desmitificando metáforas e construindo saberes: do sertão e dos sertões ao sertão nortimineiro. *In*: COSTA, João Batista de Almeida; OLIVEIRA, Cláudia Luz de. (Org.). **Cerrado, Gerais, Sertão**: comunidades tradicionais nos sertões roseanos. Montes Claros: Ed. Unimontes. 2012.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MACHADO, Bernardo da Mata. **História do Sertão Noroeste de Minas Gerais (1690-1930)**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1991.

MAIA, Mateus. **Montes Claros tem a primeira comunidade rural reconhecida como quilombola**. Prefeitura de Montes Claros, 2017. Disponível em: http://www.montesclaros.mg.gov.br/agencia_noticias/2017/nov-17/not_24_11_17_0855.php.

MARINA, Agda. Registrado em Jaíba, junho de 2017.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**: o reinado do rosário do jatobá. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Rubens Enderle (Trad.). São Paulo: Boitempo, 2013. Livro 1.

MATTOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Maria Lugão. **Memórias do cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MATTOS, Hebe. (Org.). **História oral e comunidade**: reparações e culturas negras. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. (Orgs.). **Passados presentes**. Rio de Janeiro: Laboratório de História Oral e Imagem, Universidade Federal Fluminense (LABHOI/UFF), 2005-2011. Coletânea de quatro DVDs.

MELLO E SOUZA, Marina de. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma Reflexão sobre Miscigenação Cultural. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, v. 28, p. 125-146, 2002. Disponível em: <http://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/catolicismo.pdf>. Acesso em: 28 out. 2020. <https://doi.org/10.9771/aa.v0i28.21046>

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista**. História da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte, Editora da Universidade de Minas Gerais, 2002.

MEMORIAL. **A família Calunzeiro**. Fundação João Moura Neto. Riacho da Cruz, novembro, 2005.

MERLO, Patrícia Maria da Silva. **O nó e o ninho**: estudo sobre a família escrava em Vitória, Espírito Santo, 1800-1871. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

MOTA, Saturnino Natal Leite da. [74]. [dez.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2018.

MOTA, Zilda Costa da. [72]. [dez.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2018.

MOURA, Clovis de. (Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

MOURA, Clóvis de. **Dialética radical do negro**. São Paulo: Anita, 1994.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sampauleiros traficantes: comércio de escravos do alto sertão da Bahia para o oeste cafeeiro paulista. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 24, p. 97-128, 2000. <https://doi.org/10.9771/aa.v0i24.20997>

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 07-28, dez. 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Desafios contemporâneos para a antropologia no Brasil: sinais de uma nova tradição etnográfica e de uma relação distinta com os seus “outros”. **Revista Mundaú**, Montes Claros, n. 4, 2018. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/5022>. Acesso em: 08 ago. 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4 n. 1, 1998. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>

PAUWELS, Geraldo José. **Atlas Geográfico**. 54. Ed. São Paulo: Melhoramentos, 1991.

PEIRANO, Mariza. (Org.). **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. 1. Ed. 2001. 231 p. Rio de Janeiro: RelumeDumará (Núcleo de Antropologia da política/UFRJ).

PEREIRA, Antônio Emílio. **Memorial Januária**: terra, rios e gente. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2004.

PEREIRA, Laurindo Mékie. **Em nome da região, a serviço do capital**: o regionalismo político norte-mineiro. São Paulo. Tese (Doutorado em História)– Universidade de São Paulo,

Departamento de História, São Paulo, 2007. Disponível em: www.teses.usp.br. Acesso em: 05 ago. 2020.

PEREIRA, Laurindo Mékie. O Estado de São Francisco: um sonho regionalista Norte-mineiro. *In: ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História, Londrina, 2005. Anais [...]. Londrina, 2005).*

POLLACK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POLLACK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, jun. 1989.

PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de história oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Revista Projeto História**, São Paulo, v. 14, p. 25-39, fev. 1997.

PREFEITURA MUNICIPAL DE JANUÁRIA. Comemoração do 1º Centenário. Belo Horizonte: Sociedade de Amigos do São Francisco, 1960.

PROÊNÇA, Cavalcanti Manoel. **Ribeiro do São Francisco**. Rio de Janeiro: Laenumert, 1994.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 39, n. 3, p. 272-286, mar. 1987.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. Uma negra que fugiu, e consta que já tem dois filhos: fuga e família entre escravos na Bahia. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 23, 1999.

REIS, João José. Escravos e Coiteiros no Quilombo do Oitizeiro-Bahia, 1806. *In: REIS, João José.; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Liberdade Por Um Fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.*

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**, v. 28, p. 14-39, 1996. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p14-39>

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociações e Conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RELATÓRIO. Alegre, Alegre II, Barreiro do Alegre. Januária, 2012.

RELATÓRIO. Calunzeiros. Januária, 2012

RELATÓRIO. Relatório Balaeiro. Januária, jan. 2007.

RELATÓRIO. Relatório história do Riacho Novo e Lagoinha. Januária, 2018.

RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILATA, Luiz Carlos. **História de Minas Gerais: as Minas setecentistas**. v. 1 e 2. Belo Horizonte: Autêntica: Companhia do Tempo, 2007.

REVEL, Jacques. (Org.). **Jogos de escala: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

REZENDE, Rodrigo de Castro. Paternalismo e liberdade no Norte de Minas Gerais oitocentistas. *In*: ABREU, Martha; PEREIRA, Matheus Serva Pereira. (Orgs.). **Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil**. Niterói: PPG História-UFF, 2011.

RIBEIRO, Reginaldo. Ritualizando um costume geraizeiro: estratégias de reprodução da vida familiar na feira de Grão Mogol-MG. *In*: COSTA, João Batista de Almeida; OLIVEIRA, Cláudia Luz de Oliveira. (Orgs.). **Cerrado, Gerais, Sertão: comunidades tradicionais nos sertões roseanos**. Cidade: Ed. Unimontes. 2012.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Alain François (Trad.). Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROCHA, Maria Tereza. Territorialidade e gênero: mulheres vazanteiras do Rio São Francisco. *In*: COSTA, João Batista de Almeida; OLIVEIRA, Cláudia Luz de Oliveira. (Orgs.). **Cerrado, Gerais, Sertão: comunidades tradicionais nos sertões roseanos**. Ed. Unimontes, 2012.

ROSA, Eloisa Marques. **A Suça em Natividade: festa, batuque e ancestralidade**. 2015. Dissertação (Mestrado em Performances Culturais) – Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais, Escola de Música e Artes Cênicas (Emac), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 13. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SAINT-HILAIRE, Auguste Prouvençal de. **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974.

SAMPAIO, Theodoro. **O Rio de S. Francisco e a Chapada Diamantina: trechos de um diário de viagem (1879-80)**. São Paulo: Escolas Professionaes Salesianas, 1905.

SANTANA, Rosimary Alves. [43]. [out.2020] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Alegre, Januária, MG. 16 out. 2020.

SANTOS, Antônia Cardoso dos. [80]. [jan.2017] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 06 de jan. de 2017.

SANTOS, Francisco Cardozo. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

SANTOS, Geraldina Ferreira. **Relato gravado em registro fonográfico**. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

SANTOS, Geraldina Lopes dos. [85]. [jan.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 janeiro. 2018.

SANTOS, Inês. **Relato transcrito de registro fonográfico.** 2003.

SANTOS, João Ferreira dos. [82]. [jan.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 janeiro. 2018.

SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. [carta] 15/09/2008, Riacho da Cruz [para] CASTRO, Manoel Jorge. Januária. 1 folha.

SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. [carta] 18/03/2006, Riacho da Cruz [para] ESCOBAR, Suzana Alves. Januária. 1 folha.

SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. [carta] 27/08/2007, São Paulo [para] ESCOBAR, Suzana Alves. Cônego Marinho. 1 folha.

SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. **Relato gravado em registro fonográfico.** 2012.

SANTOS, Joaquim Veríssimo dos. **Relato gravado em registro fonográfico.** Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

SANTOS, Juliana de Jesus “**Pescadera**”, “**Vazantera**”, “**Quilombola**”: o trabalho da mulher, na comunidade de Croatá – Januária/MG. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social/PPGDS, 2018.

SANTOS, Maria José dos. [82]. [jan.2018] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 10 jan. 2018.

SANTOS, Maria José dos. **Relato gravado em registro fonográfico.** Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012

SANTOS, Neuza Nery. [43]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

SANTOS, Neuza Nery. [43]. [jan.2017] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 06 de jan. de 2017.

SANTOS, Nildete. **Relato gravado em registro fonográfico.** Fundação João Moura Neto, 2012.

SANTOS, Tereza. **Relato gravado em registro fonográfico.** Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

SANTOS, Valdomiro Martins dos. [79]. [dez. 2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Januária. Lagoinha, MG. dez. 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1931.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEÇÃO COLONIAL DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Cód. 114.

SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da. Festejo Quilombola: O Kalunga, O Divino, O Verso. *In: IV ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*. Salvador: UFBA, 2008.

SILVA, Carlos Ferreira da. [77]. [dez.2019] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Riacho da Cruz. Calunzeiros, MG. 23 dez. 2019.

SILVA, Eduardo. **As camélias do Leblon e a abolição da escravatura**: uma investigação de história cultural. Companhia das Letras, São Paulo, 2003.

SILVA, Eduardo. Fugas, revoltas e quilombos: os limites da negociação. *In: Eduardo Silva; João José Reis. (Orgs.). Negociação e conflito: a resistência escrava no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SILVA, Emídio Lopes da. [92]. [dez.2017] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Januária. Quinta das Mangueiras, MG. dez. 2017.

SILVA, Johnisson Xavier Silva. Arquivo pessoal. Registrado em 04 jan. 2018.

SILVA, Johnisson Xavier Silva. Arquivo pessoal. Registrado em 27 dez. 2019.

SILVA, Johnisson Xavier. **O terno dos temerosos**: as transformações e sentidos de suas práticas culturais na segunda metade do século XX. 2014. 155f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em História, Uberlândia, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/16484>.

SILVA, Johnisson Xavier. Registrado em Riacho da Cruz, jan. 2018.

SILVA, Johnisson Xavier. Registrado em Riacho da Cruz, jan. 2019.

SILVA, Johnisson Xavier. Registrado em Riacho da Cruz, jun. 2017.

SILVA, Maria das Dores Aparecida da. [62]. [out.2020] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Croatá, Januária, MG. 20 out. 2020.

SLENES, Robert Wayne. Lares Negros, Olhares Brancos: Histórias da Família Escrava no Século XIX. Universidade Estadual de Campinas, **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 189-203. mar./ago. 1988.

SLENES, Robert Wayne. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. 2. Ed. corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

SOARES, Luís Eduardo. **Campesinato, ideologia e política**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro**: a pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

SOUZA, Laura de Mello e. Violência e práticas culturais no cotidiano de uma expedição contra quilombolas: Minas Gerais, 1769. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

SOUZA, Laura de Mello e. Violência e práticas culturais no cotidiano de uma expedição contra quilombolas: Minas Gerais, 1769. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

SOUZA, Marina de Mello. Catolicismo Negro no Brasil: Santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 28, 2002. <https://doi.org/10.9771/aa.v0i28.21046>

THOMPSON, Paul. História oral e contemporaneidade. **História oral**, São Paulo, n. 5, p. 9-28, 2002. <https://doi.org/10.51880/ho.v5i0.47>

TRIGUEIROS, Edilberto. **A língua e o folclore da bacia do São Francisco**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977.

VASCONCELOS, Diogo de. **História Antiga de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

VASCONCELOS, Diogo de. **História Média de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1948.

VIEIRA, Cleusa Oliveira. [45]. [nov.2020] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Brejo do Amparo, Januária, MG. 13 nov. 2020.

VIEIRA, Maria Cristina Oliveira. [49]. [nov.2020] Entrevistador: Johnisson Xavier Silva. Brejo do Amparo, Januária, MG. 13 nov. 2020.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **A gente da Felisberta**. Consciência histórica, história e memória de uma família negra no litoral rio-grandense no pós-emancipação. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

WELLS, James. **Explorando e viajando três milhas através do Brasil: do Rio de Janeiro ao Maranhão**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1995.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Ritos de Magia e Sobrevivência: Sociabilidade e Práticas Mágico-Religiosas no Brasil (1890-1940). Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

WOORTMANN, Ellen F.; WOORTMANN, Klass. **O Trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: Editora UnB, 1997.

APÊNDICE

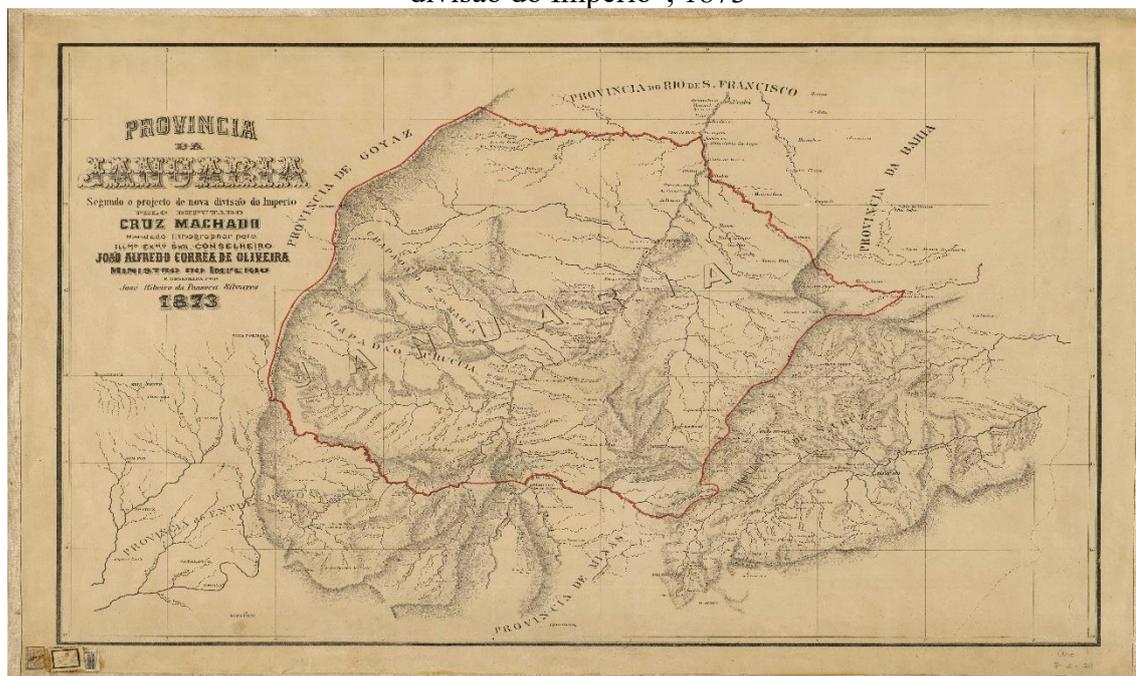
Apêndice I – Mapeamento das dissertações produzidas nos programas de Pós-Graduação em História e Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da UNIMONTES

Autor/a	Dissertação	Orientador/a	Ano de defesa
Juliana de Jesus Santos	“Pescadera”, “vazantera”, “quilombola”: o trabalho da mulher, na comunidade de Croatá - Januária/MG	Maria da Luz Alves Ferreira	2018
Hamilton Pimentel Lopes Pires	A categoria lugar: uma abordagem a partir da perspectiva dos quilombolas de Buriti do Meio no Norte de Minas Gerais	Anete Marília Pereira	2018
Wanderleide Berto Aguiar	“Não tínhamos conhecimento nenhum”: a voz ativa e política das mulheres quilombolas da comunidade Buriti do Meio – Norte de Minas Gerais	Anete Marília Pereira	2019
Dayana Martins Silveira	Comunidades tradicionais do Norte de Minas: estratégias de luta e acesso a direitos territoriais	Rômulo Soares Barbosa	2019
Elisa Cotta de Araújo	Nas margens do Rio São Francisco: sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos vazanteiros do Pau de Légua	João Batista de Almeida Costa	2009
Flávio José Gonçalves	Negros de poções: feitiços e outros caxangás em seus processos sociais: identidade e territorialidade em Brejo das Almas	João Batista de Almeida Costa	2007
Susi Karla Almeida Santos	A gente não tinha nenhum direito a nada”: representações sociais da comunidade remanescente de quilombo Buriti do Meio	Helen Ulhôa Pimentel	2013

Fonte: quadro elaborado pelo autor (2020).

ANEXOS

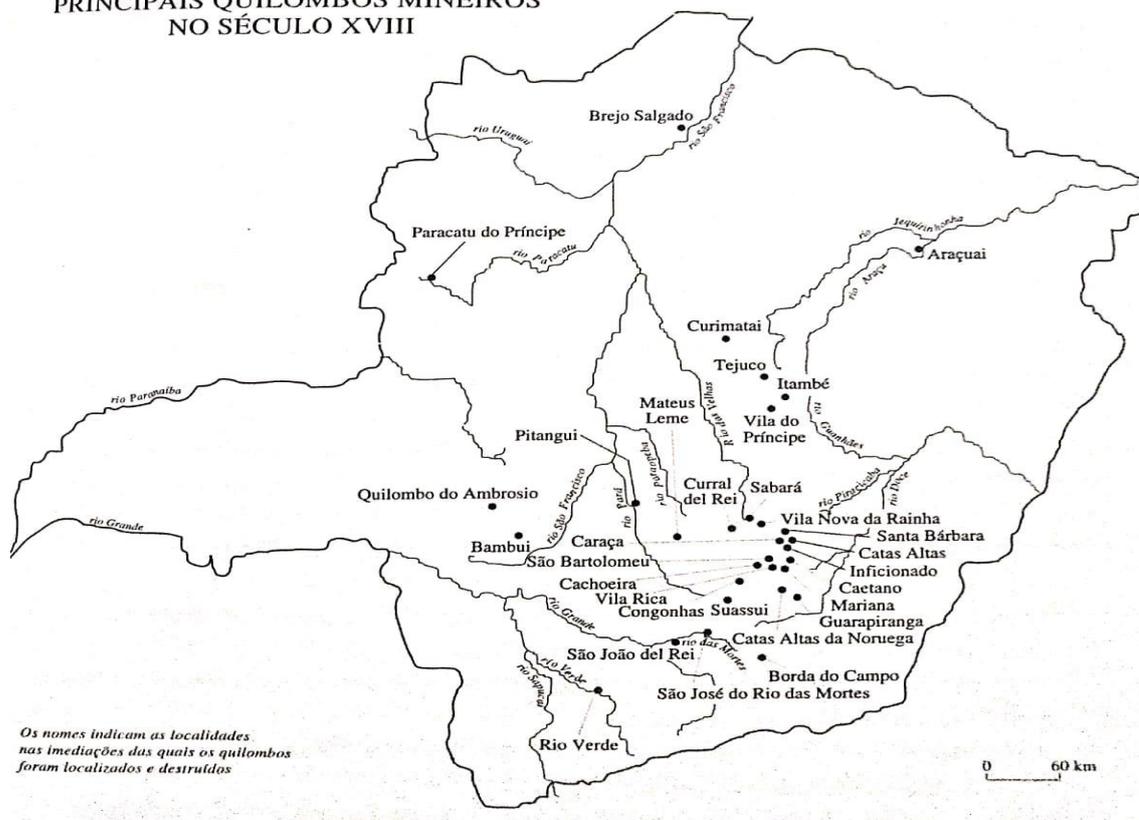
Anexo I - Mapa da Província de Januária. “Província de Januária segundo o projeto de nova divisão do Império”, 1873



Fonte: Arquivo Nacional. Fundo Ministério da Viação e Obras Públicas.

Anexo II - Mapa de quilombos localizados em Minas Gerais

PRINCIPAIS QUILOMBOS MINEIROS NO SÉCULO XVIII



Fonte: (GUIMARÃES, 1997, p. 141).

Anexo III - Quilombo Brejo do Salgado 1754

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E SAÚDE	
SERVIÇO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL	
CONSERVAÇÃO DE MANUSCRITOS	
Cidade e Estado	Belo Horizonte - Minas Gerais Número 114
Arquivo	Colonial - 1ª. Seção Localização: Arquivo Público Mineiro
Assunto	Registro de patentes e nomeamentos. Data: 1754 - 1763
Cidade e data	Belo Horizonte, 8 de Dezembro de 1942.
Assinatura	<i>Guilherme Antônio de Azevedo</i>

N.º 83

*De q. Cadekovi da Esq. de Patentes e
Nomeamentos que foram pelo Governo desta Capitania
das Minas Geraes, sendo Secretario de Sua Real
Majestade principia em 7 de Junho de 1754.*

*De q. Brejo do Salgado, em 8 de Dezembro de
1754, sendo Secretario de Sua Real
Majestade, com o Alcaide de Minas Geraes
e o Alcaide de Brejo do Salgado, em 8 de Dezembro
de 1754.*

Guilherme Antônio de Azevedo

114-56

Fonte: SEÇÃO COLONIAL DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Cód. 114. p. 02.

Anexo V - Certificação de autodeclaração

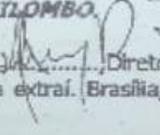


REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

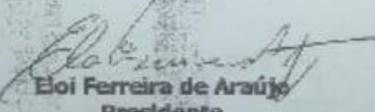
Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da Fundação Cultural Palmares, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção n.º 169, ratificada pelo Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do processo administrativo desta Fundação n.º 01420.004782/2012-10 **CERTIFICA** que as **COMUNIDADES DE RIACHO CRUZ-CALUZEIROS e ÁGUA VIVA**, localizada no município de JANUÁRIA/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.º 1.675, fl.092, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINEM COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO.**

Eu, **Alexandro Anunciação Reis**, (Ass.)  Diretor do Departamento de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília/DF, 08 de agosto de 2012.

O referido é verdade e dou fé.


Eloi Ferreira de Araújo
 Presidente
 Fundação Cultural Palmares - FCP

Sector Documental Dd - Qd. 08 - Fd. Parque Cidade Corporativa - Torre B - 2º and. Brasília/DF, Brasil.
 CEP: 70208-220. TN - 50 (B1) 2474-0126. Fone 55 (61) 3074-0581. Site: www.palmares.gov.br

Fonte: SILVA, Johnisson Xavier Silva. Arquivo pessoal. Januária, 2019.

ANEXO VI - Reunião das Comunidades remanescentes de quilombo de Lagoinha e Riacho Novo



Fonte: RELATÓRIO. Relatório história do Riacho Novo e Lagoinha. Januária, 2018.

ANEXO VII - Cartaz do Encontro de comunidades quilombolas. Alegre, 12 de março de



A Associação dos Agricultores e Familiares Quilombola de Alegre, convida todos para o
III Encontro de Comunidades Quilombolas
Local: na Sede da Associação de Alegre
Dia: 12 de Março de 2017

PROGRAMAÇÃO:
 10:00 Missa na Igreja São João Batista
 12:00 Chegada da Cavalgada (Clube dos Cavaleiros)
 12:30 Almoço
 13:30 Apresentação de Autoridades Presentes
 14:30 Breve Histórico da Comunidade
 15:00 Apresentações Culturais
 18:00 Show com artistas da terra

HAVERÁ DURANTE TODO O EVENTO:
 Atendimento de Saúde (aferição de pressão, taxa de glicose etc...)
 Exposição de artesanato feito na comunidade (Grupo ARTE ALEGRE)
 Barraquinhas de Comidas Típicas

REALIZAÇÃO: ASSOCIAÇÃO DOS AGRICULTORES E FAMILIARES QUILOMBOLA DE ALEGRE
APOIO: PREFEITURA MUNICIPAL DE JANUÁRIA E VEREADOR BIL DO BARREIRO

Quilombolas



2017

Fonte: SILVA, Johnisson Xavier Silva. Arquivo pessoal. Januária, 2019.

ANEXO VIII - Levantamento de famílias que compõe as comunidades de Quebra-Guiada e Ilha da Capivara

COMUNIDADE DE QUEBRA GUIDADA E ILHA DA CAPIVARA		
	FAMÍLIAS	Nº FILHOS
1	Edilson Patrocínio da Silva e Maria Barbosa da Silva	07
2	Cleumar Ferreira da Silva e Gláucia Barbosa Silva	02
3	Eleuza Evangelista dos Santos	02
4	Aristeu Alves dos Santos	
5	Maria José Correa da Silva	02
6	Aristeu Correa da Silva e M ^o do Carmo Ferreira da Silva	04
7	Manoel Messias Ramos e Zenária Silva Lima	05
8	Rosa Pereira da Silva e Gilvan Silva Lima	
9	Iva Patrocínia Ramos e Domingos A. Ramos	
10	Jerônima Correa de Souza	
11	Romilson Patrocínio da Silva e Elza Gonçalves Oliveira	06
12	Gentil Alves Barbosa e Paixão Novais Barbosa	04
13	Patrick Islan P. da Silva e M ^o do Amparo Soares Carvalho	01
14	José das Neves Novais e Cleuza Soares de Oliveira	07
15	José Batista Novais e Carmem das Neves Novais	
16	Abdias das Neves Novais e Rosana Gonçalves de Oliveira	05
17	Valdir Alves dos Santos e Ana Batista Novais	10
18	Luiz Gilberto da Silva e Shirley Bispo Santos	03
19	Paulo Afonso Pinto Campos e Marlene Martins Campos	
20	José Antônio da Silva e Marileide Soares Martins	02
21	José Evangelista da Silva e Júlia da Silva	
22	Manoel Messias da Silva e Givânia Rocha da Silva	03
23	Vanderley Queirós Souza e Adézia Ferreira Silva	02
24	Valdecy de Souza e Antonieta Queirós Souza	
25	Antônio Bagaceira e Eva	02
26	Sebastiana Rodrigues Souza	02
27	Cláudio Sales e Auréncia P. Sales	04
28	Carlos P. Sales e Rosa Pereira Sales	03
29	Edmundo Antônio da Silva e Elenita Maria da Conceição	02
30	Rogério Conceição Silva e Luciana Rodrigues dos Santos	01
31	João Batista Antônio da Silva e Rosalina Alves da Silva	08
32	Nélio Francisco Lima e M ^o Nazaré Pereira Lima	03
33	Neide Pereira Lima	04
34	Marina Nazaré Lima	05
35	João Carlos Antônio da Silva	06
36	Ana Francisca Oliveira Lorivaldo	
37	Manoel Messias Martins da Silva e Tainara	02
38	Zolino Pereira Lima e Aurelina A Ramos	07
39	Laurindo Barbosa dos Santos e Maria Barbosa	03
40		
41		
42		
43		
44		
45		

Somatório:
 Pais e mães: 69 pessoas
 Filhos: 117 pessoas
TOTAL: 186 PESSOAS

Fonte: ESCOBAR, Suzana Alves. Arquivo pessoal. Januária, 2005.

Anexo IX - Ponte que estabelece a fronteira entre as comunidades dos Calunzeiros e Lagoinha



Fonte: RELATÓRIO. Relatório história do Riacho Novo e Lagoinha. Januária, 2018.

Anexo X - Casa de farinha na comunidade de Lagoinha. Fabricação de farinha



Fonte: RELATÓRIO. Relatório história do Riacho Novo e Lagoinha. 2018.

Anexo XI – Casa de Dona Calu



Fonte: registro fonográfico. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.

Anexo XII – Registro de casamento


REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
ESTADO DE MINAS GERAIS

CARTÓRIO DO REGISTRO CIVIL E
NOTAS DO DISTRITO DE LEVINÓPOLIS

Idelfino Carlos da Mota
 Oficial do Registro Civil

COMARCA DE JANUÁRIA — MG.
CERTIDÃO DE CASAMENTO

Certifico que sob o Nº 070 à fl. 52 do livro 01-B de registro de casamentos deste cartório, encontra-se o assento referente a: **CLEMENTINO FERREIRA DA SILVA** e **SERGIA MARIA DE SOUZA**

Contratado perante o juiz de casamentos: Henrique Gonçalves Lima e os testemunhas constantes no termo de registro no livro. Ele, nascido no Distrito da Cidade de Januária-MG. No mês e ano não declarados. Solteiro, lavrador, residente no Distrito da Cidade de Januária-MG.

Filho de: **Variscimo Ferreira da Silva** (já falecido) e **Carolina Ferreira Lopes**, residentes no Distrito da cidade de Januária-MG.

Ela, nascida no Distrito da cidade de Januária-MG. No mês e ano não declarados, com 38 anos de idade, solteira, doméstica, residente no Distrito da Cidade de Januária-MG.

Filha de: **Eugenio José de Deus** (já falecido) e **Sebastiana Maria de Souza**, residentes no Distrito da Cidade de Januária-MG.

Eles casados de religião, já tinham 5 filhos: Variscimo com 9 anos de idade, Eliria com 7 anos de idade, Julio com 5 anos de idade, Antonio com 4 anos de idade, José com 1 ano de idade, reconhecidos no ato de casamento como filhos legítimos do casal. Casamento realizado no dia 31 de agosto de 1.915.

Observação: O contratante casou-se com 35 anos de idade.

O referido é verdade e deu fe.

Levinópolis, 01 de novembro de 2.005.

Dâmia Sales da Mota Lisboa
 Escrivã Substituta

21.356.944/0001
 JANUÁRIA, CAP.
 REGISTRO CIVIL
 SEDE DO DISTRITO Nº-123
 CEP - 19.450-00
 JANUÁRIA



Fonte: registro fonográfico. Fundação João Moura Neto, Riacho da Cruz, 2012.