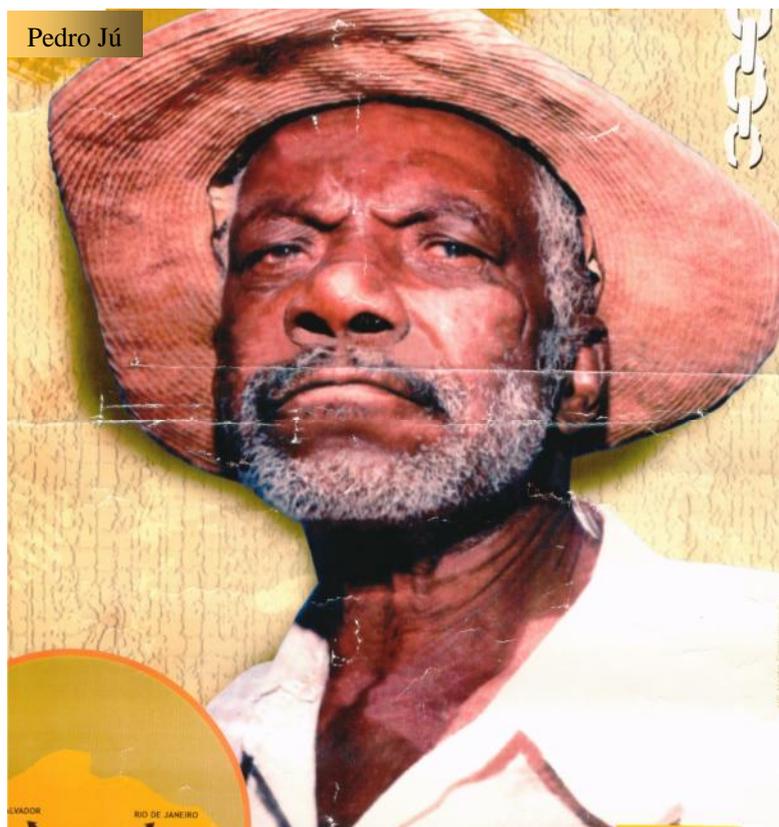


**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL**



**NEGROS DE POÇÕES:
Feitiços e outros Caxangás em seus Processos Sociais:
Historicidade, Identidade e Territorialidade em Brejo das Almas
– MG**

FLÁVIO JOSÉ GONÇALVES

**MONTES CLAROS
2007**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL**

**NEGROS DE POÇÕES:
Feitiços e outros Caxangás em seus Processos Sociais:
Historicidade, Identidade e Territorialidade em Brejo das Almas
– MG**

FLÁVIO JOSÉ GONÇALVES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da Universidade Estadual de Montes Claros (MG) para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Social.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. João Batista Almeida Costa
(Unimontes) - Orientador
Profa. Dra. Mireya Suárez (UnB)
Prof. Dr. Herbert Toledo Martins (Unimontes)
Profa. Dra. Simone Narciso Lessa (Unimontes)
Suplente

GONÇALVES, Flávio José.

NEGROS DE POÇÕES: Feitiços e outros Caxangás em seus Processos Sociais: Historicidade, Identidade e Territorialidade Negra em Brejo das Almas – MG.

Flávio José Gonçalves – Montes Claros, MG: [s.n.], 2007.186f.

Orientador: Dr. João Batista de Almeida Costa

Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Montes Claros/**UNIMONTES**,

Bibliografia; f.

1. Antropologia. 2. História. 3. Sociologia.

I - **COSTA**, João Batista de Almeida. II - Universidade Estadual de Montes Claros.

CDU: 323.1 (981.44)

GONÇALVES, Flávio José. NEGROS DE POÇÕES: Feitiços e outros Caxangás em seus Processos Sociais: Historicidade, Identidade e Territorialidade em Brejo das Almas – MG. 2007. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) – Universidade Estadual de Montes Claros.

RESUMO

Este trabalho etnográfico é o resultado da derivação de estudos sobre a narrativa da aventura dos grupos de negros (fugidos, libertos e livres) no sertão norte mineiro, buscando (in) visibilidade no interior do Campo Negro Ampliado da Jahyba. O objetivo central é tecer respostas sobre a historicidade, a identidade étnica e a territorialidade dos *Negros de Poções*, sua memória e a de outros negros na história municipal. Para narrar a historicidade de Poções, cotejo-a com a historicidade do município de Francisco Sá, tomo uma discussão sobre a ressemantização do termo quilombo e mocambo para depois debruçar sobre a historicidade negra no Brejo das Almas tornando-a como um ato fundante da vida local. Depois discuto sobre o processo de ocupação e de territorialização na memória local, com destaque a chegada do Negro Lucas vindo do Recôncavo Baiano. Ao discutir sobre o processo de ocupação e de territorialização na historiografia municipal, afirmo que a presença de negros na região se deu antes da chegada dos brancos, fazendo uma incursão nos escritos dos historiadores memorialistas. Neste ponto da discussão, narro a relação da família Sá e seus escravos dando ênfase à farsa local do fim da escravidão. Ao discutir sobre a organização social dos *Negros de Poções* mostro suas tramas relacionais internas, suas dinâmicas de territorialidades, que se fundamentam nas estratégias de reprodução familiar e social, alicerçadas na reciprocidade que reforçam os laços familiares e seus vínculos de vizinhança. Ainda discuto seus processos sociais, dando destaque aos caxangás da CODEVASF para a construção da Barragem de Pedro Jú que em cujas águas estão enterradas: o povoado original com seus assentos, o cemitério de seus ancestrais, a capela, o cruzeiro e os locais de produção material. Ao discutir sobre manifestações culturais, narro a Festa de Poções, sendo esta um ponto de efervescência quase dionisíaca, que reúne coisas e elementos contrários. A religiosidade e a sacralidade estão centradas na devoção no Senhor Bom Jesus, onde as práticas lúdicas afirmam e reafirmam a identidade étnica de um grupo remanescente de quilombos do Campo Negro da Jahyba. Todos os conteúdos identitários dos *Negros de Poções* são sinais diacríticos que se solidificam nas narrativas dos Guardiões da Memória local e no artigo 68 dos ADCT da Constituição Federal de 1988.

Palavras-chave: Quilombo. Consciência Negra. Identidade étnica. Territorialidade. População Afro-brasileira atual.

GONÇALVES, Flávio José. BLACKS FROM POÇÕES: Sorceries and other Caxangás in their Social Processes: Historicity, Identity and Territorialities in Brejo das Almas, MG. 2007. Dissertation (Master's Degree in Social Development) - State University of Montes Claros.

ABSTRACT

This ethnographic work is the result of the derivation of studies about the narrative of the adventure of the black groups (flee, liberates and free) in the *sertão* located north in the *Minas Gerais* state, looking for (in)visibility inside of the *Campo Negro Ampliado da Jahyba*. The central objective is to give answers on the historicity, the ethnic identity and the territoriality of the Blacks from *Poções*, their memory and other blacks in the municipal history. In order to narrate the historicity of *Poções*, I compare their historicity with the one of the municipal district of *Francisco Sá*. I take a discussion in the re-meaning in the term *quilombo* and *mocambo*, to take later the black historicity of *Brejo das Almas*, turning it's as a beginning action of the local life. Then, I discuss the occupation process and the territorialization of the local memory, with prominence to the arrival of the Lucas Black's coming from the *Recôncavo Baiano*. In the discussing on the occupations process and of territorialization in the municipal historiography, I affirm that the presence of blacks in the area felt before the arrival of the whites, ones making an incursion in the writings of the memorial historian's. This point of the discussion. I make a narration the about relationship of the family Sá and their slaves, giving emphasis to the farce of the local end of slavery. To discuss about the social organization of the Blacks from *Poções* I present their internal relational plots, their territorialities dynamics, which are based in the strategies of family and social reproduction, founded in the reciprocity that reinforce their family relation and their neighborhood connection. I still discuss their social process, giving prominence to the *Caxangás* from *CODEVASF* for the construction of Pedro Jú's Dam, which water flood the original town after that, with their reference points: the cemetery of their ancestral ones, the chapel, the cruise and the places of material production. After that I discuss their cultural events, I narrate the Party of *Poções*, which is a point of Dionysian effervescence that congregates things and contrary elements. The religiosity and the sacrality are centered in the devotion in *Senhor Bom Jesus*, where the fun practices affirm and reaffirm their ethnic identity of a remaining group of quilombos of the *Campo Negro Ampliado da Jahyba*. All the identity contents of the Blacks from *Poções* are diacritical signs that are solidified in the narratives of the Guardian of the local Memory and in the article 68 of the Brazilian Constitution of 1988.

Key-word: Quilombo. Black Conscience. Ethnic Identity. Territorialities. Afro-Brazilian Population.

“A violência da escravidão no Brasil e a lentidão das leis emancipacionistas estruturaram a institucionalização de um processo de genocídio que se propaga até os dias de hoje, forjada a partir da supressão dos mais vitais valores culturais e na nação física do negro”.

Marcos Antônio Cardoso

“... a mim me interessa o povo, há três séculos capado e recapado, sangrado e ressangrado...”.

Capistrano de Abreu

“Brejo das Almas ou Francisco Sá igual a ti outro não há”.

Antônio Ferreira de Oliveira

Para Isabel Gonçalves de Freitas (*In Memoriam*), minha mãe que com poucas letras conhecidas soube educar seus filhos, mesmo que por força do seu destino e imposição do meio social, cultural e político conseguiu ainda ver todos eles, entre os grandes, aqueles que ainda conseguem estender seus braços e dar suas mãos.

Para Cristina Maria Barroso (*In Memoriam*) saudades acadêmicas...

AGRADECIMENTOS

Ao professor João Batista de Almeida Costa pelo reconhecimento da minha vontade em realizar um sonho e pela oportunidade em (re) inserir -me no espaço dos brancos;

Aos professores José Maria Alves Cardoso, meu irmão quilombola e Carlos Caixeta de Queiroz pela confiança e respeito pela minha dedicação acadêmica e vontade de vencer, crescer, ser;

Ao meu amigo e diretor da Biblioteca Central Professor Antônio Jorge (Diretoria de Documentação e Informações) Economista Giulliano Vieira Mota pelo apoio, respeito e confiança desde o início de meus estudos acadêmicos;

À minha esposa e companheira Fátima do Amparo Sousa Gonçalves, à minha filha e amiga Flávia de Luna Sousa Gonçalves, que tiveram de aceitar minha ausência, mas caminhar é preciso, antes que não existam mais caminhos;

Aos meus irmãos presentes: Augusto Messias, Dulce, Ana Estela, Maria Luíza, Clodoaldo (Compadre Codô), Ciro e família, Júnior e demais sobrinhos, que pelo muito que contribuíram, apesar de terem pouco para ofertarem a mim, por isso tenho muito para retribuir a eles;

A todas as pessoas que de forma direta e indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho, Íris de Fátima, Dona Conceição e o senhor Walter Pereira merecem os meus agradecimentos.

Aos colegas da Biblioteca Central, em especial a Goreth Cordeiro pelo apoio, à Juraci pelos cafezinhos e conselhos, ao meu amigo especial Éder Sacramento pela consideração;

Ao prefeito Ronaldo Ramon que imaginou a elaboração deste trabalho e a destinou para mim.

Aos secretários do PPGDS, Cláudio Macedo, Lucas Quintino e Madalena Barros pelo respeito e paciência durante os meus trabalhos;

Aos Professores e alunos, principalmente Otaviano Filho, do PPGDS que acreditaram na minha competência e dedicação;

Agradeço a professora Maria do Carmo Durães pelos escritos do seu tio -avô, Camilo Prates pela monografia dedicada ao Coronel José Alves de Sá da fazenda Brejo Luis;

Em especial agradecimento, ao Povo de Poções pelo carinho e atenção que dispensa a minha pessoa.

LISTA DE FIGURAS E QUADROS

Figura 1 -	Pôr do Sol sob a Comunidade rural negra de Poções (Barragem de Pedro Jú ao fundo)	30
Figura 2 -	Família e construção típicas Quilombolas de poções	32
Figura 3 -	Líder Comunitário de Poções até a década de 80 do século XX	44
Figura 4 -	Morador Quilombola de Poções	65
Figura 5 -	Caixa ou cisterna de água pluvial – ASA 2005	100
Figura 6 -	Criação de cabras da Comunidade Rural Quilombola de Poções	101
Figura 7 -	Aspecto de uma das hortas comunitárias da Comunidade Quilombola de Poções	102
Figura 8 -	Barragem de Pedro Jú construída pela CODEVASF em 1989 (local onde existia o antigo povoado)	109
Figura 9 -	Dona Imbilina moradora de Poções	122
Figura 10 -	Procissão em Honra do Nosso Senhor Bom Jesus na região de Poções	133
Figura 11 -	Uma das filhas de Pedro Jú	152
Quadro 1 -	Ascendência e descendência direta de Josino Ferreira de Brito (Negro Jú), nascido em 1863	80

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO PRIMEIRO	29
<i>NEGROS DE POÇÕES, SUA MEMÓRIA E A DE OUTROS NEGROS NA HISTÓRIA MUNICIPAL E A FARSA LOCAL DO FIM DA ESCRAVIDÃO</i>	29
Quilombo ou mocambo: o conteúdo do termo e a historicidade dos Negros de Poções	35
Historicidade negra no Brejo das Almas: o ato fundante da vida local	40
Processo de ocupação e de territorialização na memória local	43
Resquícios de quilombos no Brejo das Almas	51
O Processo de ocupação e territorialização na historiografia municipal	56
A narração de uma farsa: a manutenção alégorica da escravidão em Francisco Sá	63
CAPÍTULO SEGUNDO	76
<i>NEGROS DE POÇÕES, SUA ORGANIZAÇÃO SOCIAL, SUAS DINÂMICAS DE TERRITORIALIDADES, SEUS PROCESSOS SOCIAIS, SUAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E A IDENTIDADE QUILOMBOLA</i>	76
A organização social dos <i>Negros de Poções</i> : tramas relacionais internas	76
As dinâmicas de territorialidade: estratégias de reprodução familiar e social em Poções	83
As estratégias de reprodução social construídas pelos <i>Negros de Poções</i>	90
Feitiços e outros caxangás no caminhar dos <i>Negros de Poções</i>	105
As festas, os costumes e as tradições: Religiosidade e sacralidade dos <i>Negros de Poções</i>	127
<i>Negros de Poções</i> : conteúdos identitários e reafirmação étnica e territorial	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS E CONCLUSÃO	159
REFERÊNCIAS	169
ANEXOS (MAPAS E FOTOS ETNOGRÁFICAS)	183

INTRODUÇÃO

*Eu vejo o mundo pelos olhos de minha aldeia .
(Leon Tolstói)*

Nesta dissertação realizo uma releitura da vida municipal de minha aldeia colocando no centro da argumentação construída os *Negros de Poções* a partir de processos sociais vividos na historicidade que inscreve uma lógica singular e se confronta com outras lógicas. A partir dessas lógicas tiveram sua identidade discriminada e estigmatizada e sua territorialidade expropriada e encurralada entre cercas de arame e uma represa construída com recursos públicos e ao mesmo tempo manipulada pelo poder local. Derivam desses processos os feitiços/caxangás brancos que, obstante a violência material e simbólica que desabou sobre a vida dessa comunidade negra, não tiveram a eficácia pretendida. O contrafeitiço dos *Negros de Poções* foi mais eficaz porque baseado em uma articulação de gentes, de tempos e de forças sociais, telúricas e ancestrais.

Este trabalho etnográfico é, de fato, o resultado da derivação de estudos, pesquisas empíricas e revisões bibliográficas feitas para realização do projeto de pesquisa qualificado para construção de dissertação intitulada: “Quilombos ou Mocambos: Historicidade, identidade e territorialidade da Comunidade Rural Negra de Poções (Francisco Sá, antigo Brejo das Almas – MG)” apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes, no ano de 2006.

Posso afirmar que dei partida ao contato com os *Negros de Poções*, pensando e executando, em meados do ano 1997, um trabalho etnográfico como exercício de metodologia orientado pelos professores Rubens Alves Souza e Maria Railma Alves do Curso de Ciências Sociais do Departamento de Política e Ciências Sociais da Unimontes. Ao entrar no PPGDS em 2005 decidi por retomar este trabalho e ampliá-lo para focar a vida do povo de Poções

do município de Francisco Sá sob o enfoque do estudo sobre quilombos. O olhar acadêmico para as comunidades negras rurais, conceituadas como quilombos emergiram nos estudos de pesquisadores no Brasil desde os anos 1960 e, especificamente, no norte de Minas desde a década de 90 do século XX.

O objeto de estudo desta dissertação é a narrativa sobre a aventura dos grupos de negros fugidos, libertos e livres no sertão norte mineiro, buscando (in) visibilidade no interior da densa mata da Jahyba resistindo à escravidão e, atualmente procurando garantir sua permanência no território coletivo ao mesmo tempo em que procuram construir uma identidade étnica que lhes garantem direito constitucional.

A Comunidade Rural Negra de Poções encontra-se localizada a três léguas do rio Gorutuba e a doze léguas do extinto povoado de São José do Gurutuba, dentro do município de Francisco Sá, antiga Vila de São Gonçalo de Brejo das Almas, do qual fazia parte o povoado de Gameleiras, atual Janaúba, onde se localiza a comunidade rural negra dos Gorutubanos.

Os sujeitos dessa narrativa etnográfica são os moradores negros da Comunidade de Poções, povoado do município de Francisco Sá ou antigo Brejo das Almas fundado em 02 de novembro de 1704 por Antônio Gonçalves Figueira, membro da bandeira de Mathias Cardoso de Almeida que ocupou o curso médio do rio São Francisco desde os anos 1660, no norte de Minas. A historicidade desta comunidade rural negra coloca em cena uma outra narrativa sobre o processo de ocupação do município de Francisco Sá, ainda não enunciada. A historiografia local colocou seu olhar nas inúmeras fazendas de gado espalha das no sertão caatingueiro e geraizeiro da região e nas famílias proprietárias de escravos como o caso da Família Sá. Meu foco para narrar a história desta comunidade rural negra é a memória oral legada entre as gerações de seus membros, propiciando aquilo que O'Dwyer afirmar ser “um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no

sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico” (O'DWYER, 1995, p. 1). Vindos do Recôncavo Baiano, os antepassados dos atuais membros dessa comunidade e seus descendentes construíram um território, visto por todos como um lugar de pertencimento.

A opção por este “campo de estudos”, ou seja, a questão dos lugares de resistência à escravidão no sertão norte mineiro desde o período de escravidão propiciou aprofundar meu caminhar na senda antropológica. Sou um negro que faço parte de um grupo de congado, denominado catopês, e que procuro apreender a cultura quilombola que resiste a tantos mandos e desmandos procurando levá-la a uma finitude, sem, porém consegui-lo. Entendo que “não há identidades construídas que não se modifiquem na medida da própria coletivização, pois elas se constroem nas lutas e enfrentamentos” (SADER; PAOLI, 1997, p. 62) e sendo catopê, soube-me ser quilombola. Porém esta é uma questão que está além desta dissertação de mestrado e, é mais vivencial que intelectual.

Este estudo centrou-se em três eixos temáticos de problematização. No primeiro, a Comunidade Rural Negra de Poções seria originada de um quilombo ou de um mocambo histórico? Pergunta-se qual seria a origem desse quilombo ou mocambo, de onde veio esse povo? Como segundo ponto, essa comunidade seria o resultado de uma agregação espontânea de negros quando do período de povoamento da região norte mineira? A presença de mestiços e brancos nesta região é anterior ou posterior ao fim do sistema escravista? São seus membros, parte de grupos negros expulsos de antigas fazendas de criação extensiva de gado bovino no processo de mercantilização das terras do vale do rio Verde Grande? E por fim, de que maneira essa comunidade resistiu, se invisibilizou e existe até hoje, com seus traços culturais, sociais, econômicos e étnicos, ainda conservados frente à influência da modernização, do processo de aculturação e da globalização?

A metodologia utilizada para a realização deste texto dissertativo, como prática etnográfica, foi a observação participante e direta. Assim como argumentam ALVES

MAZZOTTI E GEWANDSZWYDER (1999), a pesquisa etnográfica deve registrar o maior número de observações dos comportamentos dos indivíduos nos grupos em estudos. O método antropológico, ou etnográfico, ou etnológico, criado disciplinarmente por Malinowski (1985), deve se basear em saber distinguir o que é relevante do que é irrelevante, devendo ainda observar aquilo que está cristalizado para apreender o ponto de vista do nativo. Como já informado este texto etnográfico caminha na fronteira entre a antropologia e a história, como têm feito muitos antropólogos que dedicam suas atenções para ler processos sociais vividos pelos grupos onde se desenvolvem seus estudos. Como quero ter “a beleza de ser um eterno aprendiz”, como diz o compositor Gonzaguinha, o meu campo etnográfico requereu essa articulação entre duas disciplinas, o faço sabedor que o meu fazer é antropológico e que a História contribui para dar respostas às questões que os negros de Poções me colocaram.

No processo historiográfico brasileiro, no mineiro e no norte Mineiro, a história do povoamento e da ocupação do norte de Minas se deu mais pelo saber oral que por via documental. No caso da presença negra esta se encontra narrada na historiografia mineira apenas no que tange aos sistemas de produção locais. Segundo CAIO PRADO JÚNIOR:

no caso brasileiro, e, em favor da preferência pela abordagem historiográfica da questão do desenvolvimento, a que acrescentar o pequeno recuo no tempo de nossa história, e a intensidade com que por isso um passado ainda tão recente pesa na situação atual cuja análise e interpretação não podem assim prescindir de suas premissas históricas. A história, isto é, a consideração do passado e a inclusão dos dados que fornece na análise da problemática atual é assim essencial (1978, p. 18).

Ao perceber a riqueza histórica da comunidade de Poções, pude compreender as práticas cotidianas vividas na resistência para a manutenção, a produção e a reprodução de sua identidade étnica, de seus modos de vida caracteristicamente étnico-culturais e garantia do seu território próprio. Nascida de homens libertos, de escravos fugidos e livres, desde o período da escravidão no país, ela se apresenta como um quilombo atualizando a resistência para a

manutenção da autonomia na produção e reprodução da vida familiar e coletiva e não como um remanescente de um quilombo que existiu no passado. A comunidade negra de Poções existe atualmente enfrentando os mesmos desafios dos homens negros livres, dos escravos fugidos e libertos que a fundaram em um tempo perdido nas brumas das lembranças.

Ao tomar as idéias de HANNAH ARENDT (2002) sobre *A condição humana*, a partir das três categorias de atividade da vida ativa humana: o labor, o trabalho e a ação. Compreendo que a condição de quilombola é sustentada por estas categorias. A vida ativa dos membros desta comunidade articula, por um lado, o labor, atividade derivada da manutenção do processo biológico, pois a própria vida deriva do labor. Por outro lado, a vida de cada ser humano e das suas famílias é produzida pelo trabalho da própria vida de cada um, em grupos familiares e em comunidade, garantindo a permanência do conjunto no mundo. E, por fim, a ação, nascida do desejo dos antepassados pela autonomia da vida, possibilitada pelo exercício da liberdade em quilombos no interior do país, permanece atualizada nas práticas cotidianas para a manutenção do território legado pelos ancestrais.

Para operacionalizar a minha argumentação sobre a existência desta comunidade no interior do vale do rio Verde Grande, desde tempos imemoriais, recorro ao conceito de *campo negro* desenvolvido por GOMES (1996). Esse conceito elucida a existência de relações estabelecidas entre negros aquilombados e a sociedade escravista que os circunda. Ao postular a existência de um campo negro no interior do vale do rio Verde Grande, COSTA (1999) evidencia o poder de englobamento hierárquico da sociedade escravista no norte de Minas e a fuga como resistência do povo negro a fim de escapar da escravidão. Entretanto, os estudos dos quilombos norte mineiros têm evidenciado a coexistência e mesmo a existência paralela dos quilombos e das sociedades locais escravistas, neste sentido, *vide* COSTA (2002). Para este mesmo autor, o campo negro é constituído e se constituiu por uma complexa rede social de relações, quer sejam social, política, cultural e econômica.

A escravidão negra no norte de Minas, conforme BOTELHO (1997) se deu pela instalação de uma economia baseada na criação extensiva de bovinos, principalmente para o abastecimento da região mineradora. Porém, a existência de uma floresta de caatinga arbórea, permeada por milhares de lagoas formadas pela sedimentação de dolinas, ou furados como denominados regionalmente, sujeita a endemia de malária, centenas de negros em busca de liberdade instituíram pequenos quilombos que deram origem às atuais comunidades rurais negras existentes na região.

CARDOSO (2000, p. 180) sustenta que “no caso da Região Mineira do Nordeste, parece ser ponto comum, a tese de que a mesma teve o seu povoamento intimamente relacionado à expansão da pecuária extensiva que cada vez mais se interiorizava subindo o Rio São Francisco”. Para ampliar a possibilidade de compreensão sobre o passado regional, BOTELHO (2000) informa que “a economia mineira do século XIX apresenta-se como um fenômeno complexo. [...] Como aspecto integrante da economia de então, também a escravidão mineira apresenta variantes ainda incompreendidas” (p. 348).

É possível ler nas entrelinhas desses autores a possibilidade da existência de um campo negro regional, conforme postulado por COSTA (1999, 2001). Se o CARDOSO (2000) vincula a escravidão negra norte mineira somente à atividade agropastoril, BOTELHO (2000) evidencia a presença da mesma nas atividades mineradoras que existiram no norte de Minas.

As postulações apresentadas nesta dissertação poderão estabelecer os pressupostos necessários para evidenciar a existência de quilombos invisibilizados e obliterados na história econômica e social do norte de Minas. Ao tomar a Comunidade Rural Negra de Poções como o *locus* de minha pesquisa, vejo-a como um lugar privilegiado para enunciar tais postulados porque articula presente e passado para afirmar-se no mundo hodierno.

Em *A construção da sub-cidadania*, Jessé de Souza (2004) constrói a idéia de

invisibilidade social para dar sentido a algumas atividades de trabalho, servilismo e submissão e também para análise das classes empobrecidas que são frutos da extrema desigualdade social no Brasil. As idéias de Jessé de Souza podem ser aplicadas à população negra instituidora de quilombos no Brasil e em outros países nas Américas como tem sido evidenciado por diversos estudiosos como PRICE (1996) no caso dos Saramacá de Suriname.

A história da Comunidade Negra de Poções pode ser revelada, contada, recriada, inventada tendo o sistema econômico do tipo colonial, como ponto de partida¹. Assim, no transcorrer da História do Brasil, a oligarquia mobilizou suas forças para a estruturação e aplicação de procedimentos muito eficazes para garantir e assegurar seu domínio e exploração de outros grupos sociais. As comunidades remanescentes de antigos quilombos emergem neste contexto histórico, como parte do movimento de busca de libertação de milhares de indivíduos submetidos à escravidão e revelando que não foram poucos os sítios quilombolas formados durante a escravidão.

Discordo que os quilombolas tenham sido parte daquilo que se convencionou chamar de *brecha camponesa* construído por TADEUSZ LEPKOWSKI (1968) para designar as atividades econômicas, dentro da sociedade colonial, e se referiam ao sistema de *plantations* entendido em sentido estrito. Para este autor, a economia independente de subsistência que os quilombolas organizavam em suas comunidades de homens livres e os pequenos lotes de terra concedidos, aos escravos não-domésticos, em usufruto nas fazendas constitui a brecha camponesa. Há que considerar que a mesma seria o resultado de um mosaico camponês-escravo, coexistindo com a “massa compacta, indubitavelmente dominante, das terras do Senhor, nas quais o escravo era trabalhador agrícola ou industrial fazendo parte de um grande organismo de produção” (*apud* CARDOSO, 1987, p. 54).

¹ Gorender (1992, p. 157 e seguintes) estabelece o termo escravismo colonial. Diga -se, ademais, que embora não tomo o escravismo colonial como um modo de produção como fez Gorender, concordo a penas com seu ponto de vista.

Frente a sua argumentação questiono: e os quilombos constituídos como lugar de liberdade e de encontro de gentes no mais profundo do sertão? E a procura por terras de ninguém para onde acorreram os negros em busca de liberdade e onde não havia senhores, fazendas e capitão do mato? Muitos estudos de quilombos no Brasil têm evidenciado o distanciamento de muitos quilombos com qualquer agrupamento humano baseado na escravidão. Se atualmente os quilombos encontram-se circundados por fazendas, cidades e reflorestamentos se devem à expansão da fronteira agrícola brasileira com a modernização das relações de produção na agricultura nacional e não pela proximidade de fazendas a quilombos.

Para fundamentar minha argumentação contrária à brecha camponesa é necessário recorrer à conceituação do termo **quilombo** e do termo **mocambo**.

Quando iniciei este estudo, a questão da ressemantização do termo quilombo chamou a minha atenção. Com esta questão, fiz um percurso histórico e antropológico sobre o referido conceito, o qual, hoje se refere a direitos constitucionais sobre a terra ou ao território simbólico dos remanescentes de escravos fugidos, livres e libertos. Ao procurar delimitar o meu campo de estudos, entro em contato com a Comunidade Rural Negra de Poções. Nesse percurso, percebi que o termo quilombo era muito pouco conhecido na gramática local, porém, o termo mocambo faz parte do léxico dessa localidade.

Os membros da Comunidade Rural Negra de Poções já se identificavam como sendo *parentes de cativos* e descendentes de outros que fugiram vindos do sul da Bahia e das margens do Rio São Francisco. Dentro desse arcabouço conceitual, percebi que os processos de “conscientização” e de construções identitárias, já estavam sendo arquitetadas pela comunidade local.

Ao adentrar a Comunidade Rural Negra de Poções, percebi que, a cadeia de contatos foi estruturada por uma rede que foi sendo tecida, a partir da divulgação do termo

quilombo, mesmo com *os de dentro e com os de fora*. É perceptível que, emergiu algo inédito entre os *Negros de Poções*, isto é, a reconstrução de seus territórios existenciais e simbólicos, pois estes estão atados às narrativas sobre a vida de seus antepassados, sobre aspectos do saber local que cimentam os vários processos identitários. A Comunidade Rural Negra de Poções é reconhecida como *lugar de pretos, terra de negros e por suas tradições locais*. É como afirma MAFESSOLI (2000, p. 86): “O *ethos* comunitário [...] remete a uma subjetividade comum, a uma paixão partilhada [...] dessa maneira, às vezes, um grupamento familiar é sentido como uma comunidade...” Para este autor citado, o território existencial é a marca da apropriação, o que implica a construção de um *nós, de um ethos coletivo*, de uma subjetividade. De acordo com GUATTARI (1998, p. 19-22), “a subjetividade como o conjunto de condições, em relação às quais instâncias individuais e coletivas podem emergir como um Território Existencial Autoreferencial”.

Quando os indivíduos do *povo negro de Poções* fazem alusão ao passado ou aos tempos dos antigos, esta ação remete-os ao entendimento de que são remanescentes de quilombos. WEBER (1994) adverte que existe uma capacidade criativa de grupos sociais em relação à formação de comunidades existenciais ou de um passado coletivo, que tem como fim a demarcação de fronteiras a partir de determinados elementos ou sinais diacríticos selecionados coletivamente e formados através do sentimento de pertencimento ao lugar. Ainda conforme GUATTARI (1998, p. 19-22): “Cada grupo tem à sua disposição uma cartografia composta de referenciais cognitivos, míticos, rituais estéticos” que os fazem diferentes e identificáveis para outras comunidades. Com suporte teórico em O’Dwyer (2002, p. 17) entendo que, “a identidade étnica tem sido diferenciada de ‘outras formas de identidade coletiva pelo fato de ela ser orientada para o passado”.

Aos poucos em meu trabalho de campo passei a entender como a população negra de Poções mantinha contato com os brancos, os mestiços, os grandes fazendeiros, com os

políticos locais e com a sociedade. Vi, então, que eles possuem uma identidade étnica construída a partir de uma dimensão pessoal, isto é, os indivíduos são determinados a partir das relações que estabelecem interagindo com os demais sujeitos de seu grupo, o que nos remete a buscar os princípios definidos por Marcel Mauss sobre a noção de pessoa. Baseado em no pensamento maussiano, AUGÉ (1994, p. 50) afirma que,

as coletividades (ou aqueles que as dirigem), como os indivíduos que e a elas se ligam necessitam simultaneamente pensar a identidade e a relação, e, para fazerem isso, simbolizar os constituintes da identidade partilhada (pelo conjunto de um grupo), da identidade particular (de determinado grupo ou determinado indivíduo em relação aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos como não semelhantes a nenhum outro).

A identidade possui um segundo plano, ou seja, ela é social. Isto é, aquela que se realiza acima da identidade pessoal, que se configura dinamicamente pelas relações vividas como um grupo frente a outros grupos. Por este caminho pude entender e distinguir aqueles que possuem elementos de identidade comuns que, por sua vez, levou-me a determinar os que são “pessoas de dentro” e os que são “pessoas de fora” entre os *Negros de Poções*.

Como adentrei uma população quilombola busquei referência nos estudos que têm essa temática como foco. Assim, encontrei em O'DWYER (2002, p. 1) a afirmação de que

o termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. [...] instituído pela Constituição de 1988, que vem sendo utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material [...].

O termo quilombo ao ser ressemantizado remete a diversas discussões, dentre elas, a de Gusmão (1991 *apud* RATTS, 2001, p. 316) que afirma: “Antes de tudo cabe ressaltar a insuficiência conceitual, prática, histórica e política do termo ‘quilombo’ para dar conta da diversidade das formas de acesso a terra e das formas de existir das comunidades

negras no campo”. Também concordo que não resta dúvida de que o termo é controverso, mas no dizer de RATTIS (2001, p. 311), “Quilombo ou mocambo², no senso comum, é entendido como ‘reduto de escravos fugitivos’, idéia que se disseminou desde o período escravista”.

Mas voltemos à Comunidade Rural Negra de Poções. Diante desta discussão sobre o conceito de quilombo produzido pelos estudiosos dessa questão no Brasil, posso afirmar que a Comunidade Rural Negra de Poções se apresenta como um quilombo histórico, como evidenciarei no corpo desta dissertação. Porém apresenta-se, também, como um quilombo atual por suas práticas cotidianas de resistência pela manutenção da autonomia e da liberdade, pela produção e reprodução de uma cultura baseada em legados dos ancestrais e de uma comunidade que articula a todos em relações familiares coletivas. Mas, há que considerar, ainda, que conforme os moradores com quem conversei, quase 38% dos antepassados são originários do Recôncavo Baiano. Nesse sentido, o historiador GOMES (1995, p. 51) afirma que “o recôncavo baiano e outras áreas da capitania estavam cercadas por um cinturão de comunidades de fugidos”. Cabe lembrar que o norte de Minas até 1720 pertenceu à Capitania da Bahia. E, por fim, as relações de parentesco com membros de comunidades rurais negras no mesmo campo negro da Jahyba, como o Quilombo do Gurutuba em Janaúba e o Quilombo de Brejo dos Crioulos em São João da Ponte, municípios do norte de Minas.

Para melhor situar as relações locais entre os quilombolas de Poções e o poder hierárquico na sociedade local e regional, enfatizo o Patronato e o mandonismo local e tomo emprestado de LARA (1995) dois estereótipos: Zumbi e Pai João, para também entender as relações entre os quilombolas de Poções e os moradores brancos e mestiços circunvizinhos.

Conforme afirma LARA (1995, p. 55) estes dois estereótipos:

² De acordo MARTINS (2006): “O termo mocambo foi utilizado até o século XVII para se referir aos grupos de escravos fugidos (fossem eles formados por negros ou indígenas). A partir dessa época os senhores de engenhos e colônias passavam a utilizar o termo para se referir a esses grupos”.

Do ponto de vista historiográfico, esta dicotomia entre acomodação e resistência está associada a uma outra polaridade, relativa à própria interpretação da escravidão no Brasil. Trata-se da oposição entre benevolência e violência e seus correlatos: a docibilidade da relação senhor/escravo corresponde a visão do Brasil, como paraíso da democracia racial: à violência da escravidão, a concepção (e a denúncia) do Brasil como paraíso (embora envergonhado) do racismo.

A abordagem que faço entre a acomodação e a resistência observadas na Comunidade Rural Negra de Poções podem ser lidas pelo estabelecimento de relações sociais dos quilombolas e da sociedade envolvente por um lado e entre escravos e senhores por outro lado. No segundo caso, creio que o tipo de reação dos escravos se deve ao estabelecimento ou não de uma parentela do senhor que os inseria no interior de sua fazenda. Aí tornavam parte da família do senhor por meio do compadrio.

Nos estudos de WOORTMANN (1995, p. 310) sobre grupos camponeses, ela sustenta que “o compadrio, pois, parte que é da própria estrutura de parentesco, mais do que um ‘parentesco fictício’, é fundamental para a reprodução tanto material quanto simbólica do campesinato”. Essa argumentação pode ser aplicada ao caso da população negra brasileira durante e pós-escravidão, como também no caso da população negra norte mineira.

Também o sistema de parceria focado por ANTÔNIO CÂNDIDO (1975) que estuda relações de reciprocidade e trocas simbólicas entre parceiros rurais propicia embasar a abordagem feita entre a acomodação e a resistência. No campo negro norte mineiro, como informa Costa, ocorreu uma complexa rede social articulando parceiros que “se organiza [vam] a partir do trabalho de seus membros, articulados em coletivismo interno e externo” (p. 1999, 29).

As duas formas de relação entre negros e brancos, conforme LARA (1995), se firmaram “a partir da identidade entre paternalismo, benevolência da escravidão e democracia racial, o debate sobre o caráter da relação entre senhores e escravos no Brasil acabou se fixando em torno de dinâmicas compostas por termos opostos e quase irreconciliáveis” (p. 99).

No caso da Comunidade Rural Negra de Poções, as relações entre os fazendeiros que ocuparam o território quilombola quando instituíram suas fazendas se davam e se dão a partir da amenização da relação de exploração do trabalho sobrepostas à violência simbólica e nas medidas coercitivas e arbitrárias do paternalismo ou patriarcalismo nortes mineiros.

Nesta perspectiva introdutória, os objetivos desta dissertação estão concentrados na seguinte proposta central que é narrar a história da Comunidade Rural Negra de Poções colocando o enfoque central em sua identidade étnica que confere aos seus membros, sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (Cf. BARTH, 1969 *apud* O'DWYER, 1995). Outro enfoque é posto na dinâmica da territorialidade que foi fixada numa prática comum do manejo das terras legadas por seus antepassados e utilizados de forma coletiva.

Para tanto, procurei domesticar o meu olhar teoricamente para desenvolver meus estudos sobre quilombo ou mocambo na Comunidade Rural Negra de Poções. Valorizo a observação tanto quanto a minha participação no grupo estudado considerando a questão da subjetividade como instrumento de produzirem conhecimentos.

Minha pesquisa de campo teve início entre os meses de maio e dezembro de 2005 para um reconhecimento do lugar de estudos, quando re-estabeleci meus contatos com diversos membros da comunidade onde já estivera fazendo coleta de dados censitários para o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Nesse momento procurei focalizar minha atenção no contexto de surgimento daquela povoação e nas relações sociais estabelecidas. Depois em outros momentos em que realizei meu encontro etnográfico, entre abril e agosto de 2006, procurei aprender o ponto de vista dos sujeitos pesquisados através de um procedimento paciente, objetivando fazer emergir de modo progressivo as inter-relações de todos os fatos observados e, construindo junto com eles, a partir daí, o conhecimento sobre os nativos e de seu ponto de vista.

Ao recorrer ao método etnográfico, objetivei analisar a constituição histórica do grupo estudado e as relações entre seus membros e seus circunvizinhos. Enquanto procurei observar, a partir da apreensão coletiva da história local, os significados e informar os direitos inerentes a um grupo quilombola, vi que a comunidade de Poções já reivindicava seu território como legado ou herança cultural, imaterial e material. Estes conferem referência para a construção da identidade étnica e propicia despertar o sentimento de ser e estar naquele lugar. Toda pesquisa etnográfica foi feita a partir de observações, conversações, junto aos guardiões da memória local³, como também com membros da comunidade que migraram para Francisco Sá ou Montes Claros e que se colocaram disponíveis para contribuir com os meus estudos.

Dentre os instrumentos de coleta de dados foram utilizados o diário de campo, blocos de papel, gravador e máquina fotográfica para registrar as observações e falas dos meus parceiros de conversações. Como técnicas de pesquisas, recorri ao uso da história oral e da fotoetnografia de pessoas, espaços, eventos e aspectos naturais do lugar. Vejo na etnografografia como um potencial narrativo descritivo, conforme ACHUTTI (1997, p. 14) que afirma dar, “ênfase no uso da fotografia como uma narrativa imagética capaz de preservar o dado e convergir, para o leitor uma informação cultural a respeito do grupo estudado”.

A segunda etapa deste trabalho foi no que se deu o que o leitor tem em mãos. A elaboração desta dissertação como narrativa etnográfica foi construída a partir de rigorosa pesquisa bibliográfica. Assim, recorri à literatura produzida a respeito da escravidão negra no Brasil e a respeito de comunidades rurais negras e dos processos e discussões sobre as reivindicações de identidade étnica e de territorialidade de diversos grupos negros rurais espalhados pelo país. Suas reivindicações têm como base, o disposto no artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988.

³ Baseado em HALBWACHS (1976) pode dizer que os agentes da memória de um grupo constituem -se como seus guardiões.

Esta dissertação foi estruturada textualmente em dois capítulos por meio dos quais procuro articular as informações etnográficas construídas a partir de conversações com a população negra que tomei como sujeito de meus estudos com um modelo de interpretação que foi se construindo no cotejamento das compreensões construídas em *campo* com diversas teorias construídas cientificamente por diversos autores. Nesse sentido, esta dissertação imbrica informações etnográficas com teorias acadêmicas.

No primeiro capítulo elaboro uma reflexão sobre os *Negros de Poções* a partir do acesso que tive à sua memória, à de outros negros e dos memorialistas locais na historicidade do município de Francisco Sá, antigo Brejo das Almas. A argumentação construída enfoca de maneira particular a existência de uma farsa local sobre o fim da escravidão. Creio que a historicidade negra é um dos segmentos mais esquecidos da história de Minas e do Brasil, pois oblitera o papel da população afro-descendente, os acontecimentos vividos por ela construção da história deste país, deste estado da federação e deste município. Disserto a partir de fontes documentais sobre a historicidade negra no Brejo das Almas, como ato fundante da vida local. Para desenvolver a perspectiva que utilizo para construir a narração etnográfica da historicidade negra, disserto sobre o processo de ocupação e de territorialização tendo como foco os *Negros de Poções* e os resquícios históricos de Quilombos e Mocambos no antigo Brejo das Almas. Houve uma lacuna na construção da história regional, porque não tratou dos remanescentes de quilombolas e de escravos no Norte de Minas, porque não foram registradas sua historicidade e territorialidade, pelos historiadores regionais que construíram uma narrativa histórica sobre a região. Abordo o processo de ocupação e territorialização regional e municipal, tendo como foco o negro. Por fim, termino este capítulo pela narração de uma farsa, a manutenção alegórica da escravidão em Francisco Sá.

No segundo capítulo mergulhei a minha atenção à narrativa da vida social dos *Negros de Poções*. Ela é organizada por meio de sua organização social, suas dinâmicas de

territorialidades, seus processos sociais, suas manifestações culturais e a identidade étnica vividas por essa e nessa população. Nestes seis movimentos distintos, focalizei a organização social dos *Negros de Poções* a partir das tramas relacionais internas que estruturam as dinâmicas de territorialidades que são construídas para viabilização da reprodução material e social das famílias e da coletividade. Com base no que diz MALINOWSKI (1984)⁴ aplico certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro de evidências e categorias observadas, compreendo como as estratégias de reprodução social são construídas. . Procuo compreender, a partir de cotejamento dos dados com estudos acadêmicos as relações dos “*Negros de Poções*” social dos *Negros de Poções*⁵ com os outros grupos sociais que os circundam e com o poder político municipal.

Como a Comunidade Rural Negra de Poções⁶ foi atingida com a construção de uma barragem para captação de água dentro do Projeto do Polígono das Secas (DNOCS/CODEVASF), abordo os processos sociais vividos pelos *Negros de Poções* e dos *caxangás* da CODEVASF para a construção desta barragem, que forçou transformações no *mundus* social local. Tomo esta construção como sendo um tipo de violência a partir de três pontos: perda patrimonial material e imaterial, perda das condições de vida e da produção e da perda de bens simbólicos. Num quinto movimento, trato das manifestações culturais, os costumes e as tradições, tomando a Festa de Poções como uma efervescência coletiva que contribui para a reafirmação da religiosidade e da sacralidade, também da unidade e da identidade local dos *Negros de Poções*. Neste ponto de discussão, tomo como último movimento etnográfico à identidade individual destes sujeitos negros e a identidade coletiva

⁴ A partir das leituras em MALINOWSKI (1984), tomo este modelo de trabalho e entrada na prática do Scholar munido de suas teorias e orientado por um conjunto de teóricos (de observação participante, de construção de genealogias e de coleta e registro de dados).

⁵ Na região da Comunidade Quilombola de Poções, toda localidade dá aos “*Negros de Poções*” vários apelidos ou alcunhas, uns às vezes de caráter pejorativo, outros simplesmente para designar o sinônimo de “pessoas diferentes”.

⁶ Em recente artigo, COSTA (2006) discute a compreensão do processo primacial do Norte de Minas como um todo a partir da articulação da história e memória para dar sentido a memória histórica da cidade de Matias Cardoso, atualizando seu passado e a origem do norte de Minas Gerais.

da Comunidade Negra de Poções. Hodiernamente conformada por seus conteúdos identitários que reafirmam étnica e territorialmente a sua vinculação com outras comunidades rurais negras do Brasil para garantia do Direito Constitucional das populações quilombolas no país.

Concluo que a relação da identidade étnica dos *Negros de Poções* com a terra, com o território e com o espaço evidenciam que estes são elementos historicamente constituídos pelos processos sociais vividos e narrados internamente pelas memórias individual e coletiva. O primeiro fator que caracterizou a Identidade étnica dos *Negros de Poções* foi a posse e o uso da terra, historicamente, pelos ancestrais dos quilombolas e dos seus descendentes que se auto-identificam como remanescentes de quilombos. Como segundo fator, que existiu sempre um projeto de liberdade entre eles, o auto-reconhecimento enquanto negros mostra que o processo de identidade negra é um fazer dinâmico na história. Como terceiro fator que a localidade de Poções é o lugar pertinente da interação entre os vários sujeitos, saberes/sabências, costumes e tradições locais e que a historicidade dos *Negros de Poções* é cimentada pelo processo de ocupação e territorialização na memória local. Esta se abre para as relações de parentesco entre Poções e Brejo dos Crioulos, quilombo existente em São João da Ponte (MG), o que corrobora a postulação do campo negro ampliado da Jahyba imaginado por Costa (1999).

Outro fator que reforça o meu ponto de vista teórico que a Comunidade Quilombola de Poções, independente de suas origens construídas pela memória oral, ela é um espaço histórico, onde a identidade negra emerge com uma força social a partir de sua relação com localidades de suas circunvizinhanças e com o poder local. O relato sobre o passado escravista da Família Sá e os processos vividos por alguns de seus membros em meados do século XIX evidencia a historicidade e as dinâmicas vividas pelos *Negros de Poções*, tanto no passado como no presente. Posso afirmar que a passividade e a docilidade dos *Negros de Poções* são dualidades de resistência que servem de estratégias de manutenção de uma

“ordem moral”. Uma vez que o silêncio e o esquecimento são maneiras de convivência com outras estratégias de resistência frente à dor e o sofrimento que passaram seus ancestrais no passado e os feitiços e caxangás que ainda se encontram no ca minhar dos *Negros de Poções*.

CAPÍTULO PRIMEIRO

NEGROS DE POÇÕES, SUA MEMÓRIA E A DE OUTROS NEGROS NA HISTÓRIA MUNICIPAL E A FARSA LOCAL DO FIM DA ESCRAVIDÃO

“Se ela me deu o amor que levo comigo, deu-me tudo. Eu te amo por isso, Brejo das Almas. E por isso te perdôo, Francisco Sá”.

(Yvone de Oliveira Silveira)

Neste capítulo abordo a comunidade dos *Negros de Poções* como um quilombo histórico que existiu no passado da sociedade local de Brejo das Almas, hoje oficialmente Francisco Sá. Para viabilizar a leitura pretendida recorro, em primeiro lugar, às narrativas enunciadas pelos guardiões da memória local que contam fatos dos tempos passados, muitas vezes perdidos nas brumas de uma temporalidade sem datas. Em segundo lugar, procuro articular a narrativa emergida em estudos sobre outras comunidades rurais negras localizadas no espaço do vale do rio Verde Grande e considerado o *território negro da Jahyba*. Ao mesmo tempo recorro à memória da população de outras localidades rurais e da sede municipal, bem como à minha memória construída a partir do meu processo de inserção na vida das populações rurais deste município quando fui coletador de dados para o censo 1980 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Enquanto percorria as residências rurais dos habitantes que foram por mim entrevistados fui apreendendo as realidades sociais das comunidades locais e, neste momento, fui construindo minha compreensão sobre o passado negro de diversas localidades espalhadas no território municipal.

Como pano de fundo da argumentação feita nesses dois momentos realizo uma discussão sobre quilombos ou mocambos como locais de resistência à escravidão, como espaço de liberdade e como local de encontro de gentes. E, finalmente, recorro às narrativas históricas construídas por escritores locais procurando apreender os acontecimentos, por eles narrados, sobre as populações negras que se fixaram, como quilombolas ou como escravos, no

espaço que foi construído como território municipal.

Ouso dizer que ao adotar enfoques históricos na reconstrução do passado histórico de nosso povo afro-brasileiro e “negro” é necessário considerar a possibilidade do surgimento de novas metodologias que podem evidenciar as fronteiras entre a maneira de representar a História no trabalho da Antropologia. Vejo em EVANS -PRITCHARD (1993) que o uso da História em suas monografias etnográficas faz uma aproximação da Antropologia e da História. Outro que articulação entre essas duas disciplinas, tendo ainda a introdução da Sociologia foi desenvolvida por Pierre Bourdieu, na sua conceituação sobre *habitus*, a História se faz presente. Depois vem Clifford Geertz, com sua antropologia interpretativista de origem Weberiana, que salienta a importância da compreensão do subjetivo, ou mel hor, da experiência vivida. Para compreender e interpretar a história do “Povo de Poções” é necessário, metodologicamente, penetrar na História de Brejo das Almas. O produto dessa articulação entre Etnografia e História que se abordar a partir das margens sociais é o que se constitui o primeiro capítulo desta dissertação.



FIGURA 1 - Pôr do sol sob a Comunidade Rural Negra de Poções. (Barragem de Pedro Jú ao fundo).

Fonte: Denise Joyal em visita a Poções no ano de 2005.

Como um “*bricoleur*”, vou colecionando argumentos de outros autores para re- escrever a história do município de Francisco Sá e tecer a história do “Povo de Poções”. Este é um desafio para situar as várias etapas do desenvolvimento de Francisco Sá e as diferentes etapas e formas de participação de grupos étnicos, como “O Povo de Poções”, desde o seu surgimento. Esta é uma tarefa precípua que se impõe aos antropólogos por seus nativos, para se poder compreender as características, aspectos e traços peculiares que diferenciam e qualificam comunidades do tipo da Comunidade Rural Negra de Poções no seio da região e do país.

A historicidade do “Povo de Poções” é tão importante que recorri a outras fontes, escritas e orais para ampliar a compreensão desta realidade invisibilizada para a população municipal, que apenas reconhece essa população por sua cor, tratando a todos pejorativamente. Notei que identificadas às fontes, os caminhos se abriram ao aprofundamento da pesquisa da história do município e sua relação com a história da Comunidade Rural Negra de Poções. Entre as fontes escritas, os memorialistas, e as fontes orais, a memória coletiva, foi emergindo os elementos formadores da sociedade local, entre eles, a presença indígena⁷, os portugueses, os paulistas e os baianos no povoamento e colonização do município, a partir de meados do século XVII, dos afro -descendentes trazidos para o trabalho cativo e servil nas fazendas de gado e nos sobrados e mocambos, mas também situados em quilombos que existiam na região⁸.

⁷ É observável que no Norte de Minas, as relações entre nações indígenas (Tapuias, Maxacalis e Krenaks) e quilombos podem ser analisados a partir das interações dessas comunidades com processos de evolução social, cultural e toponímico indígena (tupi-guarani) e africano (quimbundo).

⁸ Gilberto Freyre (1976) em Casa-Grande e Senzala faz uma distinção entre quilombo e mocambo.



FIGURA 2 - Família e construção típicas quilombolas de Poções.
Fonte: João Pedro Lumpini – 2006.

Para narrar a historicidade de Poções cotejando -a com a historicidade do município de Francisco Sá, tomo como referência o “eu” narrativo de Walter Benjamin, apresentado na *Crônica de Berlin*⁹. Este entrelaça a memória individual e a memória coletiva. Tal ênfase na escritura do passado, ou do acesso a ele via linguagem, pressupõe, em Walter Benjamin, o destaque de um princípio construtivo do discurso histórico. Como a história é construída de narrativas, relatos, da memória individual e coletiva. Para ele, o

método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Só a mostrar. Não surrupiarei preciosidades nem me apropriarei de fórmulas espirituosas. Mas os farrapos e o lixo; estes não quero inventariar, mas fazer -lhes justiça do único modo possível: usando -os (BENJAMIM, 1994 *apud* BOLLE, 1994, p. 86)¹⁰.

Neste capítulo quero mostrar que os farrapos e o lixo, isto é, a história dos elementos humanos formadores da história local é aquilo que chamo de tirania, ódio, violência, esquecimento e dor. Estes são acumulados no transcurso do tempo e da memória e

⁹ BENJAMIM, Walter. *Crônica de Berlin*. In: BENJAMIM, W. *Personages Alemanes*. Tradução Luís Martinez de Velasco. Barcelona: Paidós, I.C.E./U.A. AB/., 1995.

¹⁰ BOLLE, Willi. *Fisiognomia da Metrópole Moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: Edusp, 1994.

devem ser mostrados em suas singularidades, em sua aura, naquilo que os torna únicos e irrepetíveis.

Meu contato com a temática das memórias ocorreu através da pesquisa de campo realizada em Poções e desejava investigar o florescimento de um movimento social étnico de negros no Norte de Minas. A partir das primeiras conversas com membros sobre as tramas familiares da rede de relações e que a pesquisa se estabeleceu, fui adentrando e *violando* domínios familiares e por fim, capturei os seus processos de leitura do passado para compreender os processos de leitura do presente. Em suma, cada parágrafo de conversação refazia o itinerário histórico de seus antepassados de acordo com valores que, no presente, julgava serem aceitáveis e positivamente avaliados na sociedade local e regional.

Nesse empreendimento, a articulação história e memória propiciam ampliar a discussão sobre a articulação entre as ciências: Antropologia e História. Sou antropólogo e a minha aproximação com a História não é uma deliberação minha, mas uma imposição nascida em meus estudos dada a temática que desenvolvo, ou seja, a resistência negra na comunidade rural de Poções. A partir de acontecimentos informados nas conversações realizadas no encontro etnográfico vivido com essa população ocorreu um permanente ir ao passado e retornar ao presente para elucidar a questão da resistência vivida pelos membros dessa comunidade. Essa articulação de temporalidade narrada pelos companheiros de conversação, por força do método, impôs-me recorrer à História, mas numa perspectiva antropológica. Quando manuseio a historiografia local, trato cada um dos escritores conterrâneos como um informante e suas narrativas como um dado. Assim como trato a memória narrada pela população de Poções como um dado.

Para dar cabo dessa introdução ao capítulo, cabe lembrar que sou nascido e criado na cidade de Francisco Sá e tenho por ela e pelo seu povo uma profunda consideração e me dispus a trazer à luz o conhecimento que ao longo da minha vida fui construindo sobre a

vivência local. Há uma visão do seu passado construído pelas elites locais e a visão das camadas inferiores nunca foi posta em cena. Ao articular a memória de Poções, o conhecimento disponibilizado sobre outros quilombos existentes em sua circunvizinhança e a visão das elites sobre o passado uma outra compreensão emerge nesta dissertação. Esta foi construída, também, pela minha memória. É através do meu conhecimento sobre Brejo das Almas que a articulação textual é construída, conforme afirmado por MALINOWSKI (1984), para quem, na pesquisa etnográfica, “o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador”.

Ao entrar na região geográfica de que se trata este estudo, lembrei-me que há quase dez anos estivera ali com o objetivo de fazer a coleta de dados para o censo do IBGE, mas em cada contato feito, fui sendo conduzido, pela sabedoria de cada família, no desvelamento da história dos *Negros de Poções*, por meio de fatos vividos por Pedro Jú, por Chico Tomé, por Nora Preta, por Imbilina, por Chico Preto e outros. Então, sozinho, fui ao encontro do *meu outro*, daquele povo negro que aos poucos foi fazendo parte de mim e eu deles, desde que me abriram o conhecimento que possuem sobre a vida local, desde nosso primeiro contato há quase dez anos. Mas, quando lá retornei em março de 2005, era necessário realizar a tarefa hermenêutica de estranhar o que me era familiar, apesar do contato o mais íntimo possível construído com alguns membros daquela população. Para tanto, foi necessário colocar em dúvida todo o conhecimento que já possuía sobre este povo, foi preciso aprender a duvidar de mim e de tudo aquilo que me era familiar, conforme argumentam DURKHEIM (1977) e CARDOSO DE OLIVEIRA (2000), quando discutem a prática do estudo de fatos sociais e de fatos etnográficos. Deste tempo, começava a minha aventura antropológica.

Quilombo ou mocambo: o conteúdo do termo e a historicidade dos *Negros de Poções*

O meu diálogo com essa temática inicia -se procurando compreender o que sejam os quilombos e/ou os mocambos, para depois me debruçar sobre a história, a territorialidade, o modo de vida e a identidade da Comunidade Negra de Poções. O meu interesse de estudo sobre esta temática decorre da visibilização da existência do Território Negro da Jahyba, conforme discutido em COSTA (1999) e da qual os *Negros de Poções* são parte integrante. Na perspectiva desse autor,

a emergência no cenário atual [das comunidades rurais negras] como sujeitos portadores de direitos tem possibilitado desvelar realidades duplamente invisibilizadas na cena histórica, social e política regional e do Brasil. [...] A *invisibilização dessas comunidades origina-se de estratégia interna a cada grupo*, construída historicamente por seus membros para garantirem a vivência do grupo, e para se inserirem, sem diferenciação, nas relações vividas no contexto social e político em que se encontravam, mas também, *como estratégia externa da negação de suas existências na história local, regional e nacional* (COSTA, 1999, 2004, 2005, grifos meus).

A denominação de comunidades rurais negras como quilombo propiciou uma intensa e densa discussão sobre o significado do mesmo. O termo surgiu no passado colonial para se referir a “*toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele*”. Essa conceituação foi construída, descritivamente pelo Conselho Ultramarino em 1740 em resposta ao rei de Portugal. A palavra *Kilombo*, conforme RATTS (2001, p. 310) com base em MUNANGA (1996, p. 58),

é originada da língua Banto Umbundo, falada pelo povo ovimbundo, que diz respeito a um tipo de instituição sociopolítica militar conhecida na África Central, mais especificamente na área formada pela atual República Democrática do Congo (Zaire) e Angola.

Enquanto o termo mocambo deriva da palavra Quimbundo “*Mu’Kambu*” que significa esconderijo e se apresenta como uma variante para o termo quilombo, assim como o vocábulo calhambo que deriva da denominação do morador de um quilombo, ou seja, um quilombola. Nessa acepção, o termo designativo é calhambola. A palavra “Quilombo” ou “Calhambo”, têm significação semelhante e se referem a acampamento ou fortaleza.

Estas três palavras foram usadas pelos portugueses para denominar as povoações construídas por escravos fugidos, sendo que os termos também podem ser atribuídos à “casa” ou “refúgio”.

Os três termos têm uma semântica diferente, mas historicamente replicam o mesmo significado. Conforme MARTINS (2006, p. 12), elas designam “as comunidades formadas por escravos fugidos, [que] recebiam diversos nomes nas Américas: na espanhola foram e são conhecidos como *palenques* e *cumbes*; na inglesa, como *maroons*”.

De outra forma, MUNANGA (1996) procurando estabelecer o cotejamento entre a realidade dos escravos africanos com a realidade africana, em si, afirma que,

pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano, reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos (MUNANGA, 1996 *apud* RATTTS, 2001, p. 310).

RATTTS (2001) adverte que as palavras “quilombo ou mocambo”, no senso comum, são muito entendidas como “reduto de negros fugitivos”, idéia que foi disseminada no pensamento e conhecimento brasileiros desde o período escravista. Muitos quilombos e mocambos foram constituídos a partir do século XVI, tão logo, os africanos escravizados desembarcaram no Brasil e puderam adentrar o território colonial e estabelecer -se com projetos e sonhos de liberdade.

O termo calhambola tem sido compreendido por muitos “desavisados” de sua existência como uma forma pejorativa de afirmar a baixa instrução dos membros de comunidades negras que se referem a si mesmo como tais.

No município de Brejo das Almas, o termo utilizado para se referir aos Negros *de Poções* é mocambo. A existência de uma localidade próxima ao território negro denominada Mocambo leva os munícipes a compreenderem o termo como se referindo a uma agregação rural onde habitam pessoas vinculadas por laços de parentesco, compadrio e amizade.

O termo quilombo ao ser ressemantizado a partir do Artigo. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 dá ênfase à solidificação da afirmativa de que uma comunidade rural negra é tida “como grupos fundamentados na descendência, mantiveram a coesão entre si através de redes de alianças e trocas matrimoniais” (O’DWYER, 2002, p. 32).

A questão atual dos quilombos, conforme ALMEIDA (2002) distancia -se da frigorigeração do termo pelos operadores do direito colonial, mas a Constituição de 1988 ao referir-se aos quilombos como patrimônio da nação, em seus Artigos 215 e 216, viabiliza a relativização dos cinco termos que estão contidos na definição colonial: fuga, quantidade mínima de fugidos, localização geográfica isolada, moradia habitual e presença de pilões. Para este autor, o entendimento da significação “passa também pelo entendimento do sistema econômico intrínseco a essas unidades familiares, que produzem concomitantemente para o seu próprio consumo” (2002, p. 51).

A ressemantização do conceito deriva do texto constitucional e se refere às comunidades rurais negras que são, hodiernamente, partícipes da sociedade nacional. Essa compreensão já era anterior à Assembléia Nacional Constituinte que se instalou após eleição em 1985, como se pode apreender sua atualidade, conforme SANTOS (1980), para esse autor, quilombo e conseqüentemente suas replicações terminológicas, mocambo e calhambo se

referem

uma organização de camponeses livres que cultiva a terra, que pratica a policultura, que não destrói a natureza, porque não tem necessidade disso, e que é homogêneo, relativamente homogêneo [...] é uma diferença de poder [...] o quilombo e a colônia são dois mundos contrastantes (SANTOS, 1980, p. 55).

A questão da atualização dos quilombos é argumentada por O'DWYER (2002, p.

1) quando ela afirma que

o termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. [...] instituído pela Constituição de 1988, que vem sendo utilizado p elos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material [...].

Outro autor que discute a atualização do termo quilombo é ARRUTI (2005, p. 79, grifos meus) para informar que “a assunção do rótulo quilombo, hoje, estaria relacionada não ao que o grupo foi de fato no passado, mas à sua capacidade de mobilização para negar um estigma e *evidenciar a cidadania*”. A afirmativa desse autor está alicerçada em três paradigmas: o primeiro a ressemantização do termo, o segundo vinculado à existência de terras de uso comum e, terceiro, a questão da etnicidade negra. Assim, Almeida (1996, *apud* ARRUTI, 2005, p. 89) informa que

existe, pois, uma atualidade dos quilombos deslocada do seu campo de significação original, isto é, da matriz colonial. Quilombo se mescla como possibilidade de ser, constitui em uma forma mais que simbólica de negar o sistema escravocrata.

Outra vez citando ALMEIDA (2002) a advertência deste autor é que “o campo de pensamento da categoria quilombo constitui não apenas um tema próprio, mas também um objeto de reflexão que pressupõe inúmeras noções, uma constelação de noções operacionais próprias” (p. 79).

Na visão de Arruti (2005), o termo quilombo é o elemento mais importante na alquimia semântica pela adição do termo remanescente ou remanescente originário do texto constitucional de 1988.

Quando Arruti (2005) afirma que a rotulação de uma comunidade rural negra, atualmente, como quilombo trata-se de uma questão de cidadania ela se sustenta na busca de equidade de direitos para os excluídos, secularmente, pelas classes dominantes brasileiras e de Justiça, pela busca de sua inclusão como legítimos cidadãos brasileiros. A exclusão aos direitos fundamentais em que as comunidades rurais negras são mantidas, ainda hoje, é uma realidade que deriva do anacronismo do latifúndio que tem mantido a sociedade e a economia brasileira atrasadas em relação à democratização sócio-econômica¹¹. Como afirmado por OLIVEN (2005, p. 67, grifos meus)

é preciso notar que as questões dos índios e dos negros não têm a ver apenas com eles. A demarcação dos territórios quilombolas e a dos remanescentes de comunidades de quilombos envolve uma dimensão ética e moral. Se não conseguirmos assegurar os direitos das minorias, nosso país nunca será uma sociedade plenamente democrática. Por isto, reconhecer a posse das terras às sociedades indígenas e aos remanescentes de comunidades de quilombos não é uma questão que diz respeito apenas a índios e negros, mas a toda a sociedade brasileira.

Ética e moralmente, a atualização dos quilombos, mocambos ou calhambos expressa a manutenção de um fato histórico do passado se fazendo presente no cotidiano das populações excluídas e agrilhoando a sociedade brasileira em uma situação de *escravidão invisível*, por uma *violência simbólica* perpetrada pelas oligarquias rurais e seus aliados. A atualização dos quilombos é uma resistência contra o “esforço de tornar o negro invisível [que se] desdobra nas formas contemporâneas de discriminação do negro, na mídia, nos discursos

¹¹ Para a compreensão do anacronismo do latifúndio como fator de impedimento para o pleno desenvolvimento da sociedade e da economia brasileira, vide GARCIA J.R.A. e GRYSZPAN, M. (2002).

políticos e até mesmo em certo nível de produção científica” (FRANCISCO, 2001, p. 145). Para este autor, essa realidade que não mais se faz invisível devido às lutas das comunidades rurais negras querendo acesso à cidadania e o respeito à sua diferença. Essas lutas constituem-se em uma política de identidade que se apóia em um campo de semelhança e diferença, construído no jogo lingüístico. Mas essa é uma questão que retomarei no segundo capítulo.

Historicidade negra no Brejo das Almas: o ato fundante da vida local

No processo de apreensão da realidade social dos *negros de Poções*, por meio da oralidade, ouvi muitas histórias de vida que se enredam com a história da comunidade local. Ao fazer este estudo etnográfico, procurando abordar a identidade étnica desse grupo social situado à margem da vivência municipal, percebi que as noções de passado e de presente são referências significativas, respectiva e simultaneamente, para este grupo na definição de sua identidade étnica e de sua territorialidade.

Como espaço de pertencimento, a Comunidade Rural Negra de Poções mostra que as noções de tempo e espaço contêm qualidades simbólicas enquanto categorias epistemológicas por serem objetos de reflexões e análises, conforme postulam para estudos antropológicos Durkheim (1989) e EVANS-PRITCHARD (1993). Para este antropólogo inglês, em seu estudo sobre Os *Nuer*

os conceitos de espaço e tempo são determinados pelo ambiente físico, mas os valores que eles encarnam constituem apenas uma das muitas respostas a este ambiente e dependem também de princípios estruturais que pertencem a uma ordem diferente da realidade (p. 107).

Enquanto DURKHEIM afirma que o tempo “não consiste simplesmente em remuneração, parcial ou integral, da nossa vida passada. É um quadro abstrato que envolve não apenas a nossa existência individual” (1989, p. 39). Ele se constitui como um objeto do

pensamento humano e há tantos conteúdos para ele quanto há agrupamentos humanos, pois ele é apreendido pelos membros de um grupo social. Todas as classificações temporais são construções sociais emanadas da própria vida coletiva de um dado grupo e, processualmente, transformadas em compreensões individuais. Com base em Durkheim (1996) entendo o tempo como um *construto* cultural, o que se torna importante para a estruturação do real.

Em seu estudo sobre os *Nuer*, Evans-Pritchard (1993) apreende o tempo numa perspectiva estrutural em que aquele povo nilota articula a vida social à ecologia da região em que se situam. Assim, a concepção de tempo, sendo de significado coletivo, apresenta-se como o reflexo das formas de interação social de uma dada sociedade.

O estudioso da memória coletiva, Maurice Halbwachs (1990) argumenta que os conceitos de tempo e espaço, sendo de natureza social, são elementos valiosos para a percepção de narrativas históricas, identitárias e territoriais. A memória individual é sempre construída em interface à memória coletiva que emana do grupo do qual o indivíduo faça parte. A apreensão da noção de tempo e de espaço decorre do acesso que se tem à memória coletiva de um grupo, de uma sociedade ou de uma comunidade, que informa outros aspectos da sua vida social e coletiva.

Roberto DaMatta argumenta que as noções de tempo e espaço encontram-se imbricados, pois não há como falar de tempo sem falar de espaço. Os conteúdos que os informam são recorrentemente atualizados na vida coletiva. Para ele, “o fato é que tempo e espaço constroem e, ao mesmo tempo, são construídos pelas sociedades” (1985, p. 37).

Ao buscar compreender a realidade social da Comunidade Rural Negra de Poções evidencia-se que ela se constitui como um grupo social tradicional de Brejo das Almas cuja historicidade propicia apreender uma outra noção da territorialidade municipal. A narração da história dos *Negros de Poções* baseia-se no acesso às memórias familiares e coletivas enunciadas por mulheres e homens e à trama social entretecida com as suas trajetórias sócio -

antropológicas e históricas. Conforme Halbwachs (1990) a memória coletiva, sendo social, é uma construção individual, narrada por indivíduos, vistos por ele como agentes da memória e que venho denominando guardiões da memória.

A história da Comunidade Rural Negra de Poções é mesclada de acontecimentos trágicos, de eventos festivos, de sonhos individuais e grupais, de fantasias de poderosos, de pesadelos para os submetidos aos desmandos de poder e de esperanças de um mundo mais justo e menos desigual.

A narração da história na visão dos *Negros de Poções* é articulada em torno de eventos sociais que julgam significativos para as suas vidas. Essa perspectiva de compreensão da história é discutida por Alessandro Portelli (1997) para quem a história é uma construção que articula eventos e seus significados que possuem valor para aqueles que acreditam na verdade de um fato histórico.

As narrativas orais dos informantes são marcadas por lembranças contadas por seus ancestrais que eram cativos na Bahia e que de lá fugiram para construir suas vidas em liberdade e autonomia e encontram na região entre os rios Poções e Salinas a terra livre. E aí se fixaram, depois vieram outras pessoas já livres, vindos de outros quilombos do campo negro da Jahyba e, finalmente, após o término da escravidão, os negros que trabalhavam nas fazendas de gado da região de Santo André, Brejo Luis, Olhos d'Água, dentre outras.

Ao ouvir os membros da comunidade de Poções que narraram a história do passado comunitário é possível distinguir dois tipos de narrativas, naquela perspectiva discutida por Benjamim (1995) que distingue dois tipos de narradores de histórias. Para ele existem aqueles que contam suas experiências e aqueles que conhecem as tradições por viverem a vida toda no mesmo lugar de origem. Em Poções vi que todos têm nas suas narrativas, a resistência como forma de proteção e segurança da própria história local. Nas nossas conversações os narradores se utilizaram diversos recursos, como interditos, silêncios,

censuras e, até mesmo, esquecimento. Percebo que esses recursos se vinculam a duas dinâmicas distintas, por um lado, os narradores obliteram alguns eventos para pessoas que não são da comunidade, como forma de preservar o conhecimento sobre o passado da comunidade. E por outro lado, esses recursos se vinculam ao compartilhamento da dor, da repressão e das violências que viveram seus ancestrais. Vejo, também, que os silêncios produzidos durante as conversações devem ser compreendidos como reforços ao momento narrado.

Processo de ocupação e de territorialização na memória local

A ocupação do espaço onde se localiza a comunidade de Poções, forma da pelos grupos locais: Poções de Cima, Poções de Baixo, Poço de João de Deus, Angical, Salinas, Pocinho, Vargem Dourada, Arroz, Por Dentro, Santo André e Brejo Luiz teve início a partir da chegada da família do Negro Lucas, vindo da região entre as cidades de Itabuna e Jequié, na Bahia do Bode¹².

Em torno de 1820, conforme narra uma matriarca moradora do grupo local de Poções de Cima,

o Negro Lucas veio fugindo com sua família dos capangas de um senhor baiano. Primeiro ele chegou até o São Francisco, depois ele pegou o rio Gurutuba e veio subindo até chegar aqui nessa área do rio Poções e Salinas. A terra aqui não era de ninguém. Então ele gostou daqui e começou a trabalhar para garantir a vida dele, da mulher e dos filhos, por aqui mesmo.

Ouvindo outros narradores da memória de Poções como Chico Tomé, Imbilina, Zé Brás, Tone Brás e Chico Preto, estes afirmam que após a chegada do Negro Lucas, pai do Negro Jú, outros vieram da mesma região baiana, mas também da

¹² A denominação Bahia do Bode é recorrente no norte de Minas e se refere à região sul baiana.

região de Gameleira¹³. Depois, chegou um grande número de pessoas das fazendas grandes do situadas no alto curso do rio Gurutuba, na região de Catuni e de Cachoeira da Velha Joana que estão situadas no topo da Serra Geral e da fazenda Santo André localizada no sopé dessa mesma serra. O lugar ao ser trabalhado pelos antepassados dos atuais moradores foi aos poucos sendo transformados em um lugar, ou seja, em um espaço com significação para quem nele vive. Estes primeiros habitantes fugiam da inevitável escravidão negra brasileira, que além de apagar o mundo cultural trazido da África, interferia na estruturação familiar de cada um deles.



FIGURA 3 - Família quilombola típica da Comunidade de Poções.
Fonte: João Pedro Lumpini – 2006.

Na região entre os rios Poções e Salinas, onde hoje está situada a barragem Pedro Jú, construída pela Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco, os primeiros moradores da localidade instituíram um *mundus*, que para Woortmann (1995) consiste em um evento fundador de uma organização social estruturada por relações de reciprocidade a partir

¹³ Localidade às margens do rio Gurutuba após a cachoeira de Bico da Pedra situada no município de Brejo das Almas, atual Francisco Sá. Em baixo de uma gameleira frondosa os negros do interior da Mata da Jaíba se encontravam para comercializar seus produtos entre si e com os brancos de São José do Gurutuba. Após a construção da estrada de ferro da Central do Brasil, foram criadas a atual cidade de Janaúba e essa área do comércio, que sem a gameleira, foi transformada em uma praça, no centro da cidade.

do trabalho do ancestral fundador. O *mundus* social persiste enquanto os seus descendentes permanecem vivendo no mesmo sítio onde o trabalho humano sobre a natureza instaurou a cultura e a vida familiar pelo ancestral em tempos pretéritos. Com o passar dos tempos os descendentes daqueles que instituíram a possibilidade de vida social fizeram do espaço em que se encontram situados um lugar de pertencimento, construíram “um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico” (O’DWYER, 1995, p. 1).

O processo inicial de ocupação do espaço onde foi fundada a comunidade de Poções, como em outras comunidades negras constituintes do campo negro da Jahyba que habitam margens de rios e lagoas vinculadas à bacia do rio Verde Grande em seu vale, os primeiros quilombolas que aí se fixaram tomaram como espaço de habitação às margens do riacho Salinas, do córrego do Arroz e lagoas, como a dos Poções, destruído pela CODEVASF para a construção da Barragem de Pedro Jú que são denominadas de várzeas ou vargem. Para garantir a manutenção e a segurança da vida familiar, mas também a liberdade para permanecer resistindo ao sistema escravo, os primeiros moradores definiram a fixação das famílias em terras circundadas por brejos, lagos temporários e pântanos no interior das matas caatingueiras arbóreas que existiram no vale do rio Verde Grande. Havia dificuldade de penetração do ser humano devido à existência de endemias, como a malária. Descrevendo a paisagem geoambiental do referido vale, COSTA (2003, p. 53 -54) informa que a partir de Montes Claros, o mesmo

abre-se numa ampla visão da porção inicial da bacia do rio, que em seus quinhentos quilômetros de extensão, era coberto por uma vegetação de caatinga arbórea, denominada de Jaíba. Essa denominação em tupi significa água podre, água ruim ou brenhas do mato e propícia à proliferação de doenças tropicais, como a malária.

Um as outras narrativas sobre o processo de ocupação da área foram construídas

por setores da política local que o colocaram em Negro Jú, ou seja, Josino Ferreira de Brito vindo da região do recôncavo baiano. Mas essa não é a versão narrada na própria comunidade que é a versão que iniciei esta seção. Outros antepassados dos atuais moradores de Poções vieram de rio das Contas, da região de Jacobina, da Vila de São Francisco, de Porto Seguro, de Geremoabo, de Ilhéus e Bom Jesus da Lapa, todas as localidades situadas na Bahia.

A Comunidade Rural Negra de Poções se formou com a chegada de Negro Lucas, fundador da família Ferreira de Brito, que se articulou com outras famílias negras que chegaram a de Derlau Pereira de Souza fundador da família Brás de Souza e a de Ponciano Soares Martins que se embranqueceram no correr dos tempos e já não fazem parte dos *Negros de Poções*.

Atualmente a família de mais conhecida é Ferreira de Brito devido à atuação de Pedro Guida Ferreira, ou Pedro Jú, que era filho de Josino Ferreira de Brito, o Negro Jú. Mas esta família está articulada por laços de parentesco que uniu às famílias Ferreira de Brito, Pereira de Souza, com também as famílias Soares Martins formando outras como Cardoso de Moura, Moreira de Brito, Rodrigues de Brito, Desidério da Silva e Brás de Souza.

É possível afirmar, também em relação às considerações históricas sobre Poções, afirmo fundamentado em Costa (2005b) que a mesma, historicamente, faz parte da área da Jahyba que se situava nos antigos “Currais da Bahia”. Esse território que foi ocupado por negros aquilombados recebeu esta denominação por membros da bandeira de Mathias Cardoso de Almeida que chegou à região no dia 23 de março de 1664. Este território

se estende das cabeceiras do rio Verde Grande [nas cercanias de Montes Claros] até as proximidades da cidade de Bom Jesus da Lapa [o nome da área foi dado] a partir da denominação de fazenda na bacia do rio das Rãs dada por Antônio Gonçalves Figueira [...] O mesmo bandeirante informava a Câmara da Villa de São Paulo que fundaria nas cabeceiras do rio Verde Grande a fazenda Jahyba de baixo, mas que passou a chamar de fazenda dos Montes Claros (COSTA, 2005, p. 5).

Ao fazer a construção da historicidade dos *Negros de Poções*, afirmo que a memória social é, portanto, decisiva para a reconstrução do sentido da dimensão histórica da vida social dessa comunidade quilombola, propiciando -os à percepção do processo de desenvolvimento social como algo que visa trazer mudanças que se produzem, por intervenções das forças sociais do presente, a partir de acúmulos produzidos historicamente na memória social individual e coletiva. A memória coletiva é um elemento fundamental para a vida social de um grupo, de uma comunidade, tanto para a sua permanência quanto para sua reprodução e continuidade.

Os anciões ou guardiões da memória têm, nas comunidades quilombolas, o lugar de honra por guardarem o tesouro espiritual das comunidades, das quais faz parte, este tesouro que é a Tradição conforme afirma BOSI (1999). Para Halbwachs, as memórias individuais reportam-se a pontos de referência que existem fora dela e que são fixados pela sociedade: “mais ainda, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as idéias, que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio” (1990, p. 54).

Ao tomarem conhecimento dos direitos constitucionais vinculados às comunidades negras rurais que são quilombos, os guardiões da historicidade de Poções passaram a se preocupar, ainda mais, com a preservação da memória, ao mesmo tempo em que buscam ritualizar este passado por meio de objetos que informam e afirmam o passado local. Nesse sentido, na Festa de Poções¹⁴, ao conversar com Dona Júlia, ela disse que havia trazido um “fuso de tear” que era de sua avó para mostrar como ela havia aprendido a fazer dos capuchos de algodão cru, fios e depois tecidos de algodão de alta qualidade visual. A lembrança do “fuso de tear”, operando no tempo e sobre o tempo, faz com que a relação com o passado seja a afirmação de sua identidade como objeto de memória coletiva e individual:

¹⁴ Posteriormente relato a Festa de Poções apontando suas características. Esta festa é tradição no município de Francisco Sá desde os anos 1900, conforme memória local.

Desde pequena que (pausa) vim aprendendo as coisas com minha mãe, que aprendeu com minha avó. Eu quero ensinar minhas filhas. Elas não querem, mais eu vou levando no papo. [Pausa] Já fiz coberta, blusa, até calça de homem, desse boné seu, faço também... quando estou fiando, penso na minha avó (D. Julieta, moradora de Poções).

Conversando sobre a história de Poções, notei que a informante Dona Julieta narra seu passado por meio de lembranças materiais. Os objetos levados a um lugar público informam um passado que é comum a todos da região etnografada, o que vai evidenciar a identidade cultural. Retomo WOODWARD (2000, p. 27 -28) quando ela afirma que,

há duas formas diferentes de se pensar a identidade cultural. A primeira reflete a perspectiva já discutida neste capítulo, na qual uma determinada comunidade busca recuperar a ‘verdade’ sobre seu passado na ‘unicidade’ de uma história e de uma cultura partilhadas [...] A segunda concepção de identidade cultural é aquela que a vê como uma questão tanto de tornar -se quanto de ser.

No caso da historicidade de Poções, ao conscientizar o grupo ou a comunidade ou o indivíduo mobilizando-os, percebi que a reivindicação que fiz para reconstruir a história deles se deu por resistência, conflitos, silêncios e esquecimentos. Assim pude mostrar que “eles seriam capazes de posicionar a si próprios e de reconstruir e transformar as identidades históricas, herdadas de um suposto passado comum” (WOODWARD, 2000, p. 28). Quando tentei conversar com seu Zé Brás, patriarca da família Brás de Souza em Poções, percebi, também, a sua resistência ao narrar a história de seus pais, mas tomei como significativo histórico a relação de parentesco dele com os Brás de Souza de Francisco Sá. A narrativa de seu Zé Brás é construída por sua subjetividade e sempre recorre ao esquecimento

Meu pai, não sei de onde veio, mas daqui que ele nunca foi. Só sei que ele nasceu nas beiras do rio São Francisco (pausa). O João Brás de Osmane, você conheceu (pausa) é meu primo, todos somos de uma família só. Ele trabalhou na linha de trem (pausa). Ele e o Manoel Bombeiro que morreu em São Geraldo (ZÉ BRÁS, morador de Poções).

A articulação com dialogantes que não se encontram presentes no momento da conversação foi discutido por CRAPANZANO (1991) que afirma “que em todo processo de comunicação entre dois dialogantes existe sempre a presença real ou imaginária de um terceiro participante, tanto para o nativo, quanto para o pesquisador [...]”. Percebo que isto pode ser considerado um paradoxo como afirmado por PORTELLI (1996, p. 60), para ele

o principal paradoxo da história oral e das memórias é, de fato, que as fontes são pessoas, não documentos e que nenhuma pessoa, quer decida escrever sua própria autobiografia (como é o caso de *Frederick Douglas*)¹⁵, quer concorde em resposta a uma entrevista, aceita reduzir sua própria vida a um conjunto de fatos que possam estar à disposição da filosofia de outros (nem seria capaz de fazê-lo, mesmo que o quisesse).

Além de eventos e objeto, na narração da historicidade de Poções existem alguns personagens que tiveram atuações diferenciadas na constituição da vida local. Além dos personagens que instituíram o *mundus* social, há outros que se transferiram para outra localidade, mas mesmo assim marcaram a história dessa comunidade como Derlau e Ponciano que vieram da Bahia do Bode com o Negro Lucas e que são considerados como os *ausentes da terra*. Durante um período de tempo, eles residiram com suas famílias nas proximidades dos grupos locais: Arroz e Pobres, mas por questões que não tomei conhecimento eles se transferiram para o distrito de Cana Brava e para a cidade de Francisco Sá quando da modernização da agricultura. Apesar de muitos de seus descendentes não mais residirem no território quilombola de Poções, os membros da comunidade guardam suas atuações no passado como significativas para a vida local e mantêm uma relação de respeito para as terras que lhes pertenceram e que são denominadas localmente como *terras de ausentes*. Por meio dessas duas categorias *ausentes da terra* e *terra de ausente* é possível ler tanto a história local como os processos de territorialização verificados, mas também a ordem social local. Esta

¹⁵ Grifo meu, Frederick Douglas, ex-escravo, lendário, criado por Gilroy (2001) para dar visibilidade às narrativas de luta negra contra a escravidão e o racismo nas Américas.

baseada na honra que alicerça as relações sociais vividas, sendo os vinculantes, mesmo que distanciados geograficamente e por isso ausentes, tratados como iguais e respeitados em seus direitos.

Com referência aos processos de territorialização vividos, poucas informações foram conseguidas porque eles ocorreram com muito sofrimento e perdas que desestruturaram a vida de diversas famílias que viram suas terras diminuídas. As questões da terra da herança e posses do território são elementos raros nas narrativas, que se tornam fontes de determinadas forças simbólicas, segredos e mistérios que são guardados com enorme zelo e cuidado.

Em todas as narrativas conseguidas, entre os objetivos, valores e lembranças, o universo da história local se abre para um mundo onde caberia lugar para o encantamento e para a emoção de emancipar, de liberdade, de libertar-se. A história dos *Negros de Poções* é marcada por mistérios e segredos. Deixemos estes intocáveis. Podemos fazer perguntas, mas respostas às vezes não podem ser dadas de uma só vez. Os mistérios e os segredos podem ser revelados em outros tempos e para outras pessoas.

Durante a construção da Barragem de Pedro Jú, os espaços de pertencimento foram desrespeitados. Com a agressão de alguns lugares simbolicamente sagrados e importantes para os descendentes, os quais foram destruídos, houve uma sensação de ameaça aos próprios membros dos grupos. Compreendo o valor dos assentos especiais para a reconstrução da história local. Em termos de construções identitárias e construções de memórias, a destruição destes espaços possibilitaram a resistência, o silêncio e o medo como elementos permanentes e estáveis no cotidiano da Comunidade Rural Negra de Poções.

Ao serem destruídos alguns lugares historicamente constituídos, creio ter ocorrido o silenciamento das vozes do Povo de Poções porque, ao mesmo tempo em que se represaram as águas também se represou as memórias dos membros atuais. O povoado original com suas casas espaçadas, o cemitério, o cruzeiro e a lagoa, lugar de pesca e caça como lugares de

memória deixaram de ser concretos e passaram a ser lembranças, mas permanecem como lugares de memória, principalmente para a população mais velha. Os locais de assento da cultura do Povo de Poções estavam visíveis na paisagem local desde o início dos tempos dos desbravadores e com a chegada dos usurpadores brancos dessas terras de pretos, o grupo humano de Poções foi material e simbolicamente atingido. Essa é uma questão que tratarei posteriormente. Percebo que os *Negros de Poções* construíram para si uma *territorialidade imaginada*¹⁶ que não está geográfica e historicamente no município de Francisco Sá porque não existe no concreto. Ela existe no imaginário e no coração dos descendentes daqueles que possibilitaram a construção da saga quilombola no norte de Minas. Pense o que é possível exprimir esse movimento de transformação de um lugar concreto em um lugar imaginado como afirmado pelo cacique Xavante Apehuê em conversa com o antropólogo David Maybury-Lewis (1976): “Não foi a terra que o homem branco destruiu, mas o corpo, o sangue e a alma do meu povo, talvez sejamos irmãos daqui a alguns anos”.

Resquícios de quilombos no Brejo das Almas

Poção não é o único quilombo que existiu no território municipal de Francisco Sá. Vários memorialistas em suas narrativas sobre a história local trazem algumas informações esparsas que me permitiram compreender a existência de outras comunidades rurais negras, mas também devido à minha atuação na coleta de dados para o censo de 1980 tomei contato com essas comunidades sem saber que elas se constituíam como quilombos. Há que considerar que naquela época a categoria antropológica quilombo ainda não havia emergido nos campos de estudo de comunidades rurais negras atuais, como discuti na introdução o termo se referia à comunidade de escravos fugidos durante o período escravista. E um direito

¹⁶ A idéia de territorialidade imaginada nasceu a partir da narrativa de uma comunidade imaginada no filme *Ao Encontro do Outro*, da série *Millenium Discovery* – Chanel, 2002.

específico para as comunidades rurais negras ainda não havia sido criado, já que o mesmo emergiu na Constituição Federal de 1988.

Há que considerar, também que o campo o estudo sobre a trajetória histórica do povo negro no Brasil congrega uma variedade de temáticas e só após o aparecimento do direito referente às comunidades remanescentes de quilombo é que essa temática foi introduzida nas Ciências Humanas. No norte de Minas, a estruturação deste campo de estudos apresenta dois momentos importantes, a pesquisa desenvolvida por Costa (1999) na comunidade negra rural de Brejo dos Crioulos na divisa dos municípios mineiros de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia e que abriu o campo da pesquisa sobre a trajetória do negro aquilombado no norte de Minas. O segundo momento está vinculado a uma pesquisa de doutoramento que buscava compreender as relações de parentesco dos Gurutubanos vivendo em vinte e sete comunidades nos municípios de Janaúba, Jaíba, Pai Pedro, Nova Porteirinha, Porteirinha e Catuti. A partir desta pesquisa essa população negra reivindicou o reconhecimento como quilombola e com o apoio da Pontifícia Universidade de Brasília foi constituído um Grupo de Trabalho para a elaboração de Laud o Antropológico, sob a coordenação do antropólogo Aderval Costa Filho (2005).

Na obra desses autores, os dois quilombos norte mineiros estudados são trazidos à cena social e sociológica a partir de pesquisas etnográficas, mas também é postulada a existência de um campo negro, com diversas comunidades quilombolas em todo o território do vale do rio Verde Grande que denominaram Território Negro da Jahyba. A pesquisa desenvolvida por mim e este trabalho dissertativo dão continuidade à proposição desses autores para visibilizar comunidades negras desse Território Quilombola.

No levantamento literário feito por esses autores há a informação de um intelectual local da cidade de Monte Azul que informa,

‘as margens dos rios Verde Pequeno, Verde Grande e Gorutuba , serviram de morada a indivíduos de índole sangüinária, viciosos, brigões, valentes, traiçoeiros, luxuriosos, vivendo da caça, da pesca, apaixonados mesmos pela música, pela dansa, pelas mulheres, pelo jogo, pelas armas, dando a vida pelo álcool’ (NEVES, 1908, p. 231 *apud* COSTA, 1999, p. 18).

Mas voltemos ao território de Francisco Sá. Para um memorialista local, Brejo das Almas teve esse nome porque “porque havia uma grande lagoa onde os salteadores jogavam os corpos dos garimpeiros “(TITO DA SILVEIRA, 1971, p. 53). E na beira dessa lagoa, onde atualmente é a Vila Vieira, havia um bom número de negros refugiados formando um quilombo. Dessa forma, pode afirmar que a cidade de Francisco Sá nasce de uma povoação negra e devido à atuação dos seus membros que assaltavam as tropas que conduziam riquezas foi imposta a presença branca.

Outro quilombo que existiu no município denominado Pé do Morro, que fica situado no sopé Serra do Espinhaço, entre as brenhas das matas que recobrem essa serra. A comunidade encontra-se situada nas circunvizinhas do ponto onde se limitam os municípios de Brejo das Almas, de Juramento, de Grão Mogol e de Montes Claros. Nesta área, atualmente estão implantadas diversas fazendas, a Diamante, a Munduri, a Vaca Brava, a Pé do Morro, a Queluz e a Bananal. Nesse local onde situava o quilombo havia uma imensa lagoa, de onde foram retirados em 1986, além de pedaços de utensílios de cerâmica, objetos e ferramentas, como também ossos de uma preguiça gigante (*Megatherium*) da ordem *Edentata*. Nos inícios do século XIX os quilombolas do lugar foram sendo aprisionados e forçados a trabalhar nas fazendas que estavam se instalando na área com a chegada de homens brancos, oriundos de Grão Mogol e de Barrocão, antigo distrito de Grão Mogol.

Um terceiro quilombo lembrado na memória das pessoas mais velhas, com as quais conversei em Francisco Sá, localizava -se na região do Tabual, situado às margens da lagoa do mesmo nome. Pelo que se têm notícias, o povo negro que ali habitava percorria um amplo território tendo a lagoa como centro e chegando até às margens do rio Verde Grande na

região conhecida como Caititu. Essa população estava articulada com os moradores dos quilombos Burarama e Sapé Velho, que atualmente estão inseridos na malha urbana da cidade de Capitão Enéas. Esses dois quilombos estavam situados às margens das Lagoas de São João, por onde hoje passa a via férrea construída pelo capitão Enéas Mineiro de Souza com o trabalho forçado dos negros expulsos destes “lendários” quilombos do rio Verde. D e acordo, Costa

Filho (2005, p. 15): “Alguns historiadores regionais informam a ocorrência de intensas fugas de escravos para os afluentes pestilentos como o rio Verde Grande, Pequeno e Gurutuba, etc. (onde) criaram quilombos e eram imunes às maleitas [...]”. Simeão Ribeiro relatara nos seus escritos históricos, a presença de inúmeros negros trabalhando na construção da via férrea nesta região, cantando o visungo, espécie de canto africano.

Um outro quilombo, denominado de *mocambo de Santo André* estava situado no interior da fazenda Brejo de Santo André e Olhos d’Água, às margens do rio Gurutuba. Nas margens do rio Verde Grande existia o quilombo de Campo Grande, atualmente um pequeno povoado, que abrigava negros libertos, fugidos, aventureiros que passavam por uma estrada que existia nas cercanias indo para Montes Claros. Local onde os escravos das fazendas da região, principalmente as pertencentes às famílias Sá e Quadros eram ajuntados para a venda. E finalmente, nos altos da Serra do Espinhaço, existe um a localidade abandonada chamada de *Pai Albano*, nome de um negro que ali morava com sua família e que foram expulsos quando da implantação de fazendas por membros de famílias tradicionais da região. Onde ainda continua sendo celebrada a festa tradicional de ste quilombo em homenagem ao Senhor Bom Jesus em fins de junho e início de julho.

Cabe lembrar que até os anos 1940 as atuais cidades de Janaúba e Capitão Enéas não existiam. E seus territórios eram partes do município de Francisco Sá. Essas duas cidades foram fundadas com a construção da estrada de ferro Central do Brasil. Como já afirmado na

narrativa sobre a ocupação da área de Poções em torno de uma gameleira, os negros do interior da Mata da Jahyba comercializavam entre si e com os brancos de São José do Gurutuba e daí surgiu a cidade de Janaúba. Em torno das lagoas de São João onde se situavam os quilombos de Sapé Velho e de Burarama, o comerciante de dormentes para a construção da referida linha férrea, Enéas Mineiro, fundou a cidade que após sua morte passou a denominar-se Capitão Enéas em sua homenagem.

Cabe lembrar que cronistas do início do século XX relatavam a presença de quilombos nestes sertões que antes pertenciam ao Brejo das Almas, sem fazer nenhuma referência aos quilombos dessa localidade:

em pesquisas que realizamos sobre a vida dos negros, ex-escravos, principalmente no Norte de Minas, constatamos a existência de vários quilombos, nas margens do Rio Verde Grande. Tivemos contato com descendentes dos negros primitivos, hoje dispersos por várias cidades da nossa região (PIRES, 2001, p. 247).

Em um estudo histórico sobre família e escravaria em Montes Claros procurando compreender a demografia das famílias escravas nesta cidade no século XIX, Tarcísio Rodrigues Botelho (1994) apresenta um estudo minucioso, baseado em documentos existentes nos cartórios desta cidade, objetivando mostrar a ocorrência de processos de reprodução natural no interior da população escrava do norte de Minas. O autor apesar de nomear sua dissertação de mestrado como uma pesquisa no norte de Minas, ele faz coleta de dados apenas em Montes Claros, não tomando como partes de seus estudos os distritos de Montes Claros, como o Brejo das Almas, Contendas, dentre outras localidades circunvizinhas a esta cidade.

Nos textos lidos sobre vários autores citados neste estudo, certas afirmações mereceriam ser repensadas, à luz de material arquivístico mais abundante, existente em cartórios e acervos particulares, pois baseando-se algumas vezes em apenas documentos, pretende-se obter um grau de universalidade que contraria a objetividade histórica e

antropológica desta temática. Assim, por exemplo, este subcapítulo que é dedicado a mostrar que,

No período compreendido entre 1888 – marco da abolição formal do trabalho escravo no Brasil – até os anos 70 do século XX, com raras exceções, os negros e negras não puderam expressar por sua própria voz, a luta pelo reconhecimento da sua participação social (CARDOSO, 2000, p. 28).

Ao usar o termo resquícios procurei dar ênfase aos fragmentos e vestígios da memória coletiva local, que como diz Portelli (1997) com relação às fontes históricas, estas sendo orais são fontes narrativas. E para dar um término a esta questão me aproprio da afirmação deste mesmo autor para desvelar minha própria experiência de textualizar a historicidade dos negros de minha cidade, “a construção da narrativa revela um grande empenho na relação do relator com a sua história. [...] O que os informantes acreditam é na verdade em um fato histórico (isto é, o fato no qual eles crêem), tanto como naquilo que realmente aconteceu” (PORTELLI, 1997, p. 31).

O Processo de ocupação e territorialização na historiografia municipal

Para reconstruir a história da Comunidade Rural Negra de Poções recorro a reconstrução da história de Brejo das Almas ou Francisco Sá, recorrendo aos historiadores memorialistas Olyntho da Silveira e Geraldo Tito da Silveira. Compreendo a Memória, conforme Halbwachs (1990), para quem esta é uma construção individual e social ao mesmo tempo. Cito o historiador OLYNTHO DA SILVEIRA (1962, p. 12) que afirmou: “A cargo do futuro e definitivo historiador do município deixamos as respostas. Mas, enquanto ele não vem, vamos rabiscar o que sabemos”.

Começando a rabiscar a História de Brejo das Almas ou Francisco Sá também recorro às lembranças da minha memória individual. Como sendo um sujeito benjaminiano não restringi à minha consciência, mas rememoro que ela tem sua estabilidade solapada pelos

conteúdos imprevisíveis oriundos incessantemente da memória coletiva que é involuntária e do inconsciente. Quando se rememora, o passado não aparece mais tal como aconteceu, mas é reconstruído no consciente do indivíduo.

O futuro depende da memória, pois de acordo com o que recorde no presente, pode-se vislumbrar várias formas do futuro. Tanto a história do “Povo de Poções” quanto a do Brejo das Almas ou do município emancipado chamado Francisco Sá foi obliterada por uma ótica histórica branca cheia de ódio e violência (coronelismo, paternalismo, mandonismo colonial) e eurocêntrica. Construir história, na verdade, o que se dá é uma presentificação do passado; aquilo que está sendo recordado surge na percepção de quem ouve – de quem conta – como fatos que provocam com sensações no momento presente.

PETER BURKE (1992) afirma que “Quando lemos a escrita da memória, é fácil esquecer que não estamos lendo a própria memória, mas sim a sua transformação através da escrita” (p. 240). A partir deste debate ouço e levo a memória escrita de Olyntho da Silveira e Geraldo Tito da Silveira e de outros historiadores do Brejo das Almas. A lembrança é resgatada de um tempo passado, porém seus efeitos poderão ser sentidos no instante em que ela é reconstruída.

De acordo as memórias de OLYNTHO DA SILVEIRA (1962), ao apresentar uma das versões conhecidas sobre os primitivos e remotos dados do município de Francisco Sá, ele afirma que

Supõem alguns conhecedores de fatos antigos ter o atual Francisco Sá sido habitado de início por gentes vindas da região de Carinhanha, por ocasião do devastamento do território mineiro – 1696-1710. Fundou-o realmente o sertanista intrépido Antônio Gonçalves Figueira, sem dúvida também o fundador de Montes Claros que, na Antigüidade, se chamara Formigas.

Ora, o historiador está lucidamente correto, Formigas e Brejo das Almas são nascidas no mesmo dia, irmãs gêmeas, que pela força do destino e evolução da história não

criaram de maneira igual, não desenvolveram do mesmo modo. Para crescerem e desenvolverem, contudo essas sociedades, embora miscigenadas e fundadas pela deslocação de outras sociedades ou grupos sociais para o sertão; estas povoações norte mineiras parecem ter se constituído pela diáspora de contingentes de população de outras partes do mundo e do Brasil.

Outro historiador que vai reforçar o ponto de vista histórico de Olyntho da Silveira é o seu irmão Geraldo Tito da Silveira, que no seu livro “O Padre Velho”, afirma que,

O Capitão Figueira acompanhava com sua expedição à beira de uma lagoa, onde erguera um cruzeiro, ao pé do qual rezara com seus companheiros. Muitos anos depois, os homens ali deixados resolveram erguer uma capelinha sob a proteção de São Gonçalo. Eles possuíam uma imagem desse santo, encontrada, segundo a tradição, no ‘*Saco Roto*’,¹⁷ por um grupo de quilombolas. Surgindo na região um ‘capitão-do-mato’ em perseguição aos negros, êstes, em fuga desordenada, deixaram a imagem entregue a uma senhora cujo nome a tradição não guardou (TITO DA SILVEIRA, 1971, p. 52).

Às vezes, com muita razão, os historiadores memorialistas são contados, porém ao longo do século XIX, a consolidação da disciplina de história e a profissionalização do historiador impuseram o domínio dos documentos escritos como fonte, em detrimento da tradição oral, excluindo, assim, do discurso histórico a memória, em favor do fato. No discurso de Geraldo Tito da Silveira pode haver incoerências e desníveis históricos temporais; vale dizer que ele cita a presença de quilombos no Brejo das Almas, a memória sobre o fato. A entrada dos escravos negros em Minas Gerais se deu no ano de (1696) aproximadamente, uma vez que de acordo com Guimarães (1988) a primeira patente de Capitão -do-mato para as Minas Gerais se deu no ano de 1710 e a última patente em 1798. E também o escravismo foi implantado ou introduzido em Minas a partir do final do século XVII, com a descoberta do ouro (GUIMARÃES, 1988).

¹⁷ Grifo meu. Antigo Povoado de Grão Mogol, hoje chamado de Extrema.

A História de Brejo das Almas é totalmente cheia de contradições, que só a partir dos historiadores memorialistas é que se pôde acreditar nos fatos históricos. Ao propor este estudo sobre “A Comunidade Rural Negra de Poções”, tive de recorrer à história do Brejo das Almas e o seu contexto dentro da historiografia norte mineira.

O texto de Geraldo Tito da Silveira é permeado por uma memória discursiva, onde ele como narrador não tem a certeza do fato histórico e, portanto, elege dentre os elementos de seu discurso uma determinada contingência histórica, que poderá ser emersa e atualizada. Assim mesmo afirmara Olyntho da Silveira ao reforçar que enquanto os historiadores oficiais não chegavam, ele foi rabiscando aquilo que ele sabia, isto é, o que ele conscientizou em sua memória discursiva.

Mais à frente, OLYNTHO DA SILVEIRA (1962, p. 10) afirma pela sua memória discursiva¹⁸ que:

Primeiramente ao povoado foi dado o nome de Cruz das Almas das Caatingas do Rio Verde. Em 1760, chegavam ao Arraial o Major Antônio Gonçalves da Silva e sua mulher Maria Pereira de Figueiredo. Vinham munidos duma Carta de Sesmaria a êles (sic) concedida pelo Conde de Bobadela, então Governador da Capitania das Minas Gerais. [...] Ainda da Vila do Príncipe vieram para cá, no ano de 1810, o capitão Joaquim da Silveira, sua mulher e filhos, trazendo inúmeros escravos.

Um fato interessante que remete a uma análise mais profunda é relacionado ao Tronco da família escrava do contratador de diamantes João Fernandes de Oliveira, afirma Olyntho da Silveira (1962) que poderia haver concordâncias entre as fazendas do Morgado do Grijó no Arraial do Tijuco, isto é, as Fazendas São Domingos e Jenipapo no ‘Brejo’, onde existia um número relativo de escravos que superava a população branca de Brejo das Almas.

¹⁸ Utilizo a terminologia Memória Discursiva, com base em Paul Zumthor (2000) quando ele afirma que toda comunicação oral em uma obra reclama injuriosamente um interlocutor, mesmo reduzido a um papel silencioso. Ao narrar a história oral do antigo Brejo das Almas, os Escritores Memorialistas locais, se tornam silenciosos, mas a partir do discurso coletivo constrói as suas narrativas históricas.

O historiador memorialista, Olyntho da Silveira chama atenção que o nome ou topônimo do município “vem das inúmeras lagoas na região, em cujas águas tranqüilas e mornas os salteadores lançavam os corpos dos garimpeiros” (SILVEIRA, 1962, p. 19). De acordo a tradição oral da região, o arraial de Brejo das Almas das Caatingas do Rio Verde era o ponto de passagem de tropeiros, aventureiros, capitães -do-mato, salteadores, ladrões e outros régulos fugidos dos diversos arraiais espalhados pelo sertão norte mineiro e do Vale do Jequitinhonha.

De acordo o outro historiador memorialista Geraldo Tito da Silveira, além dos capitães-do-mato que passavam pelo antigo Brejo das Almas caçando escravos fugidos, os salteadores fizeram do Arraial o ponto, ou melhor, como este autor acima sustenta: “Nessa toca cheia de marginais que não temiam a cólera real, eram os mais afortunados assaltados e dêles (sic) roubados os famosos ‘picuás’ repletos de diamantes. Depois, tangidos seus corpos dentro da lagoa” (TITO DA SILVEIRA, 1971, p. 52 -53). Conforme PONCIANO (2002, p. 85)¹⁹ ao estudar a questão da relação do crime e a escravidão nos arredores da Villa de Montes Claros²⁰ (1837-1869), esta historiadora argumenta com base em VIANNA (1916) que “Com o crescimento do comércio de gado assistiu -se a um incremento populacional, não apenas homens livres, mas também ‘negros fugidos, índios acuados e mineiros cansados de peregrinações frustradas’” (p. 51).

Historicamente, o Brejo das Almas fôra apelidado por “Brejo das Armas” por causa do Regimento Policial de Tropa Paga da Capitania de Minas, ou melhor, informando com base em Geraldo Tito da Silveira: “‘Corpos Auxiliares’ (milícias), num dos regimentos de Ouro Preto, Rio das Velhas, Serro do Frio ou Rio das Mortes” (p. 54). O governo da

¹⁹ PONCIANO, Jonice (2002).

²⁰ Nas Bibliografias históricas, praticamente nenhum pesquisador se volta para as implicações negativas das fugas dos escravos negros, os quais eram considerados como “cr iminosos” por resistirem contra os maus tratos e ao trabalho forçado nas fazendas, nos sobrados, mocambos e ruas. Muitos crimes, delitos e infrações sempre eram “repassados” aos negros fugidos para garantia Judicial de Prisão, condenação e às vezes morte. (Ver, CHAVES, 1993).

província de Minas Gerais por “Ordem do Imperador” manda estabelecer em Brejo das Almas o regimento militar que foi comandado pelo Sargento -Mór Jerônimo Xavier de Souza²¹, que era comandante dos Dragões no arraial de Santo Antônio do Itacambiruçu (Grão Mogol).

Porque crescessem (*sic*) assustadoramente os assaltos aos mineiros, resolvera o governo estabelecer em Brejo das Almas um posto policial cujo comando foi entregue ao Sargento-Mor Jerônimo Xavier de Souza, antigo Comandante de um destacamento de Dragões em Santo Antônio do Itacambiruçu (SILVEIRA, 1971, p. 53).

Vistos estes dados memoriais dos historiadores do Brejo das Almas, Olyntho da Silveira e Geraldo Tito da Silveira, pode-se considerar que a história do município é obliterada, mesmo com as visitas dos ilustres sábios e cientistas estrangeiros: Antonil, John Mawe, Auguste de Saint-Hitaire, Spix e Van Martius, Richard Burton e tantos outros, não deixaram em seus documentos suas mais lisonjeiras referências ao Arraial fundado pelo bandeirante paulista Antônio Gonçalves Figueira em 2 de novembro de 1704.

Depois, da chegada do Major Antônio Gonçalves da Silva, sua família e provavelmente de seus escravos, chegaram outras famílias. O povoamento do Brejo das Almas se deu com a chegada de famílias oriundas do Serro do Frio, de Diamantina, de Ouro Preto e de outras corruptelas do norte de Minas e do Sul da Bahia. Geraldo Tito da Silveira ilustra em seus memoráveis relatos históricos que

As famílias ancestrais foram, pois, as seguintes: Gonçalves de Figueiredo, Alves da Silveira, Xavier de Souza, Luz, Oliveira Pena e Soares. Mas esta árvore genealógica pertence à família dos nossos bisavós; os parentes colaterais entram nela em virtude de casamentos com primos (SILVEIRA, 1962, p. 10).

²¹ Conforme os historiadores memorialistas Olyntho da Silveira e Geraldo Tito da Silveira, o Sargento Mór era sobrinho de José Joaquim da Silva Xavier (Tiradentes) e, foi casado com uma das irmãs de D. Pedro I, o qual recebera a missão de vigiar, proteger e controlar os constantes roubos e assaltos contra os tropeiros no arraial de Brejo das Almas das Caatingas do Rio Verde.

Quanto ao afro-descendentes do Brejo das Almas, a presença destes foi evidenciada por estes dois historiadores memorialistas Olyntho da Silveira e Geraldo Tito da Silveira. No livro *Brejo das Almas*, Olyntho da Silveira informa que todas as famílias tradicionais vieram do Arraial do Serro, antiga Vila do Príncipe nos anos de 1800 e 1900:

Também do Sêro do Frio, antiga Vila do Príncipe, para Brejo das Almas vieram, em 1806, Manuel Pereira e sua esposa Joaquina Pereira de Jesus, os quais adquiriram terras e se puseram logo a trabalhar as mesmas. São, sem dúvida, o tronco da atual família Pereira, espalhada pelo Município, inclusive na sede. Ainda da Vila do Príncipe vieram para cá, no ano de 1810, o cap. Joaquim da Silveira, sua mulher e filhos, *trazendo numerosos escravos*.²²

Sei que não é tarefa fácil reconstruir a história local, especialmente em Francisco Sá, que desde os seus primórdios já vinha sendo tomada pelo esquecimento e desrespeito a partir das autoridades locais. De acordo com o escritor e historiador Olyntho da Silveira, o padre Augusto Prudêncio da Silva mandou queimar muitos documentos antigos do Brejo das Almas que,

assim sendo, o que nos sobrou da história de nossa terra, vem vindo até nós pela Tradição Oral mais do que por documentos, quando não da lenda. Porém, como de início citei, conforme o velho escritor Augusto de Lima, ‘história real não é a que sucede, mas a que se cria e no fim dos tempos é a definitiva’ [...], não tive dúvida em dar por verídica a Tradição Oral, pôsto que um tanto lendária.

Este primeiro capítulo pretende contribuir para o conhecimento histórico sobre o antigo Brejo das Almas e sobre a Francisco Sá de hoje. O propósito então é dar maior visibilidade aos negros que lá chegaram com as primeiras famílias tradicionais vindas do Serro do Frio, antiga Vila do Príncipe, do Arraial do Tijucu hoje Diamantina e de Ouro Preto. É de concordar com Costa (1999) que os geraizeiros desceram as serras e ocuparam as ma ta

²² Grifo meu. Dentre os escravos trazidos o mais conhecido era o negro Manoel Urubu, pai de Gonçalo Preto, mestre dos Catopês, até 1936.

da Jahyba. A sociedade Brejeira por ser entendida como sendo o resultado da ação de relações estabelecidas multilocalmente entre as primeiras famílias, entre os escravos negros, pelos tropeiros e por sua fronteira entre as famílias tradicionais de Monte s Claros e do Sul da Bahia.

A narração de uma farsa: a manutenção alegórica da escravidão em Francisco Sá

Este subcapítulo será curto, uma vez que a história de uma família brasileira, que como tantas esteve relacionada com o processo de escravidão no Brasil. Não é objetivo elaborar uma discussão sociológica sobre a vida familiar e muito menos penetrar nos meandros dessa família particular, a família Sá dado os processos vividos por seus membros, no passado, e que propiciam apreender a historicidade e a s dinâmicas vividas pelos *Negros de Poções*.

De acordo com Canclini (1993), o antropólogo tem êxito, tanto acadêmico quanto editorial, não tanto pelo rigor e verificabilidade de suas explicações, mas porque consegue apresentá-las como uma ficção persuasiva. Apesar das poucas referências sobre a Família Sá do Brejo das Almas e seus escravos elas são suficientes para que a historicidade dos negros que viveram como escravos e outros que libertos se relacionaram com a vida social e econômica processada na Fazenda Brejo de Santo André do Coronel Francisco José de Sá. Ao discutir sobre a Família Sá e seus escravos, neste subcapítulo, alongo as fronteiras, acrescentando novas informações e desnudando questões relativas à Comunidade rural negra Quilombola de Poções. No passado, negros e libertos se estabeleceram nos arredores da Fazenda do Brejo do Santo André, situada às margens do Córrego Santo André, tributário do rio Gurutuba no antigo distrito de Santo Antônio do Gurutuba, também distrito de Santo André, do município de Grão Mogol, no século XIX e início do século XX.

Para este subcapítulo utilizo a oralidade e a memória, como também alguns

documentos relativos à Família Sá do Brejo das Almas. É importante ressaltar a importância da história oral em uma comunidade a qual tem na oralidade e na memória sua forma substancial de produção e reprodução da vida. O trabalho com a história oral leva o historiador e o antropólogo a acreditar na memória coletiva como forma de preservação da história local e da identidade social.

Da minha dificuldade original de falar sobre o que eu não tinha certeza em dizer, então, decidi fazer conversações sobre a história da Família Sá e sobre a Fazenda Brejo de Santo André, mais tarde também chamada de Brejo Luís, com os mais velhos, guardiões da memória local. Neste percurso, mudei o encaminhamento de minha pesquisa etnográfica, trabalhei primeiramente a História de Brejo das Almas e a organização social, que será tratada no capítulo segundo, através dos relatos orais e da reconstrução da memória social. Afirmando que a história local do município de Francisco Sá é marcada pela oralidade e memória coletiva.

Com as leituras feitas nas obras dos historiadores memorialistas Olyntho da Silveira e Geraldo Tito da Silveira, o tronco da família Sá não é evidenciado. O certo é que esta família pertencera ao município de Grão Mogol, que pela história documental e “memorialista” do Geraldo Tito da Silveira, a fazenda Brejo de Santo André estava situada no distrito de Brejo das Almas quando este foi anexado a Grão Mogol, pela Lei Provincial nº 605 de 21 de maio de 1852, mas a Lei Provincial de nº 1717 de 5 de outubro de 1870 o transferiu para o município de Montes Claros.

Sendo tradição no Brasil, a Família Patriarcal marca a Sociedade Brasileira, no dizer de FREYRE (1984, p. 70): “a família, sob a forma patriarcal, ou tutelar, tem sido no Brasil uma dessas grandes forças permanentes”. Em artigo publicado na Revista dos Tribunais do ano de 1938, o coronel Camilo Prates escrevera que “O Coronel Francisco Sá foi um pai de família exemplar. Criou os seus doze filhos na fazenda do Brejo, no regime do trabalho e

da mais rigorosa moral privada “(p. 39).

De maneira notável, o sistema patriarcal marca os troncos familiares nas Minas Gerais, dominando a organização das famílias, do latifúndio e do poder político local. No seu livro “Os desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII”, Laura de MELLO E SOUZA (1982) sustenta que na “região pontilhada por arraiais e vilas, as Minas não propiciaram a emergência de figuras clássicas de potentados, como foram, entre outros, os do sertão baiano do São Francisco” (p. 138).



FIGURA 4 - Morador quilombola de Poções.
Fonte: Denílson Rodrigues – 2006.

Outra vez recorro ao Costa (2003), quando ele afirma que “há também que considerar a questão da fronteira identitária entre baianos e mineiros, principalmente no tocante ao sentido de pertencimento que distingue os primeiros dos segundos” (p. 236). Retomando as leituras feitas nos trabalhos escritos de Costa (1999, 2003), tomo a Fazenda de Santo André como lugar de memória e o Coronel Francisco José de Sá como o Patriarca que fez do lugar uma organização social baseada em relações de parentesco, compadrio e paternalismo que se estendeu por grande parte da região de Montes Claros e do norte de Minas. Cito Costa (2003, p. 253) que reforça esta articulação textual feita por mim:

A constituição de algo como um lugar de memória ocorre a partir de processos históricos que o transforma em elemento simbólico do patrimônio memorial, propiciando o desenvolvimento de sentimentos de fraternidade e a construção de identidades coletivas.

Camilo Prates afirma na sua monografia escrita sobre o fazendeiro e cidadão, o Coronel Sá, que ele nasceu no município de Salinas, na Fazenda Matrona e tendo-se casado com Jacintha Francisca de Sá, constituíram uma família com seus doze filhos. Como membro da Guarda Nacional, conforme estudos de EUL-SOO PANG (1979, p. 79), a família Sá

dominou a política de *Lençóis* até 1920. Esse Clã, cujo chefe era o Coronel Felisberto Augusto de Sá, provinha de Minas, assim como muitas outras famílias locais. O Clã Sá, de Minas, era poderoso em pelo menos três estados: Bahia, Minas e Ceará. Francisco, irmão de Felisberto, era casado com a filha de Acióli, o patriarca político do Ceará, e no governo Artur Bernardes (1922-28) veio a ser ministro da viação.

A importância para um melhor embasamento do estudo que ora se propõe, ousou afirmar que a ênfase ao reconhecimento das fronteiras entre a história e a antropologia é importante, porque ao fazer esta articulação, despontilho os alinhavos dos ‘nós’ que atam as redes entre a história de negros aquilombados e de negros escravos com suas relações com a aristocracia senhorial. É notável que com o paternalismo do Coronel Sá, as relações entre os seus escravos e a sociedade local são consideradas localmente como amistosas, de cunho patronal e daquilo que FREYRE (1984, p. 66) afirma,

o sistema patriarcal não só de economia como de organização de família, onde teve por base a grande lavoura trabalhada principalmente por mão de escravo africano e fundada por europeus de origem aristocrática ou semi-aristocrática, criou dessas semelhanças: semelhanças entre os seus pontos de maior concentração de capital e de mão-de-obra e de maior intensificação de riqueza e do que Veblen denomina ostentação de riqueza, ou seja, ‘*Conspicuous Waste*²³’.

²³ Este termo se refere à riqueza conspícua, ostensiva cheia de pompa e poder.

O problema da mercantilização do homem por outro homem é o que Karl Marx chama de alienação. Que na afirmação de Mé száros (2006)²⁴ é um conceito eminentemente histórico, pois o homem alienado por e com relação a alguma coisa, é tido como resultado de certas causas – o jogo mútuo dos acontecimentos e circunstâncias em relação ao homem como sujeito dessa alienação. A alienação separa radicalmente a objetividade da subjetividade, o homem do seu meio, o ser de seu mundo, da história de sua natureza.

Na narrativa sobre o Coronel Sá, o biografo, o seu neto, CAMILO PRATES (1938, p. 41) afirma que ele, o avô:

viveu no tempo da escravidão e possuía muitos escravos, aos quais dava tratamento humanitário. Alguns deles viviam como homens livres porque o mereciam, e o velho fazendeiro, que era, aliás observador das regras de tratamento respeitoso, não desdenhava de conversar com esses escravos sobre serviços ou outros assumptos que lhes interessavam.

Com o discurso de Camilo Prates, pode -se evidenciar um processo de alienação²⁵ do homem pelo homem, ser enquanto agente da ação e objeto de ação. Recorro ao Costa (1999) quando ele argumenta que “as representações exteriores construídas sobre o grupo exprimem o discurso ideológico da sociedade local e regional referenciados na matriz nacional, que manifestam as particularidades do grupo” (p. 101)²⁶. Existe também neste discurso, a evidência do termo domesticação centrada no estabelecimento de uma relação hierárquica entre senhor/escravo, através do parentesco espiritual, da amizade, como sendo estratégia para a proteção de sua individualidade ou de sua família. Patronagem que evidencia o processo de alienação, de domesticação, de uma relação contratual, viabilizada a partir de uma falsa reciprocidade que se constituía em simples troca de favores, mas parece ser um tipo

²⁴ MÉSZÁROS, 2006.

²⁵ Mais à frente, debato a relação dialética/servidão recíproca entre Senhor e Escravo, com base em Hegel, (1992).

²⁶ Esta argumentação do autor se refere à comunidade rural negra de Brejo dos Crioulos. Dada às especificidades das duas comunidades negras, a realidade se equivale e por isto tomo emprestado do autor sua afirmação.

de ajuda mútua, realizada entre o Coronel e os escravos, em igualdade de condições. O tempo é um fator marcante na criação e manejo de elementos que complexificam a escravidão negra em Minas Gerais²⁷.

A teoria do mito da democracia racial proposta²⁸ por Gilberto Freire é também evidenciada. Nas narrativas de Camilo Prates, as relações entre o Coronel Sá e seus escravos mostram que existia relativo equilíbrio entre eles. O papel dominante das atividades agrícolas em geral neste contexto histórico, a relevância e as especificidades dos senhores da pecuária, ao inverso dos senhores de engenho, indica a necessidade de controle das ações de resistência dos escravos. Como as atividades do trabalho do pastoreio do gado bovino poderiam facilitar as inúmeras fugas, penso que o controle e a coerção a partir das relações cordiais favoreceram o processo de subordinação e dominação dos escravos. Cito COSTA (1999, p. 53) quando ele afirma que

a reciprocidade de dons entre patronato e clientela constituiu-se o mecanismo atualizado do contrato estabelecido e a observância dessa norma entre as partes contratadas por obrigações de mutualidade constituiu-se o alicerce sobre o qual a honra dos indivíduos se apóia e seu capital social se amplia.

Outros pontos de destaque na narrativa de Camilo Prates sobre o Coronel Sá e seus escravos, considerando as evidências empíricas observadas: em primeiro plano, a sua fazenda era de pecuária extensiva, “as rendas pecuniárias provinham ao fazendeiro da venda de gado bovino, cavallos e muares, que eram ali criados em grande número e de optima qualidade, visto o cuidado que se empregava em selecção de animaes e aquisição de boas raças” (PRATES, 1938, p. 42).

²⁷ Bourdieu (1989) afirma que, as funções políticas dos símbolos ou dos sistemas simbólicos servem, exatamente como instrumentos de legitimação do poder da dominação de classe.

²⁸ Apenas afirmo que, o Mito da Democracia Racial proposta por Freyre (1986) se tornou a base do Coronelismo e das Oligarquias, pois, estruturalmente, o Senhor de Engenho metamorfoseou em Coronel, administrando seu domínio como “Senhor Absoluto” e Patriarca-plantador, o que reforçou o Paternalismo social, a partir das habilidades da dependência e do domínio público, tornando-o como justificativa ao seu exercício de poder. A legitimação da violência e a banalidade do mal eram um dos meios de garantia da ordem e harmonia social dos pequenos povoados, cidades e vilas.

O segundo ponto de destaque, que evidencia empiricamente minha análise com relação à Família Sá e seus escravos referem-se ao sistema de patronato com base no compadrio, no dizer de Woortmann (1995, p. 292): “com relação a essa ‘solidariedade orgânica’, através da divisão social do trabalho, seria possível argumentar que ela poderia envolver a transmissão do saber através do compadrio”.

Pode-se perceber que o sistema de compadrio do Coronel Sá era extensivo a todos daquela localidade ou isto é, da localidade onde está situada a Comunidade Rural Negra de Poções. Como afirma Soares (1987 *apud* WOORTMANN, 1995, p. 307): “apesar, e justamente por estarem de fora das relações de parentesco, essas pessoas são englobadas à comunidade através do sistema de compadrio, primeiro passo a ser dado por eles em busca do direito ao usufruto de uma localidade”.

A narrativa de Camilo Prates poderia ilustrar a afirmativa de Woortmann (1995):

Era o cel. Sá padrinho de todos os moradores dos arredores e era também um dos mais idosos dos habitantes desses lugares. Mais velho do que ele só havia um ou dois octogenários. Tinha o cel. Sá hábitos de trabalho intenso e superintendia o movimento de todo de sua fazenda auxiliado por seu filho Carlos Sá, que, com sua família, sempre com ele viveu, até 1892. [...] estava de pé das 4 as 5 horas da manhã [...] tomava um grande mangual (sic) e chamava para o serviço os trabalhadores que eram representados por bom número de escravos e homens livres assalariados (PRATES, 1938, p. 42).

Depois de ter estudado a importância de resgatar a história dos negros na vida social do Coronel Sá. É importante afirmar que como terceiro ponto de destaque, existia um grande “mocambo” na fazenda Brejo de Santo André como narrou seu biógrafo neto no texto monográfico de Camilo Prates. Posso afirmar que Foucault (2004 *apud* MARTINS, 2006, p. 11) faz-me acreditar “que o discurso é um ato em si mesmo que, fund a e constrói o mundo”. As narrativas de Camilo Prates, mesmo que sendo memórias, são evidenciadas pelas falas de alguns guardiões da memória, como membro ausente da Comunidade Rural Negra de

Poções²⁹, o Chico Tomé de 89 anos que me disse que seu pai conheceu o Coronel Sá, a fazenda Brejo de Santo André e o velho Adão Alfaiate, escravo da família Sá:

havia entre eles um de nome Adão Alfaiate a quem todos tratavam de ‘pae adão’, que vivia constantemente no pateo da fazenda, a costurar, e que era um apaixonado caçador. Quando ‘pae adão’ chegava de uma das suas excursões de caçada, vinha quase sempre contar a história dellas ao velho Senhor, que a escutava complacientemente, em regra sorrindo -se com certa malícia, visto como ouvia a um caçador (PRATES, 1938, p. 42).

Sobre a relação da Família Sá e seus escravos é importante ressaltar que o quarto ponto de destaque que evidencia a origem da comunidade rural negra de Poções está no que se aproxima do argumento de O’Dwyer (2002, p. 17) “o passado a que se refere aos membros desses grupos ‘não é o da ciência histórica, mas aquele em que se representa a memória coletiva’ – portanto, uma história que pode ser igualmente lendária e mítica”. A figura de “Pae Adão” aproxima-se do estereótipo do “Pai João: figura abstrata (ninguém em especial em muitos ao mesmo tempo) de um negro velho e submisso, devotado ao Senhor, de olhar baixo” (LARA, 1995, p. 53). Ao tratar os seus escravos de maneira amena, cordial e benevolente, o Coronel Sá como evidenciado na narrativa do seu biógrafo, permite fazer o cotejamento com a discussão dessa autora sobre a questão das posturas dos escravos frente a escravidão. Para ela,

do ponto de vista historiográfico, esta dicotomia entre acomodação e resistência (que) está associada à uma outra polaridade, relativa à própria interpretação da escravidão no Brasil. Trata-se da oposição entre benevolência e violência e seus correlatos: à docilidade da relação Senhor/escravo corresponde à visão do Brasil como paraíso da democracia racial; à violência da escravidão, à concepção (e a denúncia) do racismo (LARA, 1995, p. 55).

²⁹ Chico Tomé ao ficar cego e sendo solteiro sem descendentes foi abandonado pela parentela e internado no Asilo municipal.

Do mesmo modo, Genovese³⁰ (1974 *apud* LARA, 1995, p. 57) chama atenção para a oposição entre acomodação e resistência. Na visão de sua comentadora, este autor estava “preocupado em analisar o *ethos* aristocrático sulista e, em especial, discutir a opinião disseminada entre os brancos de que os escravos haviam absorvido o modo de ser aristocrático e os valores da cultura senhorial”. Genovese (1974) afirmara em seus estudos que o diálogo entre senhores e escravos era um argumento para evidenciar que o sentimento de proximidade entre os dois dialogantes na região sulina dos Estados Unidos era um fato. O importante reter do argumento do autor é que nesse diálogo cada parte possuía *significados diferentes para senhores e para escravos*.

O Coronel Sá ao dialogar com seus escravos, não lhes mostra o seu projeto de emancipação, mas o de mantê-los acomodados para melhor absorver o seu modo de ser aristocrático e os valores da cultura senhoril, permanecendo a eles subordinados. A compreensão de mundo surgida desse diálogo ainda hoje é passível de ser encontrada entre os *Negros de Poções*, principalmente entre aqueles que são remanescentes dos escravos que viveram no contexto aristocrático e senhorial da Fazenda Brejo de Santo André.

A maioria dos trabalhos acadêmicos sobre a resistência do escravo no Brasil tenciona a discussão enfocando a violência, o crime forjado, a posse de terras, a organização social e a vida econômica nos grandes ajuntamentos de escravos. Compreendo que se deve levar em consideração o confronto existente, mesmo que passivamente, entre as duas categorias sociais vigentes na sociedade escravista e a cultura nascida naquilo que Cardoso de Oliveira (1976) define como fricção interétnica. Para este autor, há uma cultura de contato entre duas partes distintas. Vejo que no caso do escravismo ocorreu uma rotinização das relações de identidade de ambas as partes, mas também, da identidade derivada do imbricamento dessas duas categorias sociais que conduziu ao esvaziamento de valores

³⁰ Genovese discute a relação entre acomodação e resistência com base nas obras de Freyre (1976).

fundamentais da identidade africana. Esta era sustentada por um *ethos* tribal baseado em densas relações de linhagens e/ou clãs que propiciavam a cada indivíduo situar -se no mundo.

A quebra da solidariedade entre membros de uma mesma linhagem e/ou clã propiciou a emergência da dominação senhorial. A cultura nativa dos africanos foi transfigurada e remodelada pela camada senhorial que o transformou em escravo, que em sua resistência atualizou em suas ações e a firmou-se como um “grupo étnico”, que na perspectiva de BARTH (1969) acentua, organizando politicamente, alguns aspectos do estoque cultural a partir do qual compreendia o mundo para afirmar -se no mundo em que foi inserido. Ao persistir afirmando sua diferença os descendentes dos africanos que vieram para o Brasil criaram uma “identidade de resistência”, conforme conceituação de Castells (1999a). Nessa afirmação de um outro frente à dominação, posso afirmar, de acordo com a discussão de Silva (2001) que “a identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder”.

A situação de contato interétnico entre escravo e senhor encontrava -se estruturado a partir de uma assimetria de poder que gerou dominação e submissão nas relações estabelecidas entre as duas partes. Essa leitura é construída a partir de uma matriz de sistemas interétnicos construída por Cardoso de Oliveira para o estudo do contato entre indígenas e sociedade nacional³¹. Para esse autor, um sistema assimétrico

se funda numa ordem radicalmente diversas de relações. Envolvendo grupos tribais e segmentos regionais da Sociedade Nacional, investidos esses últimos de grande poder de determinação na dinâmica do sistema interétnico, por força de seu maior poder bélico e econômico, o sistema é rigorosamente assimétrico, não sendo, porém, explicável por um modelo hierárquico – como nas relações do segundo (2) tipo –, mas por um modelo de ‘fricção interétnica’ (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 56).

³¹ O deslocamento da teoria da fricção interétnica dos estudos sobre o contato entre indígenas e a sociedade nacional para o estudo da relação entre brancos e negros foi desenvolvida no estudo *peões, pretos e congos* por Brandão (1977), sob a orientação de Roberto Cardoso de Oliveira no mestrado em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

No confronto entre as duas partes em uma situação interétnica de contato, como no caso dos escravos e do Coronel Sá, vejo que ocorrem “relações de contradição no sentido de que a própria existência de uma unidade nega a existência da outra, por inconciliáveis que são suas posições no interior do sistema interétnico” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 57).

Assim sendo, se os descendentes de africanos negavam uma identidade própria, a aristocracia senhorial também se negava a si próprio. É a partir dessa dialética da negação que posso afirmar que o Coronel Sá porque não conseguia compreender-se sem os seus escravos, dada a conjuntura nacional, adotou uma postura abolicionista e doou parcelas do seu território senhorial para os mesmos e os emancipou. Essa ação nada tinha de benevolente, ela era necessária não apenas para a manutenção da vida econômica dessa microrregião, mas para viabilizar ao aristocrata a afirmação de sua identidade, conforme afirmado nos estudos interétnicos de Cardoso de Oliveira (1976). Afirmo que isto é um simulacro. Os dados que evidenciam esta questão são encontrados na narrativa biográfica construída por seu neto. Para este,

o Coronel Sá libertara todos os seus escravos, *somente exigindo que continuassem a residir na fazenda, onde lhes dava casa*. Continuaram os escravos a trabalhar a salario e a fazer roças para si próprios nas terras da fazenda, sem que o proprietário della lhes exigisse qualquer indenização. Os libertos criavam gado nos pastos da fazenda e *ali viviam como se fossem condomínios della* (PRATES, 1938, p. 49, grifos meus).

É importante salientar que a relação senhor x escravos não se rompeu com a libertação dos escravos do Coronel Sá, realizada antes do fim da escravidão no Brasil. Conforme informa seu biógrafo, “continuaram os escravos a trabalhar a salário e a fazer roças para si próprios nas terras da fazenda” (PRATES, 1938, p. 49). Embora esta tivesse “cerca de doze léguas quadradas de magníficas terras de cultura, abundavam em caça, e os pequenos riachos em peixe, de modo que a vida era ali fácil e agradável” (PRATES, 1938, p. 38), nenhum documento de doação das parcelas ocupadas pelos seus *escravos* foi registrado em

cartório. Se, em uma sociedade onde a documentação é alicerce para reafirmação de direitos, não havia documentos de doação, os *escravos do Coronel Sá*, não eram condôminos da Fazenda Brejo de Santo André, mas nela permaneciam mantendo em estreita relação com o *aristocrático senhor* à assimetria da relação que deveria ter sido terminada pela *falsa libertação realizada pelo senhor*.

Há que considerar que durante a escravidão os sujeitos submetidos à dominação senhorial não eram pessoas jurídicas, porque era propriedade do patrimônio do senhor. A afirmação real da ruptura da relação senhor x escravo só se daria pela quebra da assimetria, ainda que se mantivesse algum resquício de hierarquia entre as duas partes. E essa ruptura requeria que ambas as partes se fizessem iguais em direito, que os escravos fossem transformadas em pessoas de direito e senhores de si mesmos. A ação do Coronel Sá não faz os seus escravos senhores de si, mas os mantém sob sua dominação.

Com o gesto simulacral de *libertação* o Coronel Sá garantia para si e para seus descendentes a manutenção da dominação daqueles que eram os construtores reais de seu poderio econômico que lhe proporcionava prestígio social e político. Assim, estava inaugurado na Fazenda Brejo de Santo André, agora com pequenas comunidades rurais negras submetidas a uma relação hierárquica em outra forma, o coronelismo. Este período da História nacional, conforme estudos de Victor Nunes Leal (1975) surgiu durante o império com membros da Guarda Nacional que eram senhores de terras. Foi a terra que alicerçou, e continua ainda hoje a alicerçar, o poder das oligarquias rurais e suas disputas de poder, assim como propiciou a arregimentação de eleitores de “cabresto”, por meio da qual se manteve a influência paternal coercitiva sobre as camadas mais pobres em troca de favores. Sem a terra e sem os mais pobres, transformados em eleitores de cabresto, não houve a possibilidade do exercício do poder político e do acesso às benesses advindas dos governos estaduais para os municípios. Conforme discute o estudioso do coronelismo, foram por meio dessas benesses

que os favores eram trocados e os coronéis mantinham os pobres como parte de suas famílias extensas e sob os seus domínios.

Neste capítulo argumentei em três momentos a historicidade negra no Brejo das Almas, tomando-a como sendo o ato fundante da vida local, depois descrevi o processo de ocupação e de territorialização na memória local, como também na historiografia local e por fim, através de narrativas locais em Poções, apresentei a farsa local do fim do escravismo como sendo uma alegoria mantida no imaginário social local. Neste ponto afirmo que, como foi parada de descanso de um dos fundadores do norte de Minas Antônio Gonçalves Figueira em seu trânsito entre sua fazenda e a região do ouro próximo ao pico Itacolomy, a presença de negros fugidos nas localidades da serra do Decamão foi informada pelos historiadores e memorialistas de Brejo das Almas em seus escritos. A existência de negros livres espalhados pelo território regional pode ser confirmada pela vinda da bandeira de Mathias Cardoso de Almeida que chegou a este território em 23 de março de 1664³² para aprear indígenas e exterminar quilombos existentes no interior de densa mata das margens do rio São Francisco e seus tributários Verde Grande e Gurutuba.

A Comunidade Rural Negra de Poções tem sua historicidade, territorialidade e identidade conformada, informada e afirmada pela memória individual e coletiva de seus membros. A fixação de brancos no espaço territorial da vila de Brejo das Almas se deu a partir dos anos 1760 e, posteriormente, 1860, pelo que se têm notícias na documentação apresentada pelos memorialistas locais. Os primeiros moradores do território municipal eram negros que se instalaram em diversas localidades tratadas neste capítulo, dentre elas aqueles que fundaram Poções na virada do século XVIII para o século XIX. O Negro Lucas e seus familiares fugindo de capitães de mato da Capitania da Bahia, abandonou o Recôncavo Baiano e seguiu em direção ao norte de Minas, tomando como lugar de moradia as terras de ninguém situadas às margens do rio Salinas, Córrego Poções e Arroz.

³² Neste sentido, *vide* Veiga (1897) em suas *Ephemerides Mineiras: 1664 -1897*.

CAPÍTULO SEGUNDO

NEGROS DE POÇÕES, SUA ORGANIZAÇÃO SOCIAL, SUAS DINÂMICAS DE TERRITORIALIDADES, SEUS PROCESSOS SOCIAIS, SUAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E A IDENTIDADE QUILOMBOLA

Neste capítulo mergulho na vida social dos *Negros de Poções* em seis movimentos distintos focalizando em primeiro lugar a organização social estruturada a partir das relações sociais vividas e a partir dessas relações as dinâmicas de territorialidades que seus membros constroem para viabilizarem a reprodução material e social de cada família e da coletividade como um todo. No terceiro movimento desse mergulho abordo processos sociais vividos, principalmente os *caxangás* da CODEVASF para a construção de uma barragem, cujas águas inundaram o local onde se encontrava o povoado original e, junto com ele, o campo santo, ou seja, o cemitério onde os ancestrais estão enterrados. Em seguida trato de manifestações culturais vividas na comunidade e que em sua efervescência coletiva contribui para reafirmar a unidade e a identidade local dessa comunidade negra. Como último movimento etnográfico, abordo a questão da identidade compartilhada, na hodiernidade, com outras comunidades rurais negras brasileiras a partir da vinculação da entidade local ao movimento regional e estadual para garantir o direito constitucional das populações quilombolas.

A organização social dos *Negros de Poções*: tramas relacionais internas

A Comunidade Rural Negra de Poções possui uma organização social estruturada em relações de parentesco derivadas dos entre cruzamentos das famílias que instituíram o *mundus* social local. Como informando no primeiro capítulo o Negro Lucas Ferreira de Brito e sua família veio da Bahia do Bode e, no interior da Mata da Jahyba nas proximidades de uma lagoa circundada por uma densa vegetação de caatinga arbórea, se instalou dando início à

constituição da comunidade. Pouco tempo depois outras duas famílias, Ponciano Soares Martins com esposa e filhos e Derlau Pereira de Souza com esposa e seus filhos que se fixaram nas proximidades da área onde o Negro Lucas localizou a moradia familiar.

Como é dito pela Velha Júlia, “aqui em Poções, todo mundo é parente do outro, mesmo que não seja do nosso tipo, uns foram chegando e foram amoitando”. Sua afirmação ao mesmo tempo em que informa a estratégia de constituição da organização social, mas também de incorporação de novas famílias que chegaram posteriormente e, até mesmo, daqueles que expropriaram parcelas do território negro.

Com o passar dos tempos duas dinâmicas de relações sociais foram instituídas na estruturação da organização social baseada no parentesco e compadrio que articulou as três famílias que deram fundação à vida social de *Poções*. As famílias Ferreira de Brito e Soares Martins estabeleceram casamentos exogâmicos de localidade, já que o Negro Lucas e sua família estavam localizadas em Poções e a família do Ponciano situou-se na região dos *Pobres*³³. Dessa forma foi-se instituindo alianças matrimoniais que uniu duas localidades distintas como parte de uma única unidade social. A família de Derlau, os Pereira de Souza, situou-se em Poções e os arranjos matrimoniais instituídos os vincularam com os Ferreira de Brito com uma dinâmica de união endogâmica de localidade.

As estratégias de união vivida pelos *Negros de Poções* podem ser compreendidas naquela perspectiva discutida sobre as estruturas elementares de parentesco por LÉVIS-STRAUSS (1980, p. 11). Para ele, “o casamento se realiza entre grupos e não entre indivíduos”. Como informei no parágrafo anterior os casamentos verificados solidificaram relacionamentos entre os troncos familiares que deram origem a outros, como discutirei posteriormente. Nas articulações entre os grupos, cada casal, assim como seu grupo familiar

³³ A região denominada Pobres tem seu topônimo vinculado a uma área de terra de cultura que era apropriada coletivamente por famílias tanto da comunidade negra quanto de outras localidades fora do território quilombola. Na memória local é informado que a abertura da área para pessoas pobres de outras localidades levou os membros de famílias de situação econômica elevada categorizar a área como a região dos Pobres.

passou a
compartilhar direitos sobre o território familiar que aos poucos, no conjunto, formou o território onde se encontram os nove troncos familiares distribuídos por dez localidades.

A partir destes três troncos familiares e com o passar dos tempos outras localidades foram sendo fundadas e novos troncos familiares foram se agregando às relações sociais já instituídas.

Há que salientar que os Ferreira de Brito, descendentes de Negro Lucas, se deslocaram para a localidade de *Salinas* (córrego Salinas) onde se encontravam os troncos familiares Cardoso de Brito. Após uniões matrimoniais endogâmicas de localidade em Salinas, os Ferreira de Brito processam a retornada de seus membros para Poções por meio de casamento com primos paralelos. Por sua vez o tronco familiar Cardoso de Brito também está situado na localidade de *Angical* e na localidade de *Poço de João de Deus* articulando-se em uniões endogâmicas e exogâmicas de localidade com os Pereira de Souza, os Brás de Souza, e os Ferreira de Brito. Em *Santo André* também existem membros da família Cardoso de Brito que se unem em casamentos exogâmicos de localidade com os Cardoso de Moura, os Moreira de Brito e os Rodrigues de Brito.

Em *Pocinho* encontram-se as famílias Rodrigues de Brito e Cardoso de Moura. Em *Arroz* há descendentes de Ponciano, do tronco familiar Soares Martins. Dado que descendentes de Ponciano estabelecido em Pobres realizaram uniões exogâmicas de localidade para além da fronteira do território quilombola de Poções, ocorreu o embranquecimento devido aos casamentos inter-raciais verificados no processo. Atualmente, os moradores de Pobres são brancos, enquanto seus parentes, por estarem vinculados a um mesmo ancestral permanecem negros e são chamados *os roxos*. Parte da família Soares Martins que se embranqueceu está situada na localidade de *Por Dentro*, mas nesta localidade também se encontra situado o tronco familiar Pereira de Souza que estabeleceu uniões matrimoniais exogâmicas de localidade com

as famílias situadas dentro do território negro de Poções.

Na região de *Vargem Dourada*, ou Empoeira de Izidório³⁴, estão localizadas as famílias Desidério da Silva e Cardoso de Moura que se unem por endogamia de lugar e exogamia de localidade com as famílias de Poções.

A partir da descrição das alianças matrimoniais entre os nove troncos familiares que constituem as bases a partir das quais os *Negros de Poções* estruturam sua organização social. Os descendentes do Negro Lucas se auto-identificam e são identificados como o núcleo primário constitutivo da vida social nesta região e tiveram papel importante nos processos de territorialização vividos quando da instituição de fazendas que se localizaram sobre o território quilombola. Dentre eles, Pedro Jú, que, como um estrategista político, lutou para manter a autonomia na reprodução da vida familiar e comunitária. Para tanto, procurou manter contato com as famílias brancas que migraram para o território negro em dois momentos distintos, um na virada do século XIX para o século XX e outro nos anos 1930, quando vieram de outras regiões da Bahia e mesmo do norte de Minas para a região de Poções. Há que considerar que os embranquecidos da família Soares Martins por esse período procederam a um processo de afazendamento ocupando privadamente uma parcela do território negro.

A marca desse processo de territorialização foi a instituição voluntária de fazendas por meio da expulsão das famílias negras de suas localidades quando os expropriaram das melhores terras que ocupavam ancestralmente.

Na organização social, as relações sociais que estabeleceram o sistema de parentesco se deram, também, por casamentos entre primos paralelos matrilienarmente, pois

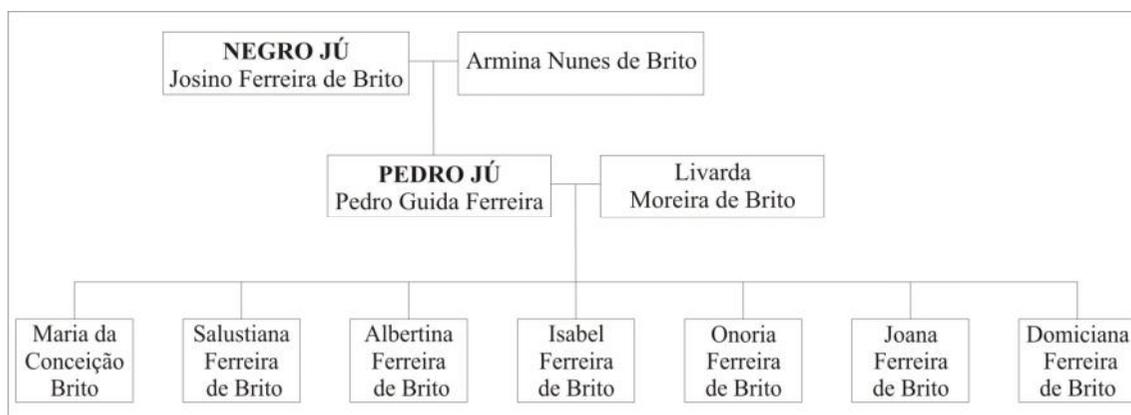
³⁴ É possível inferir que a fundação do território quilombola de Poções tenha sido feita por alguém chamado Izidório. Há esta localidade cuja denominação é um epônimo de um tal Izidório, que se fixou em uma área alagadiça ou pantanosa formada nas cheias de cursos d'água, mas como não existem descendentes seus entre os *Negros de Poções*, informações históricas sobre o mesmo não existem. A memória coletiva registrou apenas a sua existência sem nenhuma outra consideração. O termo empoeira faz parte da gramática regional.

os arranjos matrimoniais, construídos pelas mães. Estas procuram no estoque dos primos paralelos um rapaz, filho do seu irmão, para constituir uma nova família com sua filha. Conforme muitos parceiros de conversações, Este tipo de casamento ocorre desde o tempo dos “antigos”.

Entretanto a nomeação dos filhos é patrilinear, como se pode ver no quadro abaixo referente à família Ferreira de Brito.

QUADRO 1

Ascendência e descendência direta de Josino Ferreira de Brito (Negro Jú), nascido em 1863



Fonte: elaborado pelo autor, 2007.

Além de a denominação ser dada patrilinaramente, a instauração da residência de um novo casal é dada pela construção da moradia em terreno do pai do rapaz, ou seja, a neolocalidade é, preferencialmente, patrilocal.

Há que considerar que o casamento entre primos paralelos e a patrilocalidade constitui estratégias de proteção do território familiar, ao mesmo tempo em que solidificam as relações sociais familiares e o sistema de parentesco que articula o conjunto dos *Negros de Poções*. Outra estratégia que decorre dos arranjos matrimoniais matrilineares com residência patrilocal é a viabilização da reprodução social do grupo. Esse tipo de arranjo matrimonial se aproxima de estudos sobre as populações do vale do Jequitinhonha desenvolvidos por Maia (2004, p. 139). Para ela, “a unidade básica de reprodução social é o grupo doméstico inserido

numa parentela e vizinhança, no qual pesam laços de solidariedade e ajuda mútua”.

É notável que em Poções, como em Brejo dos Crioulos conforme discute Costa (1999) e nos Gurutubanos conforme Costa Filho (2005), a organização social baseada na articulação das famílias e, por meio dela, os grupos locais. Sendo essa comunidade rural negra matrilinear com residência patrilocal e denominação patrilinear, ocorrem estratégias para a preservação da memória masculina, como o sororato, por meio do qual, uma mulher tendo morrido o marido sem deixar filhos, casa-se com um irmão dele.

Dessa forma, as famílias quilombolas dos *Negros de Poções* se aproximam da família africana. Como afirma MATTOSO (1988), “O que define a família africana é o antepassado comum. Se a descendência se faz numerosa demais, um ramo separado constitui nova família. As sociedades africanas fundamentam-se, pois, na linhagem” (MATTOSO, 1988, p. 125). A preservação da denominação do ancestral fundador até às atuais gerações propicia pensar que as famílias negras que estudo em Francisco Sá aos poucos vão constituindo linhagens, dado o ancestral comum a mais de um tronco familiar. Esta denominação para um grupo de famílias vinculadas a um mesmo ancestral no Brasil, na África seria linhagem.

Uma última estratégia para a constituição de relações sociais que estruturam a organização social dos *Negros de Poções* é o estabelecimento do compadrio, por meio do qual, pessoas que não são nativas vão sendo incluídas no sistema de parentesco. O compadrio nesse sentido se dá entre os parentes de um membro local do casal cuja união exogâmica de localidade propiciou a internalização de alguém externo ao sistema social e ao território familiar. Essa pessoa internalizada pode ter sido conhecida nos processos de migração sazonal, que discutirei posteriormente³⁵. Para se estabelecer na comunidade o membro externo

³⁵ Nas migrações sazonais, motivadas pela necessidade de recursos financeiros, muitos membros se casam com pessoas “de fora”. Decorre dessa estratégia de casamento exogâmico de lugar a fixação do casal,

do casal recebeu parte da denominação familiar do grupo local, gerando um novo tronco familiar, no caso que estamos tratando, os Cardoso de Brito. A denominação Cardoso, originalmente, informa a exterioridade de alguém, enquanto a denominação Brito expressa a interioridade de alguém. Como a família Ferreira de Brito, dado o gesto fundador do Negro Lucas, transferiu para a família Cardoso de Brito parte do seu capital simbólico e, conseqüentemente, parte do seu prestígio no conjunto dos nove troncos familiares que constituem os *Negros de Poções*.

As famílias negras de Poções se organizam socialmente, ainda, como grupos locais hierarquicamente organizados em torno de valores culturais e de uma moralidade própria que fundamenta a construção de limites para além dos quais não se faz m parte mais da coletividade que articula as famílias em dez localidades. Vejo que essa estratégia de hierarquização dos grupos locais aproxima os *Negros de Poções* dos sitiantes nordestinos estudados por WOORTMANN (1991) em que “a comunidade fechada possui limites claramente demarcados, tanto com relação aos de fora como aos de dentro, e possui uma identidade que se mantém ao longo do tempo” (p. 56).

A hierarquização dos grupos locais que constituem a Comunidade Rural Negra de Poções se dá por duas dinâmicas. A primeira se dá por vínculos sociais com que articulam as localidades com os troncos familiares que instituíram o *mundus* social negro no interior da Mata da Jahyba. Socialmente os Ferreira de Brito e os Pereira de Souza constituem -se, juntamente com os Cardoso de Brito as famílias mais importantes. Note -se que os Cardoso de Brito são resultantes da vinculação de algum descendente de Negro Lucas com alguém denominado Cardoso que institui um novo tronco familiar, como já discutido anteriormente. Em seguida os demais troncos familiares vão sendo situados na hierarquia social existente.

A segunda dinâmica para a hierarquização dos grupos locais ocorre pela posição

preferencialmente “fora”, mas, pode ocorrer sua fixação “dentro”. Quanto às migrações definitivas, mesmo permanecendo como alguém de “dentro”, o migrante não volta para sua localidade de origem.

espacial dentro do território coletivo e que, de alguma forma, se imbrica com a hierarquização por vínculos sociais. No centro do sistema hierárquico está situada a localidade de Poções, em seguida Poço de João de Deus e Angical. No nível seguinte, Arroz, Vargem Dourada e Salinas. Por Dentro, Pocinho, Pobres e Santo André são localidades situadas no último nível da hierarquia espacial.

Vinculado ao local de origem e que de alguma forma expressa o vínculo do indivíduo com a organização social de Poções é o apelido dado aos indivíduos, assim como em outras localidades do interior do país. As pessoas são conhecidas pelo vínculo com algum chefe de família, homem ou mulher ou com o topônimo. Por exemplo, “Chico de Poções”, “Pedro Jú”. Mas esta estratégia de nomeação não ocorre apenas para os humanos, elas ocorrem, também, para localidades como a “Cachoeira da Velha Jô”, o “Poço de João de Deus” ou a “Empoeira de Izidório”.

As dinâmicas de territorialidade: estratégias de reprodução familiar e social em Poções

Neste subcapítulo faço uma leitura das dinâmicas de territorialidade desenvolvidas pelos *Negros de Poções* que, ao longo do processo de existência da comunidade, devido aos processos de territorialização vivenciados conformaram o território negro reduzindo-o a pequenas manchas no interior de grandes latifúndios. Ao mesmo tempo, as estratégias de territorialidade apresentam-se imprescindíveis para garantir a reprodução familiar de cada um dos grupos locais constitutivos da Comunidade Rural Negra de Poções e a própria comunidade.

Dinâmicas de territorialidade referem-se conforme Leite (1990) em estratégias por meio das quais, um grupo social delimita e demarca seu território, defendendo-o como um espaço coletivo, ao mesmo tempo em que, institucionaliza por normas locais os critérios de

exclusão e inclusão. Todas essas estratégias possibilitam que cada um dos membros de uma coletividade atualize seus vínculos sociais com todos os membros e com a própria coletividade. É por meio dessas dinâmicas de territorialidade que alguém constrói para si a noção de pertencimento a um lugar.

Há estratégias de reprodução material e social do grupo que se constituem como dinâmicas de territorialidade, mesmo que estas ocorram em outros espaços para além do torrão natal. Estas se vinculam ao sistema de produção com sua racionalidade própria que institui a vida econômica de um grupo social local. Este pode ser organizado a partir da lógica da produção de mercadorias ou da produção de sociedade conforme discutido em Marx (1985). Na perspectiva antropológica, essas duas lógicas não apenas instituem a vida econômica, mas a própria vida social, conforme discussão construída por Mauss (1974) que afirma a existência de duas formas de contrato entre os homens na constituição de organizações sociais, a mercantilização das relações formando sociedades ou a vinculação de todos constituindo uma comunidade. Enquanto na primeira lógica os contratantes se vinculam pelo tempo do atendimento dos interesses de cada uma, na segunda lógica os vínculos criados perduram se houver ruptura entre as partes. Os contratantes vinculados à segunda lógica, pela organização social constituem-se como pessoas morais que, na argumentação maussiana, estas redes de relações entre gerações de uma mesma família.

Nos estudos sobre comunidades rurais negras tem-se evidenciado que as estratégias de reprodução da vida material e social possuem como princípio, lógica, ritmo e finalidade última, a produção da coletividade e o estabelecimento de vínculos. Deriva dessas dinâmicas de territorialidade a coesão entre todos os membros da coletividade que se articulam para garantir a reprodução da unidade social, dado que o fim último dessas estratégias é a reprodução familiar e coletiva e, posteriormente, a comercialização dos excedentes.

Estes são constituídos sistemicamente e organizados pela articulação de diversos espaços produtivos diferenciados e por diversas atividades produtivas, como agricultura policultura, pecuária, extrativismo, caça, pesca e beneficiamento da produção. As famílias para garantirem a reprodução de si e contribuïrem para a reprodução da coletividade, constituem-se como uma unidade econômica em que cada membro possui um papel no processo produtivo. As famílias, assim, constituídas economicamente detêm todo o domínio do processo produtivo pela reduzida divisão técnica e social do trabalho e pela interdependência que se têm da natureza.

Deriva desta relação a defesa dos vínculos territoriais, a elaboração de um saber dos seus ciclos e a elaboração de estratégias de uso e manejo dos recursos naturais, além de utilização de tecnologias de baixo impacto ambiental. É necessário notar que para a garantir o domínio do processo produtivo, busca-se minimizar a introdução de insumos para a produção dos bens necessários à reprodução familiar.

E, por fim, as estratégias de territorialidade que visam introduzir na reprodução familiar e coletiva recursos financeiros externos necessários para suprir carências de tais recursos, dados os processos de minimização das possibilidades de sua geração.

Comunidades rurais que se constituem como unidades sociais coletivas articuladas por sistemas de parentesco são recorrentemente constituídas em territórios coletivos devido à incessante partilha da terra de grandes posses ou de grandes fazendas, como é recorrente no norte de Minas e no vale do Jequitinhonha como aponta os estudos de Galizoni (2000). Com o crescimento demográfico e a estratégia de constituição de uma nova unidade familiar após o casamento, o território, aos poucos vai sendo ocupado pelos parentes do fundador do *mundus* familiar que coletivizam o território ancestral. Decorre desse processo de fragmentação e de coletivização do espaço territorial ocupado pelo ancestral a constituição de um sistema de regras para o usufruto da terra e dos recursos básicos por todos os parentes, conforme discute

Almeida (1987, p. 46) sobre sistemas de posse comunal.

No caso dos *Negros de Poções* a delimitação territorial é expressa por meio de ereção de cruzeiros e ainda pela tombada de árvores centenárias que servem como marcos. Há um cruzeiro em Poções que informa, por meio da devoção a Bom Jesus, a fundação do território quilombola e, há outros que falam da devoção a Santo Antônio e à Senhora do Desterro e outros que informa a morte de um membro da comunidade. Há, também, a presença de entidades espirituais, como *Tenebris* e o *Cavaleiro que passa* percorrendo as estradas, sejam cavaleiras ou de rodagem, que cruzam o espaço territorial comunitário. Essas e outras entidades, conforme insistentes informações dos *Negros de Poções* protegem os caminhos, atacam os estranhos e só agem no interior do território comunitário. Enquanto essas entidades são temidas pelos “de fora”, os membros dessa comunidade rural negra têm com elas nenhum temor, pois sabem que elas são parceiras que contribuem para informar a territorialidade quilombola.

A implantação destes marcos, chamados pelos membros dos grupos locais, em conformidade com a Comunidade Rural Negra de Poções é *assentos*, como o cemitério, a construção de igrejas, a nomeação de alguns lugares como a Empoeira de Izidório, a Cachoeira da Velha Jô e o Poço de João de Deus, a ereção de cruzeiros, são compreendidos aqui como materialização de estratégias de territorialidades.

Evidencia-se que tanto as estratégias de delimitação como a implantação de marcos, assim como a restrição a casamentos ex ogânicos de localidade, creio, constituem-se estratégias de defesa da territorialidade negra. Há, também, o silenciamento para estranhos e a narração para os membros por meio da memória que é passada intergeracionalmente, dos fatos do passado, principalmente aqueles referidos à questão do território. Essa estratégia de defesa é recorrente em outras comunidades quilombolas como discutido por Arruti (2006) em seus estudos sobre mocambos em Sergipe.

E, finalmente, como estratégia de delimitação territorial há os critérios que informam o pertencimento ou a estrangeiridade de alguém. Esses critérios além de informar quem faz parte do “nós”, também informam a identidade dos *Negros de Poções*, questão que será tratada ao final deste capítulo.

Há dois critérios que são base para a inclusão ou a exclusão de alguém na comunidade e que vejo como estratégia de delimitação territorial. O primeiro é o casamento preferencial endogâmico à coletividade negra e o segundo é a recusa ao casamento inter-racial. No caso desses dois critérios não serem respeitados por algum membro da comunidade, a depreciação dos estrangeiros, por mais que tentem conquistar alguém ocorre sempre algum tipo de ação depreciativa ou de recusa ao estabelecimento de relação. O bloqueio pode ser compreendido durante eventos coletivos em que se percebe algum deboche nas manifestações das figuras “de fora”, principalmente se elas são “brancas”. Chamar alguém de branco em Poções é uma ofensa para a população local e quando seus membros referem -se à alguém de cor clara como branco, apesar de ser a reafirmação de um fenótipo, constitui -se uma forma de depreciação desse alguém, porque na enunciação da identificação, mais do que informar a cor o que se quer informar é a estrangeiridade desse alguém.

As pessoas “de fora” que foram internalizadas, por casamento ou em decorrência desses, são interditas à convivência. Há o caso de uma “branca” que não suportando a impossibilidade de estabelecimento de convivência com os *Negros de Poções* levou uma irmã para residir com ela. Com isto essa “branca” tentava amenizar a discriminação sofrida, porém a estratégia não funcionou porque sua irmã é bastante jovem e quer se relacionar com as pessoas de sua idade e não consegue. Onde quer que tente entrar numa “rodinha”, logo é deixada de lado por aqueles que ela tenta se aproximar e é deixada sozinha.

O não estabelecimento de compadrio com pessoas “brancas” e com pessoas negras “de fora”, mas que são do município de Brejo das Almas constitui -se um critério claro,

de exclusão, de finidor dos limites locais. Como disse anteriormente o compadrio é uma forma de inclusão na organização social de Poções, mas ele só é estabelecido com membros do mesmo grupo racial, desde que a pessoa não seja conterrânea municipal e nem com pessoas “brancas”.

Não conversar, não conviver, não se tornar compadre ou comadre, ainda que algum membro da comunidade tenha infringido a regra do estabelecimento preferencial de relações matrimônios de endogamia de comunidade, torna-se um sofrimento para os “de fora” que adentraram à vida social de Poções. Fica evidenciado que são estrangeiros. E aos seus parceiros, aos poucos, vão percebendo que se tornaram estrangeiros em sua própria terra.

Uma das dinâmicas de inclusão e reafirmação da exclusão vivenciada pelos *Negros de Poções* é a sustentação social dos membros que por alguma razão não estejam conseguindo manter-se, por algum tempo. Diante das dificuldades de alguma família, a partir dos vínculos de parentesco e de tronco familiar, mas também da coletividade com o um todo são estabelecidas a cooperação e a reciprocidade para ofertar “bens alimentícios e outras ajudas” para aqueles que não têm “benefícios sociais”³⁶ ou estão sem “serviço”. Diversas famílias locais vivem somente da venda da força de trabalho nas fazendas que se instalaram no interior do território negro ou migram sazonalmente para ofertar sua mão de obra em alguma localidade norte mineira. Alguns membros não gostam de deixar a comunidade e por isto passam privações.

Os benefícios doados a essas famílias pelos parentes e pelos vizinhos propiciam a cada membro da comunidade sentir-se parte do “nós”. Vejo que esta estratégia de inclusão consiste na sustentação de cada família sem serviço pela coletividade. Mas o sustentar seus membros não é apenas prática tradicional, desde que foi criada uma entidade de representação local que esta institucionalizou esta prática. O líder comunitário Antônio Cardoso de Brito,

³⁶ Benefícios Sociais, como Aposentadorias, Bolsa-família, Bolsa-Escola e ajudas mútuas, dentre outros.

conhecido por Chico Preto, vem consolidando a rede de solidariedade que conecta cada um dos membros de cada grupo local. Ao mesmo tempo tem viabilizado o acesso a benefícios junto às lideranças políticas municipais e introduzido os mesmos no circuito de ajuda mútua institucionalizada pela entidade. Decorre daí o crescimento, interno e externo, de seu *status*.

É possível ler esta estratégia de inclusão entre os *Negros de Poções* como a dádiva maussiana. Ao ser sustentado pela sua coletividade através de benefícios de ajuda mútua, esta passa a ser credora e o auxiliado passa a ser devedor, introduzindo o circuito da reciprocidade. O mais importante presente nessa dinâmica de inclusão é a reprodução da comunidade negra e a reafirmação dos vínculos de cada membro entre si e com todos. Para Godelier (2001, p. 25) em “qualquer seja o tipo de sociedade considerada, hierarquizada ou não, o dom está presente em todos os campos da vida social nas quais as relações pessoais continuam a desempenhar um papel dominante”.

Há a outra face dessa estratégia de sustentação dos membros, apenas aqueles considerados parte do “nós” é que são conectados no circuito da dádiva e àqueles “de fora” não há a possibilidade de receber tal ajuda. Essa ação expressa uma dinâmica de exclusão através da qual os membros dessa comunidade rural negra se recusam a incorporar quem não é parte do “nós”.

Essa última dinâmica de territorialidade abre a possibilidade de antes de finalizar esta temática de discutir a questão do pertencimento vivido que faz de cada indivíduo em Poções sentir-se plenamente sujeito integrado à sua coletividade. A situação social descrita anteriormente sobre a sustentação dos membros pela coletividade evidencia a dinâmica da integração de cada um e de todos em sua comunidade.

Nesse sentido, dentre outros discursos, textualizo a enunciação de Chico Preto que enfatiza esta questão, na qual coloco em destaque. Para ele, “nós somos da mesma família, todos iguais na cor, na alma”. O sentir-se plenamente sujeito integrado é, assim, decorrente do

pertencimento a uma comunidade que vincula seus membros pelo parentesco, mas também pela cor que os diferencia como *Negros de Poções* frente a outras localidades do entorno do território coletivo em que se situam. Por fim, a integração porque são todos iguais na *alma*, ou seja, em uma mesma cultura construída secularmente e propiciadora do viver em suas especificidades.

As estratégias de reprodução social construídas pelos *Negros de Poções*

Nesta seção procuro penetrar na economia da comunidade rural negra que marca a história de Brejo das Almas, mas amplio minha leitura procurando com preendê-la como parte de um processo social mais amplo, ou seja, o de conformação e reafirmação da unidade social que desde o passado inscreve no *mundus* instaurado pelos ancestrais sua existência.

As famílias de Poções vivem e garantem a vida por meio de uma economia alicerçada na reciprocidade que articula e sustenta todos os seus membros no lugar onde vivem. A este tipo de economia, diversos estudiosos têm afirmado tratar-se de uma economia não capitalista, como Caillé Geremoabo, de Ilhéus e Bom Jesus da Lapa, todas as localidades situadas na Bahia. (2002) cujo princípio organiza o gerenciamento dos bens de cada indivíduo, da família e da coletividade para a reprodução do grupo social ou da sociedade onde é vigente.

Todos os esforços humanos, individuais e/ou coletivo, objetivam garantir a reprodução de cada indivíduo e da coletividade reforçando seus laços familiares e seus vínculos de vizinhança. Apoiados numa racionalidade de produção da unidade social, como um todo, seus membros viabilizam a existência de uma comunidade singular no interior de uma sociedade pautada por outros princípios e outra racionalidade, a de produção de riqueza, como discutido no pensamento marxiano. No território coletivo, a consistência das relações

de parentesco que une todas as famílias da Comunidade Rural Negra de Poções, a permanência da coletividade possuidora de um território e do manejo que dele fazem, articula compadres e agregados na hercúlea tarefa de manutenção de sua diferença, ainda que a coletividade seja discriminada e estigmatizada no interior da sociedade municipal em que se situam.

A reprodução da vida em Poções é mediada pela relação do homem com o território familiar e coletivo que manuseia seu saber construído numa relação de interdependência com a natureza, como é o caso das populações tradicionais discutidos por Little (2002). É notável o conhecimento que os quilombolas detêm sobre o tipo de solo, o tipo de plantio adequado a cada solo, as chuvas e sua condição de garantir a vida útil dos cultivos até a colheita em uma área situada dentro do Semi-Árido brasileiro, o controle dos insetos produzidos nas fazendas existentes e dedicadas à monocultura, como também das ervas daninhas. E, finalmente, as colheitas envolvem, assim, como todos os outros aspectos que envolvem a totalidade de suas relações com os parentes e com a natureza. No discurso de Chico Tomé, um dos guardiões da memória devido aos seus oitenta e seis anos, isto se evidencia, pois segundo ele,

aquí no nosso lugar, *nós cuidamos da terra como se ela fosse a nossa vida. Nós plantamos e colhemos quando... bem, o ano é bom de chuva! Então alguns usam a água da barragem. Eu nem uso não, senhor! Lá tem história enterrada! Agora é como lá dizemos, da terra é que precisamos buscar a vida, o sustento, a nossa existência. É preciso firmar o laço da vida com a terra, da veia da terra* (2005, grifos meus).

Note-se que Chico Tomé informa que terra e vida se equivalem para a reprodução de cada um e de todos e que ele nunca diz eu, a não ser em casos específicos por respeito à história. Ao firmar o laço da vida com a terra, ou melhor, com a veia da terra, a existência coletiva encontra sua sustentação.

No mundo rural norte mineiro, a existência de diversas populações tradicionais

como informado por Pierson (1970) propiciou que as tradições enriquecidas através dos tempos, enquanto garantiram a permanência de formas não capitalista de produção, também contribuíram para o desenvolvimento social de muitas comunidades. Outras porque se conectaram frouxamente ao sistema capitalista de produção se enfraqueceram e perderam suas especificidades, ainda que sejam quilombolas e mineradoras. Esses grupos sociais, frente à dificuldade de produção e de garantia vida, foram sendo empurrados para terrenos e espaços que “sobraram”, cada vez mais pobres e evasivos.

No caso dos *Negros de Poções*, historicamente se constroem estratégias para desenvolver tecnologias agrícolas adaptadas às suas necessidades de minimizar a introdução de insumos externos. Na agricultura capitalista cada produtor se faz dependente de financiamento bancário, por meio do qual se adquire adubos químicos, sementes de um único cultivo e agro-tóxicos, assistência técnica e pagamento da mão-de-obra. Depois de colhido, tem que se submeter aos preços do mercado enfren tando uma concorrência que, muitas vezes, joga o preço do produto para baixo devido à escala de produção. O pequeno produtor que se vincular a este esquema de produção não sobreviverá muito tempo no mercado e, dada a hipoteca da terra, poderá perdê-la.

Na agricultura desenvolvida em Poções, a proximidade com a agricultura moderna e devido à expropriação da terra, ocorre uma constante luta, agigantada pelas relações de parceria que os fazendeiros estabelecem com os membros da comunidade. Todo o processo de empastamento com braquiária, de cada uma das fazendas, foi realizado utilizando a mão-de-obra negra. Estes desenvolviam

cultivos associados como meeiros, por meio de terças, ou por tarefas e consórcios. As lutas contra os gafanhotos, os animais e os lad rões de roças. A seca medonha que desde as manhãs de agosto a novembro castiga tudo. A estiagem prolongada que não termina quando se esperava terminar, *tudo isto, é nossa luta!* (Chico Preto, Líder de Poções, 2006, grifos meus).

Em Poções os trabalhadores quilombolas agregados de “grandes fazendeiros” combinam o plantio da roça a partir da “meia, da terça, da tarefa ou do consórcio”, cada coisa a partir de um “acerto pessoal” em que os primeiros cedem a terra e os segundo entram com sementes e mão de obra, tendo, ainda, que dividir o resultado com os fazendeiros. No processo do empastamento, o quilombola recebe a terra, faz o desmatamento, limpa a terra, faz o plantio e os tratos culturais e, finalmente, faz a colheita, tendo plantado no final o capim para o fazendeiro. Depois de dois ou três anos, aquela terra já não pode ser mais utilizada. Ela se encontra, então, empastada. Essa situação parece para cada negro de Poções com o tempo da escravidão e a leitura construída tem como parâmetro os tempos anteriores de liberdade, mas se ancora no tempo da escravidão. Para o seu enunciador,

nos tempos dos antigos o uso da terra era melhor, a gente, ou meus avôs plantava sem consorciar a terra do fazendeiro... (pausa) A terra era de todos (pausa) o capim era coisa de capoeira e não de vazante (pausa) hoje azangou, o cativo voltou (Antonio Brás, agricultor quilombola de Poções, 2005).

Voltemos às características que alicerçam as estratégias de reprodução social que tem na economia de cada um e da coletividade, como um todo, o seu espaço de realização. Esta se organiza pela reciprocidade, que no pensamento maussiano é desenvolvida como um circuito que articula, por meio de vínculos, diversos indivíduos. Em estudos de comunidades rurais do vale do rio Jequitinhonha em que a economia é baseada na reciprocidade, Maia (2004) afirmou que nesta há “três princípios, redistribuição, troca e reciprocidade, que orientam a ação econômica e determinam as formas de relações de produção e distribuição de bens e serviços” (p. 43). Essa é uma realidade idêntica àquela vivida pelos *Negros de Poções*. É por meio dos vínculos sociais estabelecidos entre parentes, compadres, vizinhos e agregados que a ação econômica é vivida.

Todas as estratégias de reprodução vivenciadas como ação econômica constituem um saber que é em Poções que se transmite no trabalho doméstico, formal e informal e no

próprio trabalho em outras localidades, mesmo que os jovens não queiram trabalhar na “roça”. As pessoas nunca estão sozinhas. Como as relações de trabalho se estruturam a partir das relações de parentesco que formam complexas redes por meio das quais as trocas, a reciprocidade e a redistribuição, inclusive o saber local das práticas construídas é veiculado. Este é um saber que, sendo apropriado individualmente, só tem sentido como o saber fazer coletivo.

A produção da economia local é central para a reprodução e a existência do grupo familiar e para a reprodução da força de trabalho individual e coletiva. Ela se estrutura e se organiza nas relações que articulam os sujeitos nas tramas das complexas redes que constituem, em seu conjunto, a sociedade local.

Na ação econômica vivida na Comunidade Rural Negra de Poções, ainda se faz escambo trocando forças de trabalhos por alimentos, alimentos excedentes por outros alimentos; alimentos por forças de trabalho. Todo o trabalho rural realizado fora do espaço coletivo é feito como trabalho-a-dia, na informalidade, na meia ou na empreita. Nesta questão é que o compadrio tem o seu papel preponderante, pois muitos dos *Negros de Poções* adotaram a estratégia de incluir os fazendeiros que ocuparam o território ancestral em suas redes de relações por meio do compadrio. O fazendeiro usufrui dessa relação distribuindo o trabalho a fazer em sua fazenda entre aqueles que são seus compadres. E estes vinculam parentes próximos, parentes distantes e vizinhos entre os membros do grupo que contacta para ir fazer o serviço de empreita para o fazendeiro.

Todo o processo de produção econômica, assim como a vida social em Poções é processada por meio do sistema de parcerias, conforme descrito por Cândido (2000). Esses processos ocorrem cimentados por uma ordem moral, por meio dos quais os vínculos sociais determinam a escolha dos parceiros. A necessidade de manter os vínculos que viabilizam a manutenção da vida dentro do espaço, do território ou lugar requer que as relações sociais se

façam equilibradas, para garantir a estabilidade social, econômica e política da comunidade.

Penso que o princípio da reciprocidade, como o ponto crucial a partir do qual a vida social, econômica e política são instituídas, conduz cada membro da coletividade a desenvolver estratégias de vinculação. Pode parecer que eles (*os negros de Poções*) são “dóceis e passivos”, mas não o são. A forma agradável com a qual eles estabelecem relações, mesmo com estranhos ou mesmo com quem os explora, parece-me evidenciar um dos sinais diacríticos que identificam etnicamente o Povo Negro de Poções. Essa forma agradável, para mim, constitui-se mais como estratégia que garante a vida, que visa a proteção e a segurança de cada indivíduo e do grupo étnico como um todo. Cito Tomke Lask (2000), que ao prefaciar Frederic Barth (2000), argumenta que “todos os traços culturais têm um passado e precisam ser compreendidos como resultados de um processo em que estão em jogo vários elementos” (p. 13).

Todos os membros da família são envolvidos direta ou indiretamente na produção, mesmo que em pequenas parcelas de terra e para viabilizar a reprodução familiar precisam ampliar a produtividade das culturas. Uma grande parte dos membros da comunidade está localizada às margens da represa construída pela CODEVASF que se apropriou das terras negras e repassou-as para a Prefeitura Municipal. Outra parcela significativa está localizada em “terra dos ausentes”. Esta categoria fundiária é recorrente no norte de Minas e foi criada pelos agrimensores que a partir dos anos 1910 percorreram o território regional oferecendo seus serviços a grandes fazendeiros para processarem a divisão de ex-sesmarias que não foram registradas como fazendas quando da Lei da Terra em 1850. Na divisão que estes agrimensores processaram, inventaram essa categoria fundiária. Posteriormente, adjudicavam as glebas de ausente em seu nome ou em nome para quem vendiam as terras que não eram suas. Foi assim o caso de Cachoeirinha descrito por Santos (s/d), o de Brejo dos Crioulos descrito por Costa (1999) e muitos outros.

Os negros de Poções já se encontravam na região antes desse período (1850) e

foram expropriados da maior parte do território familiar e/ou coletivo. Os agrimensores, então, transformaram suas terras em “terras de ausentes”. É nessas glebas de terra que cada grupo local se localiza e cada família tem o seu domínio, mas não a propriedade. Nas terras legadas pelos antepassados e não expropriadas pelos fazendeiros, aí é realizada a reprodução familiar e a reprodução da coletividade.

Em Poções, atualmente, não se ouve falar em conflito de terras. As oligarquias rurais porque detêm o domínio sobre o território e mantêm os quilombolas e outros grupos rurais sob sua ordem e seu poder, pela oferta de trabalho nas suas fazendas. Estas atualizam as estratégias que foram vigentes no coronelismo, que em “sua nova roupagem” constrói a dominação pela oferta de trabalho, pela troca de favores e pelos “ajeitos” aos trabalhadores, transformando-os em clientes e em cabos eleitorais. A clientela desses novos coronéis transforma seu empregado em um agregado rural, que é um “morador de condição”, sujeito ao trabalho gratuito associado ao trabalho remunerado, que nem sempre é pago em espécies, mas em gêneros alimentícios. Contratado como vaqueiro, esse morador de condição, que é comum nas grandes propriedades dentro e fora do Território Negro de Poções, realiza todo tipo de trabalho, além de entregar ao patrão uma parte da produção agrícola que cultiva no entorno da casa em que mora. Como dizem os moradores de condição, estes estão vinculados pela obrigatoriedade de trabalho no “eito da fazenda, sítio ou gleba”. Essa característica de “morador de condição” se assemelha àquela realidade sobre o vaqueiro sertanejo descrita por CUNHA (2000, p. 181),

graças a um contrato pelo qual percebem certa percentagem dos produtos, ali ficam anônimos – nascendo, vivendo e morrendo na mesma quadra de terra – perdidos nos arrastadores e mocambos; e cuidando, a vida inteira, fielmente, dos rebanhos que lhes não pertencem.

O verdadeiro dono, ausente, conhece-lhes a fidelidade sem par. Não as fiscaliza. Sabe-lhes, quando muito, os nomes.

Envoltos, então, no traje característico, os sertanejos encourados erguem a choupana de pau a pique a borda das cacimbas, rapidamente, como se armassem tendas; e entregam-se, abnegados, a servidão que não avaliam.

As características das relações trabalhista em Poções e seu entorno, é fato histórico nos sertões norte mineiro e nordeste do Brasil. Nesses locais se alinhavaram redes onde se ataram laços vinculando os donos da terra com os trabalhadores da terra numa estrutura de poder. Essa estrutura decorre, conforme Tito da Silveira (1978), de dinâmica vigente na sociedade brasileira desde o Regimento das Ordens de 1578³⁷, passando pelas “milícias não profissionais” no século XVIII, pela Guarda Nacional que fardou as oligarquias fundiárias fardadas e, atualmente, pelos fazendeiros protegidos pelos desmandos de um Estado Nacional frágil, defensor das camadas dominantes da sociedade.

Ainda hoje, no norte de Minas convive-se com o poder dos “coronéis”, dado que os fazendeiros conservaram o *ethos* da estrutura miliciana conectada com o poder local para dar sustentação à dominação vinculada à detenção de extensas parcelas de terra em suas mãos. Essa característica da estrutura do poder no Brasil, que articula *status* e terra é decorrente da forma como a posse da terra foi organizada desde o período colonial. Neste, três níveis de doação ou colonização foram conhecidas, primeiramente, as capitanias hereditárias, em seguida as sesmarias que eram imensas extensões de terra cujo dono arrendava grandes parcelas de terra no interior do seu domínio, dando origem às fazendas. E, por fim, as datas que eram doações de 275 hectares, isentos de foro ou tributos. A terra foi o *locus* a partir do qual se institucionalizou o mandonismo local, o favoritismo, o clientelismo e a corrupção. Esta, na perspectiva de Ribeiro (2000), é resultado da articulação entre as relações humanas vinculando, em relações de poder, os grupos sociais e o domínio de um desses grupos sobre os outros por meio da política institucionalizada.

No período imperial, dada a falência do sistema sesmarial em 1822 foi processada a reestruturação do sistema fundiário no Brasil por meio da Lei das Terras em 1850, quando

³⁷ De acordo Tito da Silveira (1978), o Regimento das Ordenanças de 1578 foi o marco inicial da instituição da Guarda Nacional.

cada detentor de posse de terras deveria procurar o cartório e registrar em seu nome. Findado o prazo definido na lei, as terras não registradas passaram a ser do rei, atualizando o gesto possessor do rei português realizado por Pedro Álvares Cabral quando do achamento do Brasil. Com este gesto todas as terras da colônia que se fundava passaram a ser da coroa. Com o retorno das terras não registradas ao poder do rei, agora nacional, inaugurou-se uma categoria na estrutura fundiária brasileira, as chamadas terras devolutas.

Mas voltemos às estratégias de reprodução da vida familiar e coletiva. Diversas estratégias se imbricam na constituição do sistema de produção construído pelos *Negros de Poções*. Dada a expropriação das terras negras para a constituição de fazendas, o sistema de produção vigente é resultante da articulação entre venda de força de trabalho, agregação e estabelecimento de parceria com fazendeiros. A exceção existente é vivida pelos membros da comunidade que estão situados nas terras do entorno da represa e que pertencem à Prefeitura Municipal, bem como, uma família que detém a posse e a propriedade de uma parcela de terra.

Os negros de Poções situados ao longo de estradas, dos cursos d'água e às margens da represa, como sendo a população negra local vende seus serviços de roçada, de capina e de pastoreio aos fazendeiros ou sitiantes como trabalhadores rurais. As moças quilombolas de Poções tornam-se empregadas domésticas das casas urbanas dos fazendeiros, ou das denominadas localmente, de casas das sedes das fazendas. No período de plantio e colheita é comum o retorno das mesmas para ajudarem à família no trabalho na roça. Os rapazes negros migram para a zona urbana inserindo-se no mercado de trabalho na construção civil ou como comerciários ou migram, também, para a zona rural de outras cidades ofertando sua força de trabalho no mercado agrícola regional, onde replicam a situação vivida em Poções ou vão para o Centro-Oeste de Minas ou para o interior de São Paulo para trabalhar no plantio e corte de cana-de-açúcar. Assim, a população economicamente ativa se apresenta como lavradores, bóias frias, vaqueiros, caseiros, sitiantes, empregados domésticos, pequenos

proprietários de terras e mães de famílias.

Nas pequenas parcelas de terra onde desenvolvem sua agricultura são cultivados o feijão, o milho, a mandioca, a cana-de-açúcar, o andu, espécies de abóbora e o quiabo. Os quilombolas também cultivam hortas próximas às casas, onde são plantados a alface, a couve, o repolho, a cebolinha, o quento, a salsa, a beterraba, o maxixe, o caxixe, o maxixuá e ervas medicinais. E há, também, hortas comunitárias localizadas nas proximidades de cursos de água onde é plantado o feijão e a abóbora japonesa.

A mandioca e a cana-de-açúcar são beneficiadas e transformadas em farinha e cachaça, respectivamente. Todo o trabalho de beneficiamento destes cultivos é realizado coletivamente e o produto gerado, parte fica para a família e parte é entregue à entidade de representação local que comercializa nos arredores de Poções. A mandioca é processada em ralos e torrada em pequenos fornos situados no quintal de cada casa, enquanto a pinga é produzida em um alambique pertencente a um sitiante branco localizado dentro do território negro. Para a sua produção, dada a demanda, é comprada cana-de-açúcar de outros grupos locais da circunvizinhança.

No quintal são criados galinhas, patos, e ocás (galinhas d'angola), perus, porcos e cabras. Nos pastos dos fazendeiros, devido à “condição de morador”, cada agregado cria algum gado bovino para alimentar os filhos com leite.

Na Comunidade Negra de Poções é notável a presença de instituições sociais filantrópicas como a Visão Mundial, a *World Vision*, a Articulação no Semi-árido Brasileiro, conhecida como ASA, o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas, ou CAA. A ação destas entidades de apoio objetiva o desenvolvimento rural sustentado baseado na constituição de uma economia solidária, por meio de estratégias de recomposição ambiental dos recursos naturais do semi-árido articuladas com estratégias de quebra do monopólio de acesso à terra, à água e a outros meios de produção. Diversas ações estão sendo implantadas e

desenvolvidas procurando fortalecer a agricultura familiar pela implantação atividades coletivas, pela disponibilização de recursos agrícolas e pecuários. Há, também, a implantação de tecnologias simples e baratas como a cisterna de captação das águas de chuvas, chamadas localmente de **cisternas do céu**, procurando universalizar o abastecimento de água para o consumo humano. Essas cisternas, construídas com placas de cimento, vide foto abaixo, vêm se tornando um elemento central de políticas públicas e sociais de convivência com as secas, de combate à desertificação e de inclusão social de mulheres, idosos e jovens no processo de desenvolvimento local.

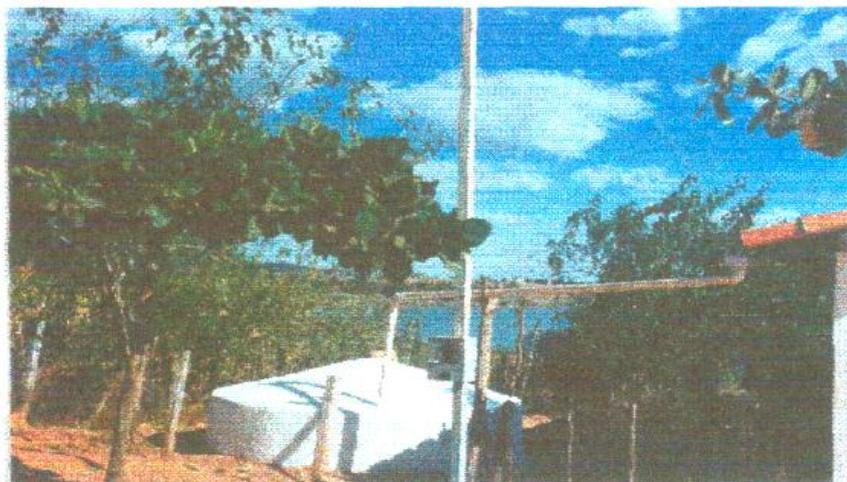


FIGURA 5 - Caixa ou cisterna de coleta de água pluvial – ASA 2005.
Fonte: Denise Joyal – 2005.

Em articulação com essas entidades de apoio existem três entidades de representação e de produção locais. Essas associações têm um papel fundamental para que o desenvolvimento local se viabilize participativamente na implantação de uma economia solidária. A primeira entidade criada foi a Associação Estrela D’Oriente localizada que iniciou suas atividades em 2002, sendo constituída com quase 100 famílias. A partir de 2004, devido aos benefícios sociais advindos da Visão Mundial, da ASA e do Programa Fome Zero o número de membros se ampliou. Todos os sócios são lavradores, trabalhadores e pequenos

proprietários rurais da comunidade local, que prosseguem com sua produção agrícola individual.

Essa entidade, assim como as outras duas, tem recebido um apoio sistemático do coordenador municipal de assuntos comunitários, o angolano João Pedro Lumpini, que é engenheiro agrônomo e tem contribuído sobremaneira para que as ações visando o desenvolvimento local realmente sejam efetivadas. No plano econômico, a associação tem várias atividades, a idéia de produção coletiva surge com as hortas comunitárias que produzem alho, hortaliças como couve, repolho, espinafre, cheiro verde, cenoura, rabanetes, beterraba, quiabo, abóbora verde, que têm por objetivo suprir as necessidades da comunidade, principalmente para aquelas pessoas sem nenhum recurso, os aposentados que não recebem outros benefícios públicos.

Em outro tempo foi implantado um projeto de criação de animais de pequeno porte, como galinhas, porcos e cabras que tem contribuído para melhoria da alimentação e da renda da população, entretanto, dada a pouca capacidade de produção de milho para a alimentação dos animais estava sendo desenvolvido um projeto de roças comunitárias, visando o plantio coletivo desta cultura e o cultivo de pequenas forrageiras. A lavoura comunitária, bem como, as hortas comunitárias foram viabilizadas com assistência da EMATER e com recursos da Visão Mundial.



FIGURA 6 - Criação de Cabras na Comunidade Rural Quilombola de Poções.
Fonte: Denílson Rodrigues – 2006.

A associação possui um pequeno trator para uso dos membros da comunidade, principalmente para a aração da terra e para melhorar as condições de trabalho local. O mesmo é utilizado em diversos grupos locais negros e não aberto para outras localidades da circunvizinhança. Cada usuário arca com o pagamento de pequena taxa para viabilizar a manutenção e o abastecimento do veículo agrícola.

A história da Associação Estrela D'Oriente é intimamente ligada à da Comunidade Negra de Poções, que além de fomentar ações coletivas subsidiadas por políticas sociais, luta pelo reconhecimento e pela regularização das terras deixadas por seus ancestrais.



FIGURA 7 - Aspecto de uma das hortas comunitárias da Comunidade Rural Quilombola de Poções.

Fonte: Denílson Rodrigues – 2006.

A segunda entidade é a Associação das Mulheres da Comunidade Negra de Poções, sendo que todas as suas sócias são também membros das outras entidades. É desenvolvido um trabalho cooperativo entre as sócias para a confecção de artesanato em palha de milho, capim e taboa³⁸. Ainda são produzidos bolsas, cachepós, esteiras, tapetes, redes de dormir e descanso, sacolas e vasos ornamentais. Também, são feitas pequenas peças

³⁸ Planta aquática muito comum nas áreas alagadas e pantanosas.

de bordados. Todas as sócias exercem a atividade produtiva que é desenvolvida tendo como padrão a cultura local, alocando em cada peça uma característica dos *Negros de Poções*. Nesta associação há uma divisão de tarefas no que diz respeito a outras atividades, com as compras de matérias-primas industriais e negociação da venda dos produtos em feiras realizadas pela *World Vision* do Brasil com apoio do SEBRAE e Prefeitura Municipal de Francisco Sá. A renda gerada pela venda dos produtos da Associação é utilizada para formação de capital de giro. Outros apoios recebidos pela Associação provêm do Projeto Grande Rei que financia, em Francisco Sá, projetos sociais e, por fim, de iniciativas coletivas como lucro de leilões realizados durante festas tradicionais e eventos.

A terceira entidade é a Associação Quilombola de Poções, fundada em 2005 a partir da tomada de conhecimento dos direitos constitucionais para as comunidades rurais negras em suas especificidades como quilombolas. Esta entidade objetiva gerar as possibilidades do desenvolvimento local e de uma economia solidária a partir da preservação da identidade cultural negra. Ela, também, visa ampliar o acesso da população negra à produção, à extensão rural, ao crédito e às universidades. Mas, sobretudo, lutar pelo acesso aos benefícios do direito constitucional acerca do território negro, hoje expropriado, e o acesso às políticas públicas específicas para as comunidades quilombolas, dadas o seu caráter étnico.

No caso das Comunidades Quilombolas ou Comunidades Negras, a criação de grupos e associações respalda-se numa condição social homogênea que propicia acordo entre os membros e o respeito ao cidadão. Estas comunidades se caracterizam pela predominância negra e sendo rurais vinculam-se a atividades sócio-econômicas que integram um sistema de produção que articula agricultura, pecuária e extrativismo mineral ou vegetal, pesca, caça e artesanato. Parte da produção agrícola é processada artesanalmente. Como a produção de farinha de mandioca, rapadura e aguardente e uns poucos doces e queijos.

Vale lembrar que o arranjo dos sistemas produtivos tradicionais em cada uma dessas comunidades depende da potencialidade produtiva do meio ambiente onde estejam inseridos e também da valorização dos saberes e fazeres das comunidades como elementos constitutivos dos produtos e serviços demandados pelos seres na sociedade local.

Antes das Políticas Públicas Sociais e depois da Constituição de 1988 que em seu texto reconhece os direitos dessas comunidades sobre as terras que ocupam a séculos e lhes garantem o título de propriedade, cada vez mais projetos sociais têm chegado nestas comunidades negras. É importante ressaltar que as experiências solidárias e os programas que as sustentam estariam em vias de evoluir para uma ação propositiva, com reflexos concretos no campo das políticas públicas sociais e nos embates que hoje definem os rumos da inclusão social no Brasil. A evolução que vem se processando é a do desenvolvimento local em molde s que são definidos pelas próprias coletividades considerando os recursos disponíveis, tanto naturais quanto humanos.

O papel do desenvolvimento local, de acordo com JOYAL E MARTINELLI (2004) em meio rural “não é apenas possível em um contexto de globaliz ação da economia, como se tornou, ao mesmo tempo, mais fácil e, acima de tudo, necessário” (p. 247).

Nesse sentido há que considerar as especificidades de cada comunidade, como afirma Santos (1998), pois para ele cada lugar é marcado por uma combinação da técnica com diferentes componentes do capital, o que atribui a cada comunidade integrada numa estratégia de desenvolvimento uma estrutura de capital própria e uma estrutura específica de trabalho. Há no ponto de partida de processos de desenvolvimento loc al, assim como em cada momento que compreender que “o que se acha diante de nós é o agora e o aqui, a atualidade em sua dupla dimensão espacial e temporal” (SANTOS, 1982, p. 10).

O paradigma clássico do desenvolvimento social e econômico, baseado na grand e empresa e na estabilidade do trabalho assalariado, como afirmado por FURTADO, (1998, p.

79), para quem,

com efeito, a crescente hegemonia das grandes empresas na orientação do processo de acumulação traduz-se, no centro, por uma tendência à homogeneização dos padrões de consumo, e nas economias periféricas, por um distanciamento das formas de vida de uma minoria privilegiada com respeito á massa da população.

As condições mundiais nos anos 90 do século XX evidenciaram que a degeneração do tecido social é a face traumática da reestruturação global da economia como discutido por Harvey (1993). Visando minimizar o impacto dessa degeneração, vem processando em todo o mundo estratégias de solidariedade humana, dentre elas o solidarismo econômico nas classes populares. Este se apresenta como um quadro diversificado e uma trajetória merecedora de atenção, pois trouxe à cena social, novos agentes e novas ações de apoio internacional. Na constituição dos recursos para o apoio a esse solidarismo entidades, de organizações não-governamentais e empresas internacionais têm contribuído eficazmente e desafiou a convergência do Poder Público. A ação solidária tem sido desenvolvida com o apoio dos setores renovados das Igrejas, das organizações populares articuladas com associações locais.

Os fundos e agências internacionais adotaram uma nova postura, estimulando a auto-sustentação de comunidades até então esquecidos como as comunidades quilombolas, por exemplo. Com os movimentos sociais e desses novos agentes sociais "a gindo", a economia popular solidária saiu do papel e tornou -se integrada à economia de mercado e, no entanto, contraposta à sua lógica mercantilista.

Feitiços e outros caxangás no caminhar dos *Negros de Poções*

Nesta seção procuro discutir uma questão fundamental vivida em comunidades rurais negras que é a manipulação dessa população pelas camadas dominantes da sociedade

local que financiada por organismos estatais têm provocado consideráveis prejuízos para as populações negras. No caso de Poções foi a construção de uma barragem nos cursos do córrego Poções e do rio Salinas. A saga da construção da Barragem pela CODEVASF transformou os membros desta comunidade rural negra em deserdados da História, despossuídos da terra, pela solidão que aos poucos vai sendo quebrada a partir da tomada de consciência dos direitos constitucionais étnicos. O Povo Negro de Poções hoje vive “entre o cosmos sangrento e a alma pura [...] Gladiador defunto, mas intacto (Tanta violência, mas tanta ternura)”.³⁹

A construção da barragem em Poções transformou-se em um processo social que se enquadraria em um drama social, como discutido por Turner (1996)⁴⁰. Ela nasce do dilema de transpor ao mundo da seca o sonho das águas perenes e transformou-se em pesadelo do desenvolvimento social que tomou conta do sono de muitos “neocolonizadores”⁴¹ do sertão norte-mineiro.

Poções, como já afirmado e reafirmado, situa-se em um espaço que foi recoberto com vegetação de caatinga arbórea, mas em uma área do semi-árido brasileiro. Uma possível identidade compartilhada como essa população seria constituída por uma etnicidade ecológica⁴² que os faz caatingueiros. Estes como os geraizeiros do norte de Minas foram naturalmente “acostumados a lidar com a seca como fenômeno meteorológico e ambiental relativo ao semi-árido norte-mineiro” (COSTA FILHO, 2005, p. 18).

Quando os primeiros moradores de Poções tomaram as margens do rio Salinas e do córrego Poções de outros córregos e de lagoas, de poços temporários e perenes, além das

³⁹ Balada (em memória de um poeta suicida). In: Poesia de Mauro Faustino. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, p. 123.

⁴⁰ Este antropólogo desenvolveu estudos em uma sociedade africana, os Ndembu. Dado o constante conflito entre indivíduos que desaguvam em processos coletivos, o autor afirma tais processos como dramas sociais.

⁴¹ Cf. Costa (1993, 1997, 2003, 2004, 2005, 2006), Dayrell (2003).

⁴² Neste sentido, vide Parajuli (1996) que cunhou esta identidade para populações cuja denominação identitária está referenciada na ecologia em que se encontram situadas.

várzeas e vazantes como espaço de habitação, de pertencimento, de sobrevivência e de reprodução social ao mesmo tempo em que fundaram o *mundus* social negro de Poções deram partida a um processo que se transformou para os seus descendentes, em um drama social.

Para viabilizar a criação e manutenção de um modo de vida livre e distinto do escravista daquela época, assim como para viabilizar resistência e segurança fixaram -se em terras de muita fartura, cheia de brejos, de lagos temporários e pântanos com matas caatingueiras, de pouca penetração, quase do predador humano, desbravador de terras e de gente. Neste local, o espaço era o assento espacial de construção da história local, da história municipal, da história regional, da história nacional vivida em sonhos e depois em dramas. Esse viver singular nos permite aproximar da argumentação de RIBEIRO (2000) quando ressalta

toda identidade excessiva a si mesmo supõe, enfim, uma intensificação quase insuportável das dores, uma disposição a não esquecer nada; e penso que seria mais que tempo de substituir aquela frase cruel – ‘posso perdoar’, mas não esquecer – por outra, quase cômica, porque expressa uma impossibilidade – posso esquecer, mas não perdoar (p. 43).

A construção da barragem só trouxe dores, mudanças e, até agora, nenhum desenvolvimento social. A textualização desse processual drama social permite trazer à cena etnográfica a voz de Riobaldo em sua saga sertaneja. Na minha saga de textualização ouço a sua voz que me diz:

o senhor sério tenciona devassar a raso este mar de terri tórios, para sortimento de conferir o que existe? Tem seus motivos. Agora – digo por mim – o senhor vem, veio tarde. Tempos foram, os costumes demudaram. Quase que, de legítimo legal, pouco sobra, nem não sobra mais nada (GUIMARÃES ROSA, 1986, p. 17).

As textualizações dos dramas sociais de Poções serão escritas a partir da narração discursiva de três personagens que sofreram e sofrem as dores da construção da barragem no

encontro do córrego Poções com o rio Salinas. Em seus relatos, emocionados, eles falaram do processo, dos acontecimentos e daquilo que não ficou. Mas, trago à cena etnográfica Pedro Jú, um líder da comunidade no período em que os dramas de muitos sangraram seus corações e memórias. Ele pede em audiência pública, apenas um par de botas.

Ao conversar com os três guardiões da memória dramática, que vivenciaram as agruras e as tormentas da cheia de 1990 que em dois dias encheu a barragem, remeto ao entendimento das relações históricas nas narrativas que explicam as formas como essas pessoas resistiram e sobreviveram à violenta destruição do “lugar” de origem de seus ancestrais. É possível afirmar que o silêncio se tornou a resistência frente ao esquecimento. As três narrativas são eixos que mostram aspectos significantes do sertão. “Sertão. O Sertão sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias” (GUIMARÃES ROSA, 1986, p. 20). Toda a dor desse drama foi desaguada em mim por meio de longas conversações, em diferentes dias de pesquisa, com os guardiões da memória local, como os octogenários Chico Tomé, Zé Brás e Imbilina.

O líder comunitário Pedro Jú, no processo de construção da barragem, teve papel importante visando mobilizar recursos para o seu grupo. Dele, sobrou o nome dado à obra, que visava o “decantado” desenvolvimento local. A CO DEVASF iniciou nos anos de 1980 a construção de um número significativo de pequenas barragens no Norte de Minas para captar os recursos federais do PROHIDRO, que visava instalar estruturas hídricas que potencializasse a produção agrícola e pecuária na área do Polígono das Secas. No norte de Minas foram implantados algumas barragens e projetos de irrigação financiados com recursos desse projeto federal. Em Francisco Sá foram construídas três barragens, a de Cana Brava, a de São Domingos e a de Pedro Jú. Esta última teve sua construção iniciada em 30 de janeiro de 1988 e se localiza no território negro.



FIGURA 8 - Barragem de Pedro Jú construída pela CODEVASF em 1989 (local onde existia o antigo povoado).
Fonte: Denise Joyal – 2006.

O grupo local onde se deu o evento fundador da territorialidade negra estava localizado no encontro do córrego Poções com o rio Salinas. O conjunto de moradias dos membros do grupo local constituía um “bairro rural” denominado Poções. Ao lado do curso dos rios e poços havia trinta habitações, uma Igreja, um cemitério secular, um cruzeiro que informava o ato de fundação e a invocação de Bom Jesus para origem do lugar, uma escola, além de bodegas e vendas.

O projeto de construção de barragens pela CODEVASF, com recursos do PRODHIDRO, objetivava a atenuação de cheias, a perenização de cursos de água, o armazenamento de águas pluviais com a perenização de rios, o abastecimento humano e animal, a implantação de irrigação em uma área de longas estiagens, a piscicultura para consumo local e comercialização, a recreação e lazer para os habitantes locais, mas também, para implantar turismo ecológico para outras populações. Essa ação do organismo de desenvolvimento do vale sanfranciscano pode ser compreendida pelo que Santos (1997) denomina de a era da “confusão dos espíritos”, em que os territórios, os espaços e os lugares são produzidos em movimentos de verdadeiras esquizofrenias geradas pelo conflito entre a

ação globalizante e fragmentação do local. O aspecto globalizador em Poções era a ação do governo federal em seu projeto nacional de modernização do país para situar-se “desenvolvido” no conjunto das nações, enquanto do ponto de vista local, é possível ler duas dinâmicas, a primeira é a da população que sofreu a ação desenvolvimentista e a segunda é a ação do poder político local, pois na época o vice-prefeito era um fazendeiro da área a ser beneficiada pela barragem e a outros fazendeiros que pretendiam melhorar as condições de suas forças produtivas.

Quanto a questão das barragens que no mesmo período foram construídas por todo o país, conforme ROTHMAN (1996, p. 3),

os impactos resultantes da construção de grandes barragens no Brasil e outros países no final da década de 70 e na primeira metade da década de 80 provocaram protestos, mobilização e organização popular e pressões políticas do movimento ambiental/ecológico e do Movimento de Atingidos por Barragens.

Mas o meu objetivo não é vincular Poções a estas questões macrosociológicas como a do Movimento dos Atingidos por Barragens, meu objetivo é narrar textualizando um processo social, vivido como drama, vinculado à territorialização do espaço pelo poder instituído articulado nos três níveis de sua estruturação, federal, estadual e local. Faço isto porque houve outros processos de territorialização que se chocou com as populações negras vivendo nesta área e que não serão tratados e que estão sendo nomeados ao longo desta dissertação: a instalação da fazenda do Coronel Francisco Sá nas proximidades, a chegada de um baiano que se afazendou em 1900, uma leva de fazendeiros que se instalou na área impondo restrições ao manuseio do território ancestral nos anos 1930, o impacto do processo de modernização da agricultura brasileira nos anos 1960 que financiou a derrubada da Mata da Jahyba, o cercamento das terras, o empastamento do território e que deu o empurrão final para a população negra limitar-se em pequenas parcelas de terra.

Finalmente, o processo de territorialização que represou as águas e constitui a barragem. Em todos esses processos a expropriação dos *Negros de Poções* de seu território, de seus bens, de suas águas, dos seus lugares de memória e do seu “encurralamento” em uma situação vexatória de miserabilidade. Em todos esses momentos, a população negra local foi transformada em joguete nas mãos de lobos vestidos de cordeiros, pois todos os momentos foram precedidos de camaradagem, boas intenções e afirmações de querer o melhor para cada família.

A enunciação da construção da barragem foi feita pelo prefeito e vice-prefeito, ambos possuidores de terras na região, também na localidade de Canabrava, a dezoito quilômetros de distância. O *staff* da CODEVASF garantiu a todos que o represamento das águas do córrego Poções e do rio Salinas era para o benefício de todos os *negros de Poções* e para os fazendeiros vizinhos e que nenhum morador de Poções sofreria qualquer dano. Todos receberiam indenizações justas pelas benfeitorias que se construíram ao longo da historicidade do local.

Em seguida os engenheiros falaram maravilhas sobre o projeto da barragem. Na memória de Zé Brás,

Quando eles começaram o boato da construção da barragem tive medo, o prefeito deu a notícia. Depois vieram as máquinas e depois os homens. Eles dois não respeitavam nada, passavam em cima de tudo. Fiz uma rocinha. Acabou tudo. O doutor falou aqui, “sertão tem de trazer progresso”. Desconfio dele! Sertão tem gente que vive, sofre não larga a terra. Fico aqui neste cantin até morrer. Ele [o doutor] engoliu grosso, calou que nem pedra. De modo que, quem vive na terra apegar a ela (morador de Poções, entrevista em 2005).

O conflito de mundos, de compreensões de mundo, de lógicas e os desmandos do poder de quem pode contra quem só querem viver na terra e a ela se apegar é o substrato da ação do Estado e das camadas dominantes como estratégia recorrente de relação com as populações excluídas na história de nosso país.

Em uma manhã do mês de janeiro de 1988, chegaram caminhões trazendo máquinas, equipamentos e materiais de construção. Então, em barracas provisórias de lona preta, máquinas e homens que não respeitavam nada, começaram a construção. As máquinas derrubavam tudo que estavam no caminho entre o canteiro de obras e o local da obra, hortas, chiqueiros, roças de feijão e milho que já estavam quase a ponto de inflorescência e embonecamento foram engolidas pelos caxangás da CODEVASF.

Ao mesmo tempo em que se construía a barragem, começou a construção de dois conjuntos de casa. Neles seriam colocados os moradores da comunidade que foi cindida em duas partes desrespeitando relações, vínculos, apoios mútuos. E Poções, desde então, virou uma localidade dual: Poções de Cima que fica situada às margens do espelho d'água da barragem e Poções de Baixo que fica abaixo e ao lado do vertedouro, tendo estampado frente aos olhos de todos a palavra, CODEVASF.

Também, foram construídas uma escola, uma Igreja, um centro comunitário e um cemitério para onde foram transplantados os ossos de todos os moradores enterrados ali, desde a época do Negro Lucas. Foi feita, também, uma *pantomima* na transferência do cruzeiro erguido pelo primeiro morador do lugar quando evocou a proteção de Bom Jesus, simplesmente arrancaram o cruzeiro original e quando re-ergueram o lenho sagrado, que já não era aquele feito de aroeira o que estava ali marcando o início da ocupação do território pelos ancestrais negros. Este Lenho Sagrado tinha sido partida em pedaços, sendo alguns queimados no canteiro de obras.

Começou, então, o processo de entrega de indenizações, que irrisórias não contribuiriam para viabilizar as condições de vida até então existente. Muitas famílias foram forçadas a mudar para outros locais, como para a cidade de Francisco Sá, Janaúba, Capitão Enéas, Bocaiúva. Outros migraram para Belo Horizonte, São Paulo, Goiás e Mato Grosso. Em nada redundou a resistência e a luta, pois enquanto estas aconteciam, a CODEVASF, uma

máquina administrativa como uma hidra de mil cabeças, mantinha a equipe construindo a barragem e as duas vilas. Enquanto isso, o diretor regional e seus assessores jurídicos, econômicos e administrativos “engambelavam” com palavras vazias, pois é como disse Zé Brás desconfiando dessas palavras frente a fala do doutor: “sertão tem de trazer progresso. Sertão tem gente que vive, sofre não larga a terra. Fico aqui neste cantinho até morrer. De modo que, quem vive na terra apega a ela”.

A obra, então, foi inaugurada com pompas e circunstâncias. Várias novilhas foram doadas pelos fazendeiros locais que regalaram a todos com muito churrasco, pinga, cerveja, uísque, forró, fogos de artifícios e muitos discursos. Afinal, o sertão tem de trazer progresso!

Então começou o período chuvoso de 1989, muitas famílias transferiram -se para as novas casas, cuja localização foi definida pela CODEVASF por meio de sorteio. Relações de vizinhança construídas ao longo da vida, relações de sociabilidade, vínculos de parentesco foram quebrados ao sabor do rolar dos dados e das bolas do **globinho** de Irineu. Alguns moradores decidiram que não sairiam da casa onde moravam, pois muitas delas não foram derrubadas. Dessa forma, cada um demonstrava sua resistência à chegada da máquina do progresso que passa por cima de tudo. E a disposição dessas pessoas era ficar no seu cantinho até à morte. Esse, fôra um ano de muita chuva e, apesar da informação de que a barragem só verteria após dez anos e diante da afirmativa do “doutor”, Chico Tomé lhe respondeu: “o Senhor tem muita leitura, mais quem sabe de tudo é Deus, nem eu sei”. Numa noite do início de 1990, a barragem teve sua capacidade de represamento das águas esgotado, e a água passou pelo vertedouro depois de dois dias intensos de chuvas e tormentas. Este fato meteorológico se tornou um dilúvio em Poções.

Na conversa entre o doutor e sua certeza “científica” do tempo de enchimento da barragem e da sabedoria de Chico Tomé da imprevisibilidade do fato há um conflito de lógicas, ou como diz Cunha “a natureza compraz -se de um jogo de antíteses” (CUNHA, 2000,

p. (34), enquanto Riobaldo posiciona-se, como um sertanejo que aprendeu a ler as coisas no cotidiano da vida, como um Chico Tomé, esse sujeito ficcional afirma que no “sertão é isto, o senhor sabe: tudo incerto, tudo certo” (GUIMARÃES ROSA, 1986, p. 156).

A leitura que os *Negros de Poções* fazem dessa obra é representada em sua gramática cultural como um *feitiço* ou caxangá, que gerou desorganização da ordem sócio-cultural, política e econômica do grupo local de Poções que foi cindido por situar-se em duas vilas distintas distanciadas uma da outra em um quilometro.

As narrativas que passo a manusear apontam para as relações de força que forjam a memória por que os impactos foram grandes. Colhidas junto aos três guardiões da memória local, elas se constituem como uma diversidade coletiva composta pela experiência singular de cada um deles na forma de como enfrentaram os impactos sócio-ambientais da construção da Barragem e sua cheia “**tão de repente**”. Essa diversidade de compreensão presente na memória coletiva de Poções sobre um mesmo evento me permite afirmar que toda memória coletiva é uma comunidade de memória. É no conjunto da diversidade das visões e das interpretações que cada um faz do evento marcando um fato ou outro que se pode ter a compreensão total do fato narrado⁴³. As narrativas dos Guardiões da memória local foram resgatadas e respeitadas.

A textualização da interpretação nativa de cada um dos guardiões da memória de Poções é tratada cada uma em sua especificidade individual. Primeiro, apresento a narrativa de Chico Tomé, por meio de uma trajetória que contorna interessantes focalizações sobre a construção da barragem, bem como do dia da cheia inesperada, sua luta e sua resistência em permanecer no seu “lugar”, lugar de memória e de pertencimento. Em seguida, nas falas de Imbilina, a sua narrativa evoca o “sagrado” que foi tocado e destruído, pela ação feiticeira

⁴³ Neste sentido, vide Borjas (1995) que estudando um evento conflituoso em Tocantins defende uma tese de que para a compreensão de um fato narrado pela memória de um grupo há que se trabalhar com todas as possíveis versões do fato, já que a memória se dá em uma comunidade de memória.

da CODEVASF o que gerou, a destruição do cemitério e da casa de seus pais. E, por fim, Zé Brás, que interpreta o evento iluminando fatos que colocou as populações negras no limite entre as humilhações pelas quais passa uma pessoa analfabeta, mas cidadã, respeitosa dos outros, perpetradas por um doutor, arrogante pela sua localização no mundo dos letrados e do poder político.

O desafio deste trabalho é narrar e descrever a aventura do “Povo de Poções” pelo ‘puxa’ da memória no dito e no não-dito, de tentar construir um discurso negro sobre o negro. Minha visão sobre essa população, a qual eu achava dócil e passiva aos poucos vai mudando, enquanto rememoro para poder textualizar e interpretar os discursos ouvidos. Compreendo, agora, que são solidários entre si em Chico Tomé, os dois estereótipos como são vistos os negros no Brasil: Pai João e Zumbi. Em sua aparente passividade e na fineza do trato expressa a sua fortaleza de ego, que resiste, que luta, que silencia e que não perdoa o que fizera com a sua terra, com o seu sertão. Numa fala sempre permeada por pausas, ele diz:

Naquela noite, a chuva caía que nem cavalo urinando... Era trovão e relâmpago que sacudia as xícaras do guarda-louça... Sentei na cama, pitei, molhei a goela... E água caía que nem cachoeira nas cumeeiras da casa... A luz da candeia pelo vento... A água tomou conta dos peadores... Esperei, mas a chuva não parava... Cobriu a cama... Depois de cintura na água, tomei um gole de pinga, apanhei a candeia e sai... Lá fora, a luz dos relâmpagos mostrava a venda de compadre Joaquim... Subi o morro.

A calma com que Chico Tomé surpreendido pelo inexorável fato da inundaçãõ de sua moradia evidencia o *ethos* recorrente que me fazia categorizar a população de Poções como dócil e passiva. Diante da tragédia eminente ele, vê a água se aproximando e ir penetrando em sua casa e jogando para fora qualquer possibilidade de manutenção da vida humana naquele espaço onde até então vivera. Entrando a água, saiu o humano e toda sua historicidade vinculada a um passado marcado por lutas para garantir a vida, para preservar a coletividade. Deus completou em uma noite a obra do humano predador que utilizando os

aparelhamentos de Estado impõe um *mundus* social distinto do *mundus* como compreendido localmente.

Para Imbilina, as águas da barragem são interditas, por mais que a coletividade procure estabelecer conexões da vida local com o lago formado pelo represamento e comecem a implantar hortas e roças coletivas a comer o peixe colocado pela CODEVASF e suas margens tornarem-se locais de banhistas de outras localidades que fazem turismo na comunidade. Com ela, os mais velhos do local criaram uma tradição e interditaram as águas do lago porque ela contém seus antepassados e não é possível canibalizá-los. Nas comunidades negras a articulação do presente com o passado por meio da descendência e o vínculo com os ancestrais é uma realidade presente no *eidós* local. Os antepassados mortos e enterrados sob a água estão nela contidos, já que a água penetrou às profundezas das covas e se apropriou das energias vitais distribuídas pela terra. Não há como beber os antepassados.

Em sua interpretação, Imbilina apresenta uma leitura complexa dos acontecimentos:

aquilo... Mais tarde trouxeram as máquinas... Era barraca de lona por tudo quanto é lado... Mandaram algumas pessoas desarrancharem-se do seu lugar... Foi só choro! Briga! Briga! O doutor falou que era para construir a barragem... Coisa dos governos... Perguntei, “moço, como fica nossas coisas”. Então, ele diz, “olha, dona, vai ser tudo colocado em um outro lugar”. Daí eu pensei na casa que era de meus pais e do cemitério onde eles estão enterrados... Pensei até na igreja e no cruzeiro... Uns tempos depois, a barragem estava prontinha... Começaram fazer as casas novas... Você está vendo aquele pau no meio da barragem? Lá eu morava com minha irmã... Nós fomos nascidas e criadas dentro desse lugar, mas hoje, estamos aqui... Não moro lá na casa nova, mudei... Lá tem feitiço (grifos meus).

Para ela, os acontecimentos chegavam como passarinhos que pousam em um arrozal e necessita serem espantados para que a colheita pudesse ser feita e que o trabalho humano alocado no cultivo não se perca. Em Poções essa invasão que destruiu todo o trabalho humano de uma coletividade através de várias gerações não foi colocada em retirada porque o **poder invasor** era **maior** do que o **poder local**. Nem as reações das pessoas foram suficientes

para impedir a destruição da vida e a implantação da barragem. Afinal, aquilo era coisa da prefeitura e dos governos estadual e federal. Sonhavam o decantado desenvolvimento social.

Interessante notar o processamento dos acontecimentos dentro do crivo do entendimento de mundo local, era necessário compreender o que estava acontecendo. Para Imbilina, quando pesadas as duas coisas que se confrontaram. E o que se confrontou foi o poder dos de fora contra o poder dos de dentro, com as vilas prontas, a barragem pronta e o seu enchimento, só é possível compreender tudo como um ato de feitiçaria e caxangá. Transformar os marcos seculares de uma territorialidade construída para a vivência da liberdade em escombros, assim como todas as energias vitais cristalizadas nas coisas construídas por seus pais, no espaço sagrado onde repousam mortos, na igreja e no cru zeiro dedicados ao santo protetor evidencia para ela que o poder do invasor é muito maior que o poder da comunidade e do seu santo protetor. Isto só pode, então, ser entendido como um poder que é de outra dimensão e, na sua tradição cultural, isto é uma feitiçaria. O poder político não é divino, é maligno, destrói, corrompe e mata...

Imbilina é um dos membros da comunidade que tomou a decisão de interditar a água da barragem, pois além de ser uma canibalização dos seus antepassados e da vida local passada, ela contém feitiço. E o uso dela pode por fim, definitivamente, ao mundo dos *Negros de Poções*. Depois delas muitos parentes, compadres e vizinhos tomaram a mesma decisão e interditaram o uso da água. Porém os tempos mudam, o poder local se deslocou para as mãos de uma geração já socializada na cultura urbana e aos poucos vão transferindo as referências de suas vidas para o *mundus* externo e perdendo as conexões com a vida interna do local.

Nesta seção mais do que uma narração para “reproduzir e sugerir sentimentos, crenças e valores” (MOREIRA LEITE, 1998, p. 44), os momentos registrados na casa de Chico Tomé, do Zé Brás e de Imbilina serviram para apreender questões que são ao mesmo tempo éticas e êmicas e do relacionamento dessas duas dimensões da vida social como

estruturantes da cultura local. Só que essas dimensões são formadoras e conformadoras de uma outra cultura, muito diferente da minha, por mais próxima que eu possa julgar por me ser familiar a eles, os *Negros de Poções* e a municipalidade.

Do ponto de vista de questões epistemológicas contidas nas interpretações construídas pelos três, percebi a existência de uma “comunicação artesanal” (BENJAMIM, 1994), por meio da qual o discurso era construído em um ritmo cadenciado, de sentimentos, dores, lembranças e esquecimentos. Foi importante notar que o pauseamento das falas escondia algo, **um segredo**. O sertanejo tem a arte de manter algo secreto, escondido e não desnudado, sem deixar o mais insensato quebrar a lógica do seu entendimento de mundo. Lembro-me de uma fala de Cassirer (2002) que o próprio mundo é um mito cheio de dramas, ações, segredos, de forças e poderes em luta.

Ao procurar interpretar os discursos que textualizei nesta narrativa do drama social vivido, em que se evidencia uma luta entre poderes para manutenção do domínio do mundo, cotejo minha compreensão com a perspectiva de Benjamim (1994). Para este autor, o aniquilamento do passado coloca a História na direção dos vencedores, o passado lega ao mundo contemporâneo a morte da História e da significação daquilo que é sagrado. Penso que construir o imaginário é ressignificar o não real; o imaginário e o ilusório. O conhecimento do real é perpassado pela imaginação. E o meu desejo é mostrar o real, enquanto construção e criação. Nas falas de Chico Tomé, de Zé Brás e de Imbilina, diante de suas trajetórias, enquanto negros, sertanejos e violentados, foi possível perceber que o homem em sua capacidade de compreender o mundo, constrói visões mediatizadas pelo conhecimento que detém da sua natureza e da própria natureza. No relacionar do homem com o homem, há também, uma relação mediatizada pela imaginação, por seus sonhos, pela esperança de uma vida, outra vida.

Anteriormente, ao discutir dinâmica territorial e desenvolvimento em Poções, Em

artigo sobre “A Dinâmica Territorial do Desenvolvimento”, compreendi que “dentro do espaço geoambiental quilombola, o indivíduo humano identifica -se com o lugar vivido como materialidade impregnada de valores, que ganha significado pelo próprio ato cotidiano de viver “(GONÇALVES, 2006, p. 3). Os impactos causados pela construção da barragem foram múltiplos, dentre os mais significantes e violentos, a resistência à transformação, de alguns moradores, foi o fator chave para compreender os tipos de relações que as famílias estabeleciam entre si em seu cotidiano, sendo estas relações de parentesco, de compadrio e de vizinhança. Apreendi, ainda, a relação dos negros da comunidade que mantêm viva a natureza que existia, como imaginação. Ela não sendo reproduzida pelo trabalho cotidiano na terra foi alçada à dimensão da memória pelo imaginário social local. Hoje, Poções é, também, um quadro de natureza-morta. Recordo que Euclides da Cunha, em Os Sertões, afirma que “a natureza não cria normalmente os desertos. Combate -os repulsa-os. Desdobram-se, lacunas inexplicáveis, às vezes sob as linhas astronômicas definidoras da exuberância máxima da vida (CUNHA, 2000, p. 35).

Afirmo que Chico Tomé, com sua sabença espiritual e profeticamente parafraseando Euclides da Cunha, como sertanejo adivinhou a cheia da barragem e profetizou-a graças ao ritmo singular com que se desencadeou o flagelo. Entretanto, ele não fugiu logo, abandonando a terra, pouco a pouco, invadida pela chuva torrencial. Euclides da Cunha sustenta que nem a seca apavorou o sertanejo, pois “o heroísmo tem nos sertões, para todo o sempre perdido, tragédias espantosas” (CUNHA, 2000, p. 74).

A Barragem de Pedro Jú e o processo vivido como um drama social propiciou que a identidade territorializada da Comunidade Rural Negra de Poções perdesse referências concretas no espaço onde as coisas do passado ocorreram, mas esses fatos permanecem marcando a identidade, só que em uma dimensão da memória. David Harvey depois de várias discussões adverte que “O problema imediato é compreender os processos sociais mediante os

quais suas qualidades objetivas são estabelecidas” (HARVEY, 1993, p. 207) e objetivamente, em Poções, o processo da identidade local se complexificou por adentrar em outras dimensões da vida social. Como o sertão é o local de conflitos, segredos e mistérios.

A experiência amarga vivida no drama social da feitiçaria e dos caxangás da CODEVASF contém lições e significados para muitos pesquisadores e construtores do Desenvolvimento Social no Norte de Minas, especialmente. No caso da memória individual produzida em contextos da época da construção e cheia da barragem, o processo de lembrar aponta para um intrincado campo de forças relacionado à culpabilidade, às indenizações ilegais, migrações forçadas, perda da identidade e programas de atendimento social. O número de atingidos pela Barragem de Pedro Jú foi de aproximadamente 394 famílias, nenhum RIMA (Relatório de Impactos do Meio Ambiente) se fez depois.

A construção de pequenas barragens no norte de Minas é fundamentada no discurso político que afirma, “Vamos tirar o povo do atraso” ou “com barragens o norte não fica com sede”. Percebo que a produção de saber sobre as Barragens emerge da confrontação entre o poder estruturado dos governos e do poder sustentado pelas representações políticas e pelo ‘saber subjugado’⁴⁴, trazido pelas lembranças e experiências daqueles que foram atingidos. Pelas narrativas, as experiências de sofrimento, dor e esquecimentos inscritos e incorporados na memória dos indivíduos constituem corporificação da memória coletiva. No caso de Poções, pela multiplicidade de lembranças dos três informantes, esta se articula em dois eixos: primeiro, a memória oficial, sustentada pelo mandonismo local, grandes fazendeiros, prefeitos, vereadores, “brancos” e comerciantes e segundo, o saber subjugado dos atingidos, da Comunidade Rural de Poções.

Imbilina indiferente de ser ou não remanescente de escravos, apelou para a ressignificação do espaço que antes era seu lugar de pertencimento (WEBER, 1994). Ela

⁴⁴ Para Foucault (1980), o conjunto de saberes tido como desqualificados ou inadequados ou suficientemente elaborados, são considerados ingênuos e não científicos.

enriquece a memória de seu povo ao construir interpretações que são mediadas pelo seu entendimento de mundo e contrapostas às representações hegemônicas do passado. Ao dar uma significação surpreendente à Barragem de Pedro Jú, ela afirma a desorganização da ordem sócio-cultural, política e econômica causada pelos impactos do poder, de outra dimensão, dos seus construtores. Imbilina tal qual Chico Tomé, resistiu “com água até o pescoço”, ela resiste reordenando o local atingido pelas águas represadas e resignificando os locais sagrados como o cemitério, sua casa e a igrejinha, ao mesmo tempo em que legitima por sua sabedoria a interdição da água da barragem. De acordo LITTLE (2003, p. 263): “A identificação de lugares sagrados por um grupo determinado representa uma das formas mais importantes de dotar um espaço com sentimento e significado”. Nesse sentido, Mircea Eliade (1991) discutindo sobre a o homem religioso afirma que todo espaço sagrado necessita de um centro para dar referência ao homem que não pode viver dele separado.

Na prática governamental das políticas de desenvolvimento, o povoado de Poções propicia pensar o desperdício de dinheiro público que é gasto porque projetos são implantados pelo “**olhar estrangeiro**” dos projetistas de **gabinete** que não levam em consideração as realidades sociais e culturais das comunidades. Todo o investimento público feito em Poções para a construção da barragem visando atender à comunidade evaporou -se dada à interdição da água.



FIGURA 9 - Dona Imbilina moradora de Poções.
Fonte: Denílson Rodrigues – 2006.

Quanto às estratégias de resistência, tanto Chico Tomé, Zé Brás quanto Imbilina denotam em seus discursos, o autoritarismo com que as populações são tratadas pelos organismos responsáveis por projetos de desenvolvimento, tais como barragens, hidrelétricas e projetos de agronegócios estrangeiros que aumentam a pobreza do povo brasileiro. Conforme o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) muitas das famílias que permanecem morando em suas terras têm suas comunidades desestruturadas. E o caso de Poções, que se situam acima, ao redor ou abaixo do lago.

A casa do Seu Zé Brás foi construída fora das vilas novas, construídas para residência dos membros do grupo local de Poções. Ela fica aproximadamente a 500 metros da margem esquerda sentido noroeste da Barragem de Pedro Jú. Pela análise discursiva da fala do informante, como suas terras foram atingidas pelas águas, a parte fértil foi totalmente encoberta. Ao tentar resistir, ficando no local, foi repreendido a partir da argumentação de que a CODEVASF estaria construindo uma obra de “utilidade pública”, a serviço do desenvolvimento local e social, do progresso, da geração de emprego e renda. Ele ficou “as margens”, do outro lado da Barragem, mas perdeu todas as benfeitorias e criações de seu pequeno sítio. Perdeu sua história, suas memórias e sonhos. Resiste sozinho.

É notável que a economia das pequenas comunidades tradicionais autônomas se desestruturam quando se implantam obras de hidrelétricas barragens, projetos a gropecuários, como o da Jaíba, do Verde Grande e do Gurutuba, assim como reflorestadoras. As populações tradicionais organizam a reprodução da vida material e social por meio de agricultura por meio de pequenas lavouras, criação de pequenos rebanhos bovinos, caprinos e aves, através de atividades diárias realizadas por todos os membros da família. Ao construir estas obras, as instituições governamentais fazem um atenuante trabalho de propaganda procurando obliterar a população da região às verdadeiras consequências destas obras, que são mais politiquerias que necessárias, mais embustes que progressos.

Vejo que situações como a vivida pelos *Negros de Poções* é ação recorrente do Patronato do Brasil que resignificou a categoria sertão no pensamento social brasileiro ao criar uma nação unificada (*nation building*) visando à integração territorial e dos estratos sociais, dentro de um processo em que a Sociedade Nacional, comandada por Coronéis fardados, bacharéis e milícias, expropriam diferentes grupos, minorias, etnias e setores sociais sob uma ideologia de participação dos projetos de desenvolvimento nacional (ELIAS, 1972 *apud* CIRNE LIMA, 1999). Compreendo que tanto Euclides da Cunha, e isto nele é claro, quanto Guimarães Rosa, como intelectuais que contribuem para construir a Nação Brasileira, rumo à Integração Nacional eles, evidenciam que esta ocorre pelo processo de civilizar o sertão, ou ainda como sustenta Costa (1999) é o processo de domesticação do sertão e do sertanejo.

A categoria sertaneja incorporada à identidade negra “[...] é metamorfoseada e tem a ela agregada todos os estereótipos vinculados à selvageria e atraso” (COSTA, 1999, p. 82). Mireya Suárez (1998) ao discutir a categoria sertão, mostra que este é permeado de imagens afetivas e sentimentais, o que faz com que ele seja tão resistente ao estranhamento antropológico. Jorge Amado *in* Guimarães Rosa (1976 *apud* MIREYA SUÁREZ, 1998, p. 33)

descreveu os sertanejos como sendo “*great bandites, leadres of outlaws [...] indomitable and turbulent men and women*”.⁴⁵ Neste ponto, penso que a construção de obras para o desenvolvimento do norte de Minas, principalmente de barragens está sustentada nesta perspectiva de domesticação do sertão. Ainda que este seja um lugar mítico, de cultura humana rústica, reiteradamente derrotados e banidos. Visto como lugar vazio em que há que ordenar e impor o desenvolvimento para civilizar os desconfiados, os ignorantes. Grosso modo, posso afirmar que o projeto de intervenção no sertão deveria respeitar a economia das populações tradicionais e os seus modos de vida, investindo naquilo que é importante para fortalecer as formas de reprodução material e social da vida de cada coletividade e não e procurar levá-las à extinção.

Afirmo que a desconstrução do estereótipo dado ao sertão/sertanejo quando visto pelo ponto de vista das diferenciadas populações sertanejas evidenciam uma outra realidade distinta daquela contida no imaginário nacional. Ele se coloca como uma referência distinta ao modelo de desenvolvimento industrial modernizador violento e, por uma resistência cotidiana e passiva o denuncia por sua característica depredadora da natureza e dos homens, mulheres e culturas. Assim como denúncia, diariamente pela persistência e resistência do sertanejo policultor, criador de gado e extrativista, o modelo de desenvolvimento agrícola modernizador e predador, proposto, substitui o sistema de produção tradicional dos agricultores atingidos e depois estes são deslocados. A cultura e o saber local dos sertanejos são ignorados, tanto pelas suas características identitárias e sinais diacríticos, como a prática e a técnica de cultivo das terras úmidas, como das vazantes e pântanos.

E, para terminar esta seção, em que procurei ler os processos sociais vividos como confronto entre os quilombolas de Poções e estrangeiros que adentraram o seu território negro e os expropriaram das condições satisfatórias de reprodução material e social de vida,

⁴⁵ Tradução livre: “grandes bandidos, líderes de bandidos [...] homens e mulheres” indomáveis e turbulentos.

tanto familiar quanto coletiva. Mas nessa expropriação do espaço, mesmo que o tempo tenha sido marcado a partir da ação de agentes externos, no trabalho coletivo de afirmação da memória local, tempo e espaço são categorias fundamentais para o entendimento do *mundus* social desses quilombolas de Poções. Assim, afirmo que na conformação de uma memória coletiva é preciso considerar as noções de tempo e espaço, pois elas, além de ser categorias epistemológicas na estruturação do pensamento humano, são elementos de estruturação da realidade social. Essa perspectiva de argumentação foi desenvolvida por Durkheim (1989) que afirma que o tempo é uma construção coletiva. Tendo o tempo essa característica social, a memória por ser uma realidade social, coletiva e histórica porque reorganiza o passado a partir das dinâmicas vividas no presente. O tempo passado atualizado na memória necessita, no caso dos quilombolas, estar articulado com o espaço social construído na historicidade de cada grupo social. Ambos, tempo e espaço, constituem-se, pois, elementos carregados de significados que são construídos objetivamente, através das práticas sociais vividas no tempo bem como as práticas sociais vividas por meio da memória local foram apreendidas na narrativa da Velha Júlia. Para ela,

os primeiros habitantes de Poções, o antigo, bem como os mais novos de Poções de Baixo e Poções de Cima mantiveram sua sobrevivência, desde 1879, através da extração de madeira e lenha, da caça e da pesca e também do cultivo de alimentos, principalmente a mandioca juntamente com a cana-de-açúcar, o feijão, a fava, o milho, tudo no braço e no boi. A terra era coivarada antes.

Já que a noção de tempo é construída socialmente, o tempo, então, é visto como, objetivamente pensado, sendo seus conteúdos apreendidos pelos membros de um grupo social em suas práticas sociais e como um *constructo* cultural participa crucialmente para a estruturação do real.

De uma outra forma, Evans-Pritchard (1993) concebe as noções de tempo e espaço como instituições sociais, fundamentais para a compreensão das formas de

organização social. Para ele, cada comunidade conceitua o tempo e o espaço a partir de suas próprias vivências, experiências e hábitos. A partir do espaço, os períodos de tempo são relacionados com as mudanças nas formas de produção econômica, de moradia, de relacionamento, dos processos sociais vividos. Assim, estudando Os Nuer, povo africano localizado nas cabeceiras do rio Nilo, este antropólogo compreende que nesta sociedade o espaço geoambiental é marcado pela estruturalidade social. Essa dualidade do espaço é replicada na conceituação Nuer de tempo, pois há o tempo cronológico, mas há o tempo estrutural, também.

Percebo então que, para os quilombolas, as noções de tempo e de espaço são, portanto, derivada da sua compreensão da sua estrutura social, dos seus processos sociais e das suas práticas sociais, cujos pontos de referência encontram na memória coletiva os marcos que projetam o passado na construção do entendimento do presente. No dizer de FOUCAULT (2000, p. 14-15):

A história do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido a certeza de que o tempo nada dispensará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia sob forma da consciência histórica, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à distância pela diferença restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada.

Nesta seção procurei discutir os desafios vividos pelos *Negros de Poções* para viabilizarem o desenvolvimento local baseado em uma economia de reciprocidade e de solidariedade, ao mesmo tempo procurei identificar nas condições de produção e de reprodução da vida social, econômica e cultural, as razões da resistência quilombola que se atualiza nas estratégias e nos processos sociais vividos.

As festas, os costumes e as tradições: Religiosidade e sacralidade dos *Negros de Poções*

Os quilombolas de Poções têm um modo de vida cujo *ethos*, apesar da lógica apolínea que foi introduzida pelos fazendeiros após a entrada no mercado capitalista de produção, organiza sua cultura numa perspectiva dionisíaca⁴⁶. Na vida social familiar e coletiva a rigidez das normas e processos são quebrados pela realização de momentos lúdicos que envolvem a todos e os vivifica pela efervescência coletiva do estar juntos encontrando parentes, ainda que homenageando os santos protetores de cada família ou da coletividade ou festejando alguns santos, como Santos Anjos, São João e São Pedro, devido ao padrão cultural regional que é embebido pela cultura nordestina brasileira.

A principal Festa em Poções, quando se reúne como a comunidade imaginada se fragmenta e realiza-se no território ancestral⁴⁷, ela é tradicionalmente realizada entre os dias 20 e 24 de julho, anualmente, independente de cair em finais de semana. A manutenção da festa nesta data representa uma resistência local ao modo de vida produtor de mercadorias cujo tempo é transformado a serviço da riqueza, pois sua realização no período tradicional informa que a vida cíclica coletiva, desde sua fundação, não foi integralmente desestruturada. Há momentos que emergem nos processos sociais vividos com força que alimenta a todos com o vigor da coletividade unida. A festa de Senhor Bom Jesus é tão importante para a população negra e circunvizinha que foi alçada ao calendário municipal. Nela, as práticas sociais e as inter-relações regionais evidenciam a noção da manutenção da tradição e a afirmação identitária dos *Negros de Poções* e marca, ainda que periféricamente, a tradição e a

⁴⁶ Ruth Benedict (2002) afirma que há duas lógicas estruturantes do modo de vida de uma sociedade, um primeiro pautado pelo rígido padrão do cumprimento das coisas sociais e outro em que as coisas sociais são realizadas em ações lúdicas. Ao primeiro ela chamou de padrão civilizatório apolíneo e ao segundo de padrão civilizatório dionisíaco.

⁴⁷ A discussão de *comunidade imaginada* foi construída por Anderson (1989) para pensar a nação. Ela se constitui imaginada porque jamais as pessoas que nela vi vem se encontrarão. Uso o conceito porque o povo de Poções vive cindido entre os que se encontram dentro e os que se encontram fora e por meio de correspondência compartilham os acontecimentos da vida social local. Mas, quando chega a festa de Senhor Bom Jesus, todos que estão fora fazem o máximo esforço para estar no território negro.

identidade de Brejo das Almas como se fosse um grande *Kula*, conforme descrito por Malinowski (1978) em *Argonautas do Pacífico Ocidental*.

Meu objetivo não é fazer uma narrativa etnográfica da festa, mas procurar ler a efervescência da inserção imagética e discursiva produzida pelos *Negros de Poções*. A principal Festa de Poções é um folguedo tradicional onde ocorre o encontro dos parentes (*de dentro*) e forasteiros (*de fora*), momento em que são espocados fogos de artifícios. Os leilões doados são arrematados com alegria por meio de brincadeiras entre disputantes por uma prenda que faz a todos rirem. As comidas tradicionais são consumidas como regalo. As barracas e bares fornecem bebidas. E os pares dançam o forró a noite inteira dando partida a namoros ou confirmando namoros, noivados e casamentos.

O padrão, a partir do qual a festa é organizada, é o mesmo de manifestações da religiosidade popular, do catolicismo popular em seus festejos religiosos. As Festas de Poções contém “dois elementos básicos constitutivos do ‘pedaço’: um componente de ordem espacial, a que corresponde uma determinada rede de relações sociais” (MAGNANI, 1998, p. 115), ou seja, o salão comunitário, o templo católico, o Bar do Omar, o Bar do Jodeir e o Bar do Tone Brás, que são lugares de encontros, mesmo nos finais de semanas não festivos. E o outro elemento constitutivo é aquele vinculado à temporalidade local.

Conforme Costa (1999) qualquer festa pode ser interpretada como um rito, na perspectiva de uma “ação comunicativa e performativa” (TAMBIAH, 1985 *apud* COSTA, 1999, p. 108). Nas relações sociais e nos encontros, o riso e a alegria são referências de liberdade que refletem as imagens de uma festa popular que ritualiza a identidade local, como estratégia de esperança, sendo um motor que engendra uma dramatização local. As festas de Poções, como são bastante conhecidas na região, estão enlaçadas em uma rede de significados que expressam gestos, imagens, signos, sinais e significados que envolvem o profano e o sagrado, naquilo que Magnani (2001) afirma o espaço é o centro de reprodução do imaginário

popular.

A Festa de Senhor Bom Jesus se estrutura por meio de um conjunto de eventos tanto sagrados quanto profanos que, se lidos numa perspectiva durkeimiana como discutido por Lopes (2006), para além da homenagem ao santo padroeiro, o que se festeja é a própria coletividade reunida em uma efervescência crescente. Assim, tudo o que ocorre constitui -se sagrado numa perspectiva de religiosidade social e não uma sacralidade religiosa, em si.

Na noite de 15 de julho no interior do templo católico, o primeiro evento constituinte da Festa de Senhor Bom Jesus tem início por meio de uma novena em que se reza, num idioma apreendido dos antepassados, o terço da Nossa Senhora do Rosário. Desde esta noite até o dia 23, este evento se reproduz noite após noite, assim como os leilões foram doados pelos membros da coletividade, independente de pertencimento a alguma família ou a alguma das localidades que formam a Comunidade Rural Negra de Poções. Entre 15 e 20 de julho a novena é realizada sem a presença dos parentes que migraram, pois ainda não se fizeram presentes.

A temporalidade da festa, porém, não tem início na data de sua realização. Ela se inicia logo após as festividades de São João, pois os membros que têm papel fundamental na sua realização começa a mobilizar recursos coletivos para que a mesma se efetive conforme o padrão tradicional.

Nos dias 20 a 23 de julho na manhã, o evento do regalo coletivo, quando são ofertados cafés e biscoitos ofertados em mesas colocadas ao longo das ruas, onde se dispõem as casas de Poções. Os eventos de rezação do terço e de realização de leilões ocorrem junto a outros eventos. Os fiéis, negros locais ou moradores de localidades da circunvizinhança, fazendeiros e os moradores de Poções que migraram para outras localidades começam a se fazer presentes pagando suas promessas. Cada um, sendo devedor de Senhor Bom Jesus, devido à realização, por parte deste, de algum desejo que deu origem à promessa, se apresenta

diante de sua imagem e lhe regala como o bem prometido no momento do estabelecimento do contrato entre o santo e o fiel. Estes regalos podem ser novilhas, doações em espécies, tijolos e telhas para a reforma do templo que abriga a imagem dos Santos Padroeiros e outras de menor valor material, mas com o mesmo valor simbólico.

Na noite de 23 de julho, uma quantidade maior de pessoas se faz presente no espaço da festa. Estes são os parentes de fora que já chegaram, os vizinhos de outras localidades distantes, os fazendeiros com suas famílias, os políticos municipais, representantes regionais e a população da cidade de Francisco Sá. A noite se inicia com a rezação do Terço, depois é realizada a busca do primeiro mastro na casa do mordomo da festa, que tradicionalmente é sempre o mesmo enquanto estiver vivo. Ele é levado para o lugar e levantado o mastro em procissão festiva em que se soltam fogos de artifícios iluminando a noite. Em seguida, as prendas doadas são colocadas em leilões, sendo que a disputa pela aquisição da mesma se avoluma dada à disputa por elas, muitas vezes entre membros de uma mesma categoria social ou entre membros de grupos sociais diferenciados. Nessas disputas o leiloeiro, conhecedor das características de cada disputante, faz diversos *caxangás*, no sentido de amealhar o maior valor monetário pela prenda que é do santo e suas brincadeiras para ludibriar o disputante são motivos de muitas gargalhadas por parte de todos os que assistem à contenda simbólica. Muitas das prendas entreguem por pagamento de promessa são disputadas pelo próprio regalador com outras pessoas que se fazem presente.

Depois do leilão, os regalos de maior valor material, doados ao Senhor Bom Jesus são então disputados em bingos, propiciando que a maior quantidade possível de pessoas que se deslocam para o centro comunitário possa participar e ser regalada pelo santo devido à aquisição de, apenas, uma cartela do bingo. Muitos que têm uma vida financeira mais confortável adquirem diversas cartelas. E no cantar das pedras do bingo de chocalho, o felizardo vai vendo o santo a regalar com o recebimento de um bem inesperado.

Durante esses eventos, os bares e barracas servem bebidas, comidas e a dança de salão é realizada em suas proximidades. Em cada residência, a família reunida com seus membros que vivem na localidade e os que migraram faz sua festa familiar, mas aberta a quem nela adentre.

O festejo entre os dias 20 e 23 de julho é vivido até altas madrugada entre bebidas, comidas, conversas, encontros, namoros e muito forró. Encontros, desencontros, conflitos e dramas, o caleidoscópio da vida local se reproduz a partir das observações atentas do pesquisador, que no meio da Festa, se prende na magia da etnografia e se transforma em nativo local.

No dia 24 os eventos festivos são iniciados com uma missa celebrada pelo pároco municipal, pago para realizar sua função sacerdotal, seguida por batizados e casamentos que ocorram em um dado ano. Ao final da tarde é realizada a procissão com o segundo mastro, de maior valor simbólico, que depois de erguido abre o espaço para o forró no centro comunitário. Nesta noite um menor número de participantes se faz presente, pois muitos daqueles que vieram já se retiraram para as suas localidades e as barracas de vendas e pousadas começam a ser desmontadas.

Na perspectiva da festa como um ritual de ação comunicativa e performativa, compreendo que na festa de Bom Jesus, os *Negros de Poções* a efervescência coletiva, como ato de sociedade naquela perspectiva durkeimiana, contamina a todos, tanto que as contendas pessoais, familiares e políticas são dirimidas e todos se congregam entre si. Eu vi inimigos que nem conseguiam estar, no mesmo momento em um mesmo local, restabelecerem relações. Para além dos conflitos, a costura feita entre as duas categorias de nativos, aqueles de **dentro** e os que estão **fora** é realizada festivamente em cada casa, nos bares, no templo católico, no centro comunitário e nas ruas. Há um ar festivo que eleva a moral das pessoas. Performativamente, Poções em festa expressa a coletividade e a sua

identidade negra, assim como reafirma singularidades culturais constituintes e constitutivas do *ethos* e do *eidos* local, que se firmam como sendo o “*corpus inscriptionum*”, que no dizer de Malinowski (1978) é o documento da mortalidade nativa.

A festa é, também, uma reinvenção do movimento cosmológico, uma ‘*autopoiesis*’ social⁴⁸, onde ela se torna o eixo que conduz o deslocamento de coisas contrárias, diferentes, como gêneros, raças, etnias, classes, idades, ideologias, credos. É um exercício de relativização de outras categorias, tais como: cultura popular, folclore, manifestação popular e tradição; é uma ordenação cósmica do espaço e do tempo (MAGNANI, 2001).

A Festa é um mito e um rito que, solidários entre si, brincam com sentimentos, paixões, amor e ódio, dor e prazer, harmonizando-os por meio de uma sublimação dos sentimentos e das paixões negativos. Para além da oposição religiosa entre sagrado e profano, a interpretação que sobressai desses eventos festivos evidenciam-nos como tradutores da significação simbólica que cimeta processos identitários a partir da noção de pertencimento a um grupo ou de uma comunidade. Em Poções, as festas como ritos coletivos são pensadas como manifestação regional da cultura popular local. Elas podem ser vistas como sendo um patrimônio cultural, que de acordo Teixeira Coelho (2003), propicia a cada indivíduo o contato permanente com as origens do lugar, da sociedade ou com a ética comunitária. As Festas para este autor, fazem parte do patrimônio imaterial, intangível, cultural. Ao mesmo tempo em que como celebrações, ritualísticas ou festivas marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social e cultural.

Como ritual sagrado, a festa de Poções sendo manifestação de religiosidade popular rompe os limites locais, porque vinculada a Bom Jesus, compartilhado com muitas outras comunidades negras do território negro da Jahyba, como Brejo dos Crioulos, que como

⁴⁸ Conforme MATURANA, R. Humberto. **De máquinas e seres vivos, autopoiesis: a organização da vida.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

aponta Costa (1999): “é considerado santo protetor por uma população mais ampla que circunda os morenos em círculos concêntricos cada vez mais distanciados” (p. 109).

Penso que a devoção ao Bom Jesus, pelos membros negros de Poções propicia o cotejamento de crenças e saberes religiosos sincretizados, que são re-significados em atos, liturgias, símbolos e valores que formam uma teia de sinais e significados que expressa em comunidades rurais negras, como Poções e Brejo dos Crioulos, a vinculação a identidades étnicas ímpares. Nas festividades, as identidades, pela ação comunicativa e performativa, são fortalecidas pelos eventos que se estruturam a partir da sua tradicionalidade, posta em marcas do tempo atualizam os antepassados e que informam características e relações ancestrais próprias aos Negros do Norte de Minas.



FIGURA 10 - Procissão em Honra do Nosso Senhor Bom Jesus na Comunidade de Poções.

Fonte: Denílson Rodrigues – 2006.

Outra festividade religiosa significativa, mas de menor poder coletivo em Poções é a da Senhora do Desterro, que no município de Francisco Sá só é homenageada nesta comunidade. A história dessa devoção está vinculada à chegada de um grupo de negros vindos do sul da Bahia que trouxeram a imagem para ser introduzida e cultuada na

comunidade de Poções. Seus descendentes são partícipes da vida local e ao festejar a santa protetora dos antepassados atualizam o vínculo parental e informam o deslocamento familiar em busca de melhores condições de vida, que foi encontrada junto a outros grupos locais negros em Poções.

As festas apresentam-se como um jogo de relações, de disputas, conflitos, dramas e fantasias criadas na e para a “Festa”. O palco das festas é o espaço de Poções de Cima, cheio de construções de sensibilidade e devires que são desvendados nos rituais pela simbologia neles contidas. Um dos significados contidos na festividade à S enhora do Desterro pode ser compreendido naquela perspectiva discutida por Darcy Ribeiro (1995) sobre a noção de tempo, que é a reversão das coisas. A devoção a esta santa está vinculada à sua especificidade religiosa, ela é a padroeira de migrantes, dos viajantes, dos desterrados, dos refugiados, daqueles que partiram para outras terras em busca de trabalho para estabelecer a reprodução da vida longe de dissabores da vida. Em Poções ela é invocada pelos descendentes dos que a trouxeram para vincular presente e passado e pelos demais membros da coletividade para serem protegidos das trapaças, do roubo, da inveja, dos caxangás⁴⁹ e do afastamento da terra em que vivem.

Com isto, lembro-me de que MAFESSOLI (2000, p. 86) salienta que “o *ethos* comunitário [...] remete a uma subjetividade comum, a uma paixão partilhada [...] dessa maneira, às vezes, [...] a dimensão comunitária é o momento fundador”. Para Deleuze (1998, p. 126) o momento de fundação é a “invenção de uma forma de resistência”. Vejo que a devoção à Senhora do Desterro se apresenta, também, como uma forma da comunidade afirmar o território negro como um lugar de uma nova vida, de liberdade.

A compreensão sobre os significados da Senhora do Desterro emergiu nas conversações realizadas durante a novena que acontece anualmente no mês de novembro.

⁴⁹ Termo da Língua africana Quimbundo (Ba ntu) que significa feitiço, trapaça, vigarice ou tramóia, que às vezes é escrito com x ou ch: caxangá ou cachangá.

Também vi que cada um se sentia mais fervoroso porque se homenageia um santo padroeiro familiar que informa o processo de des-territorialização de antepassados, fugindo da escravidão e encontrando um lugar de liberdade. A religiosidade afro-brasileira é uma forma consciente de resistência, coletiva e individual construída subjetivamente, mas, principalmente, coletivamente informando a cada um e a todos, nas festividades os significados contidos em cada imagem, com o um signo, construídos no subjetivo individual.

Nessa perspectiva da subjetivação individual de significados coletivos, leio em Guattari (1998, p. 19-22) que,

a subjetividade como o conjunto de condições em relação às quais instâncias individuais ou coletivas podem emergir como Território Existencial Auto-referencial. Cada grupo tem à sua disposição uma cartografia composta de referências cognitivas, míticas, rituais estéticas.

Como tradição ritualizada, as Festas de Poções informam formas arquitetadas para expressar o pertencimento ao território negro, afirmando, por isso, a identidade étnica local, mas aberta por seus excessos para além dos limites comunitários, pois seus santos protetores os vinculam aos negros do Jahyba, aos negros brasileiros e aos descendentes de africanos. Todas as engrenagens e alinhavos, na roda e na teia de relações locais e municipais, apresentam-se como estratégias, que a partir de uma “imensa cooperação” coletiva, resultante de uma ‘multidão de espíritos diversos’ que durante gerações acumulavam experiência e saber” (DURKHEIM, 1968, *apud* CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 34).

Macrossociologicamente, afirmo que as festas de origem “afro-brasileiras” apresentam-se como momentos vividos em espaços coletivos em que os “afro-descendentes” têm para se organizar, se encontrar, festejar e lamentar o desterro, a escravidão e a violência, real ou simbólica, a que foram submetidos os antepassados e os membros de coletividades negras atuais, como seus remanescentes. Não percebo as festas de origem afro-descendentes, como rituais de inversão simbólica, mas como afirmação, reafirmação e rememoração do mito

fundador de cada identidade local negra⁵⁰. Ela é construída no presente pelo estabelecimento de vínculo com evento ou com algum antepassado que viveu na dominação e submissão escravista do Brasil colônia e do controle da evangelização imposta pela sociedade senhorial. Amparado em Hobsbawn, essas festividades podem ser vistas como tradição inventada. Para esse autor “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição” (1997, p. 9).

Nas festividades dos *Negros de Poções*, a religiosidade vivida informa uma identidade étnica que é referenciada no perfil sócio-cultural dos quilombolas no sertão brejeiro. Entendo que toda a ação do homem resulta, também, da atribuição de significados e relações simbólicas estabelecidas entre os grupos humanos e as coisas que vêem, vivem e sentem. A devoção ao Bom Jesus em Poções pelos quilombolas locais, assim como outras comunidades negras no sertão norte mineiro evidenciou os vínculos entre as diversas comunidades quilombolas situadas em áreas rurais, mas também a grupos negros vivendo em zonas urbanas, como Montes Claros onde há uma igreja devotada ao Senhor Bom Jesus⁵¹. No passado, em seu entorno residiam muitas famílias negras que ergueram o templo em devoção ao seu santo protetor. As benzedeadas, as rezas e os amuletos, ainda, presentes entre os quilombolas de Poções são elementos materiais e imateriais que ressignificam os conteúdos organizados da identidade que fundamentam a política de identidade e o seu poder a partir da cultura negra em Poções.

⁵⁰ Cf. SOUZA, Marina de Mello e. Reis Negros no Brasil Escravista. História da festa da coroação de Rei Congo. Belo Horizonte, UFMG, 2002.

⁵¹ Essa informação pode ser encontrada em Pereira (2004).

Negros de Poções: conteúdos identitários e reafirmação étnica e territorial

Em meu trabalho de campo durante as observações cotidianas, nas conversações e presenças nas reuniões das entidades da população *Negra de Poções*, percebi que existem alguns elementos que são tomados como definidores da identidade étnica local. Entre estes, o mais significativo é o sotaque peculiar, baiano com timbre melodioso lingüístico do falar africano. O dialeto lingüístico local é um sinal diacrítico que diferencia essa população de todo falar das circunvizinhanças municipais, haja vista que se utiliza um falar com voz “cantado e bem melodioso”. A diferença sutil do falar de um membro da Comunidade Rural Negra de Poções é o tom cantado, não como um baiano, mas o jeito do falar deste povo mineiro é bem acentuado, diferente dos “bairanos cansados”.

A família como unidade básica de reprodução social socializa aspectos lingüísticos, sendo estes aspectos, produtos da interação sócio-cultural dos indivíduos que compõe o grupo familiar e coletivo. E o falar do grupo local é adotado por cada membro em seu processo de endoculturação e socialização e se apresenta como marcador da identidade negra de Poções nas fricções indentitárias com outros grupos locais da região onde se situam no mundo, no **Campo Negro Ampliado da Jahyba**.

É evidente que o fenótipo de cor marca a condição étnica dessa população, mas, creio, também, a descendência dos quilombolas, que no passado ocuparam as margens do córrego Poções em sua foz no rio Salinas, propiciando as bases para a manutenção de uma entre eles, uma identidade e uma territorialidade específica. Se há a sonoridade e a entonação da voz, há os casamentos consangüíneos que por meio dos quais se constroem estratégias de manutenção do território no domínio de cada uma das famílias que formam a coletividade negra. Penso que este povo criou para si mesmos, um entre-lugar simbólico, que para Bhabha (2001) surge

na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [*nationness*], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. De que modos se formam sujeitos nos ‘entre-lugares’, nos excedentes da soma das ‘partes’ da diferença (BHABHA, 2001, p. 20).

Esse lugar intersticial, conforme Costa (2003) embasado no pensamento bhabhaniano, percebo “entre duas partes vinculadas solidariamente entre si que fornece o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dá início a novos signos de identidades”. Do mesmo jeito que Costa (2003) compreendo “a noção do entre-lugar, como espaço social vivido, em situação de fronteira” (p. 306).

Em Poções são formuladas “estratégias de representação, de poder, de reconstrução de suas identidades, bem como dramas, conflitos e estratégias de segurança, proteção e resistência” (BHABHA, 2001, p. 63), o que evidenciei ao longo desta dissertação e quando apresentei informações etnográficas. Por meio destas informações vejo que a diversidade cultural é também a representação de uma retórica radical da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidos da utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única.

As questões referentes aos grupos quilombolas precisam situar-se em relação às formas de diferenciação social, isto é, no modo ou como eles constroem suas especificidades étnicas e demarcam suas diferenças e igualdades frente à população local, regional e nacional. Pois, como têm sido evidenciados nos estudos de outras comunidades quilombolas, o enfoque etnográfico tem recaído nas noções de passado e presente, apreendidos por meio de relatos baseados em histórias orais de vida, nas memórias e nas vivências, que são referências significativas para a definição de uma identidade étnica e afirmação e reafirmação de uma territorialidade étnica específica. Todas essas questões são bases para o reconhecimento frente ao dispositivo constitucional, e se apresentam como desafios para as próprias comunidades

quilombolas que se encontravam invisibilizadas nos espaços negros, agora transformados em territórios brancos, como foi o caso do Campo Negro Ampliado da Jahyba.

A Constituição Federal 1988 ao mesmo tempo em que transformou as comunidades rurais negras em remanescentes de quilombos, propiciou que os emergissem como novos atores sociais reivindicando seus “direitos insurgentes”, depois de cem anos da “abolição”. Também forçou à universidade brasileira a construção de um outro olhar para essas mesmas comunidades, até então estudadas como camponeses ou como comunidades de pequenos produtores rurais ou, ainda, como agricultores familiares. Decorre do texto constitucional o reconhecimento de comunidades rurais negras como remanescente de quilombos, aliado à regularização da situação fundiária. Entretanto, a concretização do direito em uma comunidade específica se emaranha nos trâmites das instâncias do Estado e da Justiça Brasileira, jogando em lados opostos de um mesmo campo o quilombola *versus* o Estado, Negros *versus* Brancos.

Os acadêmicos, notadamente os antropólogos ao se aperceberem das especificidades culturais e políticas do aparecimento desses novos atores, têm contribuído como cidadãos, nos processos sociais e políticos de reafirmação da identidade dos quilombolas. Eles sabem que essa é uma realidade vivida na “situação presente dos segmentos negros em diferentes contextos do Brasil” (O’DWYER, 1995, p. 1), ao mesmo tempo em que serve “para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico” (O’DWYER, 1995, p. 1).

No fazer antropológico, o trabalho de campo, requer que o pesquisador se permita solidarizar-se com o grupo que estuda, não no sentido da compaixão, mas no sentido metodológico de procurar encontrar os aspectos que são significativos para cada grupo onde se encontre inseridos. Escrever etnografias sejam históricas ou não, sobre povos particulares é

assumir responsabilidade quase de sofrimento, dor e paixão, o que “significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados” (BOSI, 1996, p. 14). De outra forma, Silva (2001, p. 287) enfatiza que “o trabalho de campo [se apresenta como um] processo através do qual o antropólogo observa de perto a comunidade pesquisada para interpretá-la”.

No meu encontro etnográfico com os *Negros de Poções*, duas questões foram postas por eles para que eu, solidariamente, buscasse compreender, narrar e interpretar e textualizar nesta dissertação: sua identidade étnica e sua territorialidade. Não há como pensar a identidade dos negros dessa localidade sem considerar a questão da territorialidade. É por meio das relações territoriais, com ancestralidade negra, vividas em processos sociais de construção de liberdade, de articulação social, de expropriação territorial, de subordinação ao poder local e de construção pela resistência, cotidiana e ainda que passiva, a qual recorre à memória social para subsidiar a cada um e a coletividade com conteúdos que falam de um “nós” diferenciado pela cor, pela cultura e pelo conhecimento de mundo e, por outro lado, de um território negro, hoje em mãos brancas.

Minha presença já familiarizada, desde o trabalho de coleta de dados para o IBGE em 1980, foi percebida por eles como um novo tipo inserção no grupo, sendo reconhecida e aceita devido eu ser negro e, por isso, identificar-me com alguém muito semelhante a “eles”. Tornei-me outra vez, quase como uma “pessoa de dentro”, um sujeito socialmente reconhecido porque compartilhamos algumas realidades próximas. Eu não sou uma alteridade distante. A enunciação feita por mim de ser portador de uma identidade negra propiciou a aceitação de meus estudos, que legitimou minha condição de pesquisador entre aqueles que eu havia definido como meus nativos. Mesmo negro e já familiarizado, sai do campo sabendo que na textualização daquela realidade, ocorreria uma

redução brutal das inúmeras possibilidades de interpretação da experiência de campo e do *difícil exercício de alteridade realizado entre o antropólogo e seus interlocutores*⁵². Primeiro porque o texto etnográfico, como qualquer forma escrita de representação, já é em si mesmo uma adequação ou transformação da realidade que pretende inscrever, descrever, interpretar, compreender, explicar etc. Segundo porque, devido à própria natureza multifacetada e dinâmica da realidade social, não é possível conceber uma representação etnográfica que a reproduza integralmente, ainda que julgemos poder abordá-la em termos de instituições ou fatos totalizantes, tal como prescrevia (MARCEL MAUSS *apud* SILVA, 2001, p. 297).

Essas duas questões postas a mim pelos *Negros de Poções*, a da identidade e a da territorialidade requereu mobilizar, primeiramente em mim o sujeito que os quilombolas em sua resistência cotidiana já compreendiam. E devo muito a eles, ter feito emergir em mim esse sujeito. Este, conforme Orlandi (1996, p.37) “é um lugar de significação historicament e constituído”. Reduzir sua complexa realidade a este texto etnográfico, como um discurso, faz emergir o entendimento construído em seus processos sociais na historicidade local como diferentes de outros grupos locais, ao mesmo tempo em que exigiu reler a história municipal pelos olhos da subalternidade⁵³.

A mobilização de trajetórias de vida, de processos sociais dramáticos, da memória coletiva, tem como finalidade reforçar o caráter social diferenciado, reconhecer naquele momento dialógico a polifonia da realidade social. No processo reducionista da textualização foi necessário considerar,

⁵² Grifo meu.

⁵³ Os estudos subalternos que teve gênese entre os indianos e que se disseminou pelo mundo acadêmico propicia, ao desconstruir a História, inserir as camadas excluídas e discriminadas em uma outra historicidade distinta daquela historiografia que tem como sujeito discursivo as camadas dominantes. E ler no processo de dominação, não a passividade, mas a resistência que faz dos grupos subordinados sujeitos subalternos que reagem à dominação.

a) incluir na exposição das investigações a *problematização das interações culturais e políticas* do antropólogo com o grupo estudado; b) suspender a pretensão de abarcar a totalidade da sociedade examinada e *prestar atenção especial às fraturas, às contradições, aos aspectos inexplicáveis, às múltiplas perspectivas* sobre os fatos; c) recriar esta multiplicidade no texto, oferecendo a plurivocalidade das manifestações encontradas, transcrevendo diálogos ou *reproduzindo o caráter dialógico da construção das interpretações* (CANCLINI, 1998, p. 29, grifos meus).

Quanto à questão da identidade, alinhavada à territorialidade, recorro a algumas noções da proxêmica, ou seja, “ramo da semiótica que se ocupa da relação social do indivíduo com o espaço, da maneira como o homem [...] percebe, estrutura e usa o espaço territorial” (SODRÉ, 2002, p. 39). A identidade étnica quilombola é permeada por ideologias históricas, isto é, por influências antagônicas entre o homem e a mulher, o Senhor e o Escravo, entre a Escravidão e a Liberdade, entre Pai João e Zumbi, entre Senzala e a Casa -grande, entre o negro e o branco, entre Pai Adão e o Coronel Sá, Entre Chico Tomé, Zé Brás, Imbilina e o doutor da CODEVASF, dentre outros. Estes contrastes já foram muito bem discutidos por Roger Bastide no Brasil⁵⁴. Depois, no livro de Gilberto Freyre, Casa Grande e Senzala (1943), sustenta que “mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: O senhor e o escravo” (p. 176). O escravo negro permeou, devido à violência física e simbólica, sua identidade pela dialética do Senhor e do Escravo (HEGEL, 1992).

Essa é uma relação já discutida por Hegel quando trata da dialética da independência e dependência da consciência -de-si. Ao falar da verdade da certeza de si mesmo, argumenta que,

ambos os momentos são essenciais; porém como de início são *desiguais e opostos*, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para qual o ser para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um outro. Uma é o senhor, outra é o escravo (HEGEL, 1992, p. 130, grifos meus).

⁵⁴ BASTIDE, Roger. Brasil, Terra de Contrastes. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1979. (Corpo e Alma do Brasil).

Neste estudo sobre os *Negros de Poções*, pude compreender que a dialética do senhor e do escravo permite inferir que o escravo negro do Brasil toma consciência -de-si a partir de três movimentos: um vinculado à **dominação**, outro ao **medo** e o terceiro no interior de uma **cultura** diferente da sua. Pela dominação, ele tem o senhor como uma consciência -para-si desenvolvida. Assim, Hegel desenvolveu dois tipos de dominação: primeiro, o senhor domina o escravo, é quando o faz “coisa”; segundo, o senhor domina a coisa, é quando se efetiva a verdadeira dominação. O escravo nega a si mesmo como coisa, transformando -a em bens para o consumo e função do senhor. Pelo medo, isto é, pelo medo da morte, a consciência escrava dissolve tudo que era parte do seu universo de escravo, mas a consciência-de-si, o faz homem, porque o medo é esquecido pelo serviço expropriado pelo senhor. Depois, pela cultura, que para Hegel, quando o escravo é dominado, ele faz do medo, o início de sua sabedoria, domina a “coisa” e com o serviço e o trabalho, alcança a consciência em si mesmo, de ser ele mesmo em -si e para-si.

Há que trazer à cena interpretativa a argumentação que Fanon (1973) construiu a partir da relação dialética, não entre senhor e escravo, mas entre branco e negro. Em Hegel é possível desconstruir a relação de dominação e de poder entre senhor e escravo, mas a emergência da identidade se dá numa dimensão mais ampla de desconstrução da dominação, ao afirmar a inexistência do branco, o sujeito de cor, em processos de subjetivação, percebe-se para além da sua cor e afirma a sua negritude. Pois para Fanon (1973) “el negro no es. No, mas que el blanco” (FANON, 1973, p. 192). Sua argumentação enfatiza a ausência do branco que se retira da relação racial pelo artifício de construir uma ideologia que transfere para o negro toda a dominação e violência colonial da relação branco *versus* negro. Nos estudos de psicologia social, a obliteração que o branco faz de sua atuação na relação é denominada ideologia da branquitude e a focalização do negro como construtor dos preconceitos conduz as populações negras a adotarem uma ideologia, que, também, foi prática política branca, do

embranquecimento⁵⁵.

Diferentemente deste autor, Fanon (1973), muitos estudiosos têm fundamentado que a libertação do escravo se dá pelo trabalho e a partir dele pode afirmar sua identidade negra se dá nesse processo dialético imaginado por Hegel. Entre eles, Santos (1993) destaca que “a pedagogia de Hegel é uma pedagogia do trabalho e da disciplina; a verdadeira transformação do mundo está no trabalho e na educação pelo trabalho” (p. 93). Por seu lado Rigacci Junior (2003)⁵⁶ afirma que o trabalhador escravo, ao criar a sua realidade humana e objetiva, ou seja, a cultura, cria a garantia do seu progresso histórico.

Penso baseado em Fanon (1973) que a negatividade da dialética entre o branco e o negro ao ser desconstruída em processos de subjetivação é o caminho para a sua libertação da dominação e para reafirmação de sua identidade negra. Ainda que o negro não exista porque o branco não existe, no sujeito, ela é uma realidade social objetivada nas relações de dominação. Nesse processo de libertação subjetiva, o negro transforma a sua negatividade positivando-a e lhe significando como uma força criadora transformadora de sua história pessoal e coletiva. Ele realiza o seu projeto de libertação em si mesmo.

Em um trabalho dissertativo sobre as fronteiras de liberdade, Martins (2006) compreende um campo negro como entre-lugar na construção da identidade quilombola. Para este estudioso da questão dos negros em quilombos, mocambos e favelas, os projetos de liberdade constituem-se como resistência através da qual foram elaborados, construídos e comunicados na interação como um entre-lugar em decorrência de experiências sócio-culturais sobre resistência à escravidão. A tomada de consciência de -si pelo escravo foi o início do projeto individual de liberdade, o reconhecimento do senhor como a consciência negativa, o fez criar a sua “identidade”.

⁵⁵ Neste sentido, vide CARONE e BENTO (2002).

⁵⁶ SODRÉ, Muniz, (2002) também discute esta relação Senhor e Escravo no seu livro O terreiro e a cidade.

Dentro de seu território de liberdade, o quilombola, a partir da reprodução material e social da família e da coletividade construiu o seu projeto de liberdade e seus descendentes vêm atualizando-o a cada geração. Nesse entre-lugar o negro livre constrói uma realidade por meio de atos e ações individuais e coletivas. É nas fronteiras⁵⁷, nos limites e situações, nos entre-lugares constituídos entre um ser e outro – o negro que há e o negro que não há porque não o branco - entre uma cultura e outra, é que se constroem novas possibilidades de significação. As identidades sociais foram construídas em processos sociais relacionais, em que cada grupo procurando se afirmar diante do outro que não lhe é igual, afirma-se diferente e é reconhecido pelo outro como tal. A construção de uma identidade coletiva representa a articulação das experiências dos membros de um grupo em suas relações com outros grupos, por meio de contrastes, de conflitos e de um intenso jogo de poder e saber. Entre as contribuições e propostas construídas pelos sujeitos, coletivos, mas também individuais, pelas interpretações e atribuições que os sujeitos fazem de si mesmos e dos outros sujeitos. “A identidade é um momento na história, e em relação com o social”, enfatiza Orlandi (1996, p. 122).

A construção da identidade é um processo de subjetivação complexo e dinâmico, respectivamente. Complexo, porque a identificação do sujeito, coletivo ou individual, se constitui na relação recíproca e simultânea entre as diversas individualidades, cada uma com reações e interpretações singulares, desiguais e contraditórias, como senhor e escravo, liberdade e escravidão, branco e preto, europeu e africano. É dinâmica, porque sempre relacional, em constante mudança em múltiplos contextos.

Um grupo étnico se define por laços materiais e imateriais ou pelas representações coletivas que tomam forma no espaço, no lugar e no território. Só que as representações

⁵⁷ Conforme Velho (1979, p. 100): “O *locus* por excelência da terra ‘ilimitada’ é, obviamente, a fronteira. Em outras palavras, a fronteira é um *locus* privilegiado para uma ideologia clássica de *Laissez-faire* em condições tais que de fato existe uma possibilidade ampla para menos um certo grau de avanço pessoal comparado com situações anteriores”.

coletivas são organizadas politicamente na perspectiva das fronteiras entre dois grupos étnicos que se confrontam, como discutido por Barth (1969).

No espaço relacional, os sujeitos produzem uma interação às vezes sólida ou fluída; os diferentes sujeitos sociais se combatem sob os processos de problematização e separação, de hierarquização e de exclusão, em decorrência dos diferentes processos vividos para a reprodução material e social da coletividade étnica.

Em termos simbólicos, as territorialidades negras quilombolas, como entre-lugar onde a liberdade foi construída, se replicam, conforme Martins (2006) no cortiço durante o período imperial e republicano e nas favelas atuais. Nesses espaços simbólicos, construídos “pelos sujeitos subalternizados pela sociedade estruturada que tentava englobá-las como refúgio” (MARTINS, 2006, 78 e passim).

Os *Negros de Poções* apesar da expropriação, da dominação trabalhista e da discriminação social e racial, como ficou evidenciado na interpretação etnográfica das suas festas, ainda não foram integralmente englobados na lógica da atual sociedade brasileira. Eles permanecem atualizando a territorialidade negra como um lugar de encontro de gentes, como um espaço de liberdade e como um lugar bom para se viver. Essa não é uma realidade que vive sozinha, eles compartilham com outros grupos negros espalhados em lugares do campo negro ampliado da Jahyba, ainda que em mãos brancas.

Os negros quilombados do norte de Minas têm nos seus anciões, os guardiões da memória local, que intergeracionalmente atualizam os fatos vividos no passado e que como um grupo étnico se faz como “uma coletividade humana baseada na crença de uma origem comum, real ou imaginária” (DORIA, 1995, p. 4). No caso da territorialidade étnica, “O território aparece, assim, como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros” (SODRÉ, 2002, p. 15).

A narração dessa origem comum, pelos “Guardiões da Memória”, não faz apenas

alusão ao passado ou aos “Antigos”, o que detém valor positivo na forma de se conceberem como grupo de pertencimento (WEBER, 1994). Ela se encontra inscrita em um espaço que pelas significações que foram sendo construídas na trajetória histórica de cada grupo étnico, como marcos de territorialidade, imaginados ou reais que propicia os sujeitos se apropriarem para “sustentar”⁵⁸ a sua identificação singular frente aos outros.

É por meio da narração da origem que muitas vezes, como discutido por Cardoso de Oliveira (1976) a identidade étnica é construída como ideologia. Em Poções, a emergência dos direitos quilombolas inscritos na Constituição de 1988 tem propiciado processar a construção da identidade desses negros como uma ideologia que informa a relação entre quilombo, senzala e casa grande. E nessa construção, o passado é continuamente construído pela memória no presente, é por meio dela que os grupos se reconhecem e atualizam permanentemente suas identidades.

No caso da identidade quilombola, a construção tem sido reforçada pela atuação de agentes externos, notadamente antropólogos, mas cabe aos próprios remanescentes quilombolas “se auto-identificarem e elaborarem seus próprios critérios de pertencimento e exclusão, mapeando situacionalmente as suas fronteiras étnicas” (O'DWYER, 2002, p. 24). Assim como a identidade, o território quilombola deve ser pensado pelo grupo no atual contexto histórico, isto evidencia a plasticidade da territorialidade, seja negra ou de qualquer cor.

Em Poções, no processo de reconhecimento desta população como pertencente a uma comunidade quilombola no dia 23 de julho de 2006, ocorreu a elaboração de uma declaração de pertencimento e de descendência com os moradores do antigo quilombo de Poções. Através da tomada de consciência-de-si mesma, a Comunidade re-elaborou, pelo saber local, a história de Poções não contada pelos historiadores regionais e locais.

⁵⁸ Conforme BAUMAN, Zygmunt, 2003.

A identificação dos *Negros de Poções* tem sido objeto de disputa política pelo poder local que busca aprisionar sobre seu domínio esta nova realidade que emerge no cenário municipal, dados os benefícios que podem vir do governo federal em suas políticas públicas visando a promoção racial. Este procura domesticá-los e controlar a conscientização de que são sujeitos sociais com novos direitos vinculados à especificidade histórica da comunidade.

A presença de um angolano missionário, vinculado à administração municipal, tem introduzido alguns moradores em uma lógica diferenciada, que tem propiciado aos jovens negar a identidade étnica da comunidade. Estes se afirmam como “morenos”, enquanto a coletividade se afirma negra.

É notável que uma das formas de estabelecimento de uma identidade individual ou coletiva se dê pelos antecedentes históricos do indivíduo ou da coletividade. Percebo que parte da juventude de Poções tenta reafirmar sua identidade, construindo -a como quilombola e, para tanto, recorrem à memória coletiva e à oralidade local, aos contéúdos e aos significados que lhes dão a possibilidade de reconhecerem -se como tal. Mesmo contra a discriminação e estigmatização vivenciada a partir da população urbana de Francisco Sá que os denominam como os “*Negros de Poções*”. Os conteúdos construídos relacionamente entre essa população quilombola e a população urbana tenderam a depreciar o negro, visto e afirmado como preto.

Os mais velhos apresentam-se aparentemente como passivos e como submissos porque se silenciam no tocante à questão da negritude. Em seus silêncios resistem e, por esta estratégia, se fazem os alicerces a partir dos quais os demais membros da coletividade e a própria coletividade pode acessar os conteúdos que informam, conformam e afirmam a todos como uma coletividade quilombola.

Há outras características que são informadas pela população circunvizinha como sinais diacríticos expostos na fronteira da identidade dos *Negros de Poções*, eles são

considerados afirmar positivamente diante do preconceito sofrido a partir da pele negra, além de habitarem um território – lugar onde só tem preto – que é, também, negativizados, devido a associação “treiteiros”⁵⁹, e o mais famoso era Pedro Jú. Mas são depreciados também como preguiçosos, beberrões e safados. O silenciamento decorre dessa depreciação, posto que todos procuram se que os vizinhos fazem com o tipo físico dessa população, mesma perspectiva encontrada por Rosa (2004) na comunidade de Espinho no município de Gouveia.

O “preconceito étnico implícito”, em Poções, tenciona e conflita disfarçadamente, as relações entre os “novos quilombolas de Poções” e os donos da “terra dos ausentes”, como discutido no primeiro capítulo. Compreendo que os grupos que se afirmam em suas identidades detêm um poder nascido das identidades, dado que aglutinarem significados para as suas experiências, que se confrontam em um contexto marcado por relações de poder. Seus representantes políticos são como Zé Bebelos que agem procurando domesticar o sertão, procuram subordinar os *Negros de Poções* por meio de contribuições patronais e de compadrio.

Dentre os conteúdos significativos que informam, conformam e afirmam a identidade quilombola em Poções, há os vínculos de parentesco dos membros dessa comunidade com membros de outras comunidades negras do Território Negro da Jahyba, como Brejo dos Crioulos e Gurutubanos. Os líderes comunitários de Poções e de Brejo dos Crioulos, por exemplo, são vinculados pelo parentesco patrilinear. Seus antepassados, que eram primos paralelos, foram distanciados no interior desse território negro para estabelecerem novas famílias, dada a exogamia de localidade vigente, naquele período, nas diversas comunidades. É importante salientar a endogamia territorial negra ocorreu quando o deslocamento da antepassada família do líder de Poções da localidade de Brejo de Crioulos para o lugar onde seus descendentes atualmente vivem.

⁵⁹ Ladino, perspicaz, esperto, (Não tão desigual ao malandro que tira vantagem em tudo. Índole do povo brasileiro).

Outros pontos⁶⁰ que podem reforçar o meu raciocínio sobre os vínculos parentais de quilombolas no norte de Minas, isto é, no Campo Negro Ampliado da Jahyba, são:

- 1º) As fugas constantes de escravos que se aquilombavam fizeram com que muitas famílias e parentes ficassem dispersos. A teia de solidariedade e coesão familiar era rompida em pequenas comunidades que congregava homens e mulheres por laços de parentesco;
- 2º) Muitos desses novos quilombolas refugiados nas comunidades negras existentes nesse campo negro estavam procurando seus parentes queridos, tão, eventualmente, separados e dispersos em vários lugares;
- 3º) Eram comuns, o roubo e furto de escravos, pois estes deixavam ser furtados para evitar sua separação de lugares, amigos e familiares e por fim, por trocas feitas pelo senhor;
- 4º) Os quilombos de maior segurança e resistência eram etnicamente organizados, a entrada de etnias diferentes era controlada nas relações de parentesco pelo domínio do território.
- 5º) O projeto coletivo de criação de uma nação dentro da nação brasileira era um plano de liberdade e de resistência contra a escravidão no Brasil, como os intelectuais negros procuram ler atualmente a existência de Palmares;
- 6º) “No processo de resistência, os africanos forjaram instrumentos culturais ou buscaram apoiar-se em instituições que pudessem servir como bases de organização e coesão” (SCHWARTZ, 2002, p. 388). Para este autor, as expressões culturais africanas serviam para unir escravos, principalmente, “aqueles abertamente africanos” (SCHWARTZ, 2002, p. 388);
- 7º) Depois da abolição em 1888, muitos “quilombos tardios” (ASSUNÇÃO,

⁶⁰ Cf. MATTOSO (1988).

2001) chefiados por negros crioulos, ou seja, nascidos no Brasil e integrados à cultura sincrética afro-brasileira foram surgindo ao longo do tempo e do espaço nos diversos campo negros do Brasil.

A resistência, a identidade étnica e os laços de parentesco de Poções e Brejo dos Crioulos são evidências de remanescentes de uma sociedade negra vivendo em um espaço branco, ou seja, o Campo Negro Ampliado da Jahyba, no norte de Minas. Como Tântalo, filho de Zeus e de Plutó, eu e muitos pesquisadores seremos punidos por adquirir e compartilhar um conhecimento que nunca deveríamos ter acesso. Se os mitos são verdadeiros, o mito de Tântalo ensina que devemos manter inocência para preservar a felicidade. Os quilombos do Norte de Minas são “Hidras de Lerna” que foram despertadas. De acordo com Reis (1996, *apud* MARTINS, 2006, p. 17) “o isolacionismo quilombola é um mito da historiografia brasileira que vem sendo desconstruído desde os finais dos anos de 1980”.

Na história de Minas Gerais, principalmente, do norte de Minas, os negros quilombados foram obliterados e deserdados pela historiografia mineira. Agora como expropriados de suas terras, os “novos quilombolas” são grupos sociais com suas “identidades comunitárias” que emergem com uma força dada pelo parentesco e pelas condições de reprodução da vida material, pela perda das terras de cultura internas ao território negro. Vejo que essa emergência nasce da identificação étnica que, no dizer de Bauman (2003) citando Frederic Barth (1969), as terras sendo “ostensivamente compartilhadas são subprodutos ou conseqüências do infundável (e por essa razão tanto mais febril e febril) processo de estabelecimento de fronteiras” (BAUMAN, 2003, p. 21).



FIGURA 11 - Uma das filhas de Pedro Jú.
Fonte: Denílson Rodrigues – 2006.

Se o tempo e o espaço são fatores marcantes na criação e manejo de elementos ou sinais diacríticos que complexificam a identidade quilombola, estes se apresentam como caminhos que propiciou a peregrinação em busca do direito constitucional a uma vida comunal, ao acesso à terra e ao trabalho. Muitos são os elementos e sinais diacríticos que mantêm a Comunidade Quilombola de Poções entre fronteiras, tidas como entre -lugares, devido ao choques de diferentes etnias, de saberes e de culturas. Essa é uma identidade étnica construída, pelos conteúdos da memória coletiva que informa uma singular história local, cuja ancestralidade negra, propicia plenificar a identificação com significados compartilhados por símbolos culturais e religiosos, que os mantêm coesos, solidários e recíprocos.

O tema das identidades, nos meios acadêmicos, virou o papo do momento. A súbita centralidade que o envolveu tem relação até com o avanço do processo de globalização que destrói muitas fronteiras culturais, com a Queda do Muro de Berlim até com a destruição das Torres Gêmeas. No caso do “Povo Quilombola”, remanescentes de quilombos, a questão da identidade é permeada por questões de relações de poder que envolve questões jurídicas e questões históricas sustentadas pelas oligarquias locais.

Fazer uma identidade para Bauman (2005), é um ato de libertação, ainda que sinalize ao mesmo tempo para um novo tipo de luta ou batalha. A identidade é, e tem em si uma idéia ambígua. No mesmo tempo que liberta, aprisiona, às vezes inclui e exclui. O “nós” requer que não se seja o outro. Percebo este ponto de vista quando me identifico como “Negro” e preto porque não sou branco. Como mineiro porque não sou baiano mesmo que seja descendente. Há um definir de fronteiras, mas, na atualidade se vivem entre fronteiras e entre-lugares. As identidades estão sempre em movimento e fundamentadas em nexos e valores humanísticos. Em Hegel (1977, p. 47 *apud* RUBEN, 1986, p. 77) a identidade é um *“domain (de la langue, la culture et la religion), ancien pilier de l’unité des peuples, est à métre aujourd’hui au nombre des contingences dont la diversité de formes n’émpech pas une population de constituer un pouvoir d’État”*.

Os grupos quilombolas do Norte de Minas reconstroem suas identidades numa situação de conflitos e diante de novas opções tanto em termos de sua organização social e política quanto de sua cultura, onde estiveram invisibilizados. Apesar desses conflitos não há como não processa uma política de identidade, pois conforme Bauman (2003, p. 20) estas *“brota [m] entre os túmulos das comunidades, mas floresce graças às promessas da ressurreição dos mortos”*. De uma outra forma, HALL (2005) chama atenção ao que se refere à questão da identidade. Para ele

a questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado (HALL, 2005, p. 7).

Ao discutir a identidade étnica, alinhavando-a com a territorialidade, concluo que sendo a Terra um objeto e meio de produção, ela é uma forma social. O trabalho e a luta pela sobrevivência alteram ou definem, mais explicitamente, certas formas sociais da terra. O povo

de Poções ao tomar posse e uso das “terras dos Ausentes”, apropriou delas e as transformaram em legados de herança e de pertencimento. Eles se transformaram também com ela. Transfiguraram-se. A terra é retirada da Natureza, ela é humanizada. Ao mesmo tempo em que ela é trabalhada e recriada, ela transforma-se em relação social. O homem faz parte da terra pelo seu trabalho, pela transformação em sua própria vida. A memória histórica é construída pelo trabalho e transformação da terra. A história se torna parte da formação do corpo social, daí que a construção da identidade, seja do indivíduo ou do coletivo, exija a transformação de si mesmos, a partir do trabalho e da variedade de culturas e saberes dentro do tempo e do espaço.

Neste capítulo procurei mostrar a Comunidade Rural Negra de Poções, tal qual é apresentada em seu modo de vida por meio de uma narrativa etnográfica em que articulo seis temáticas que julgo procedentes para trazer à luz suas singularidades. Início minha argumentação focalizando a organização social local baseada em relações de parentesco articulando por matrilinearidade, patrilocalidade e denominação patrilocal os diversos membros de cada um dos dez grupos locais que constituem a coletividade dos *Negros de Poções*. Há que salientar a existência de casamento preferencial entre primos paralelos por exogamia de grupo local, mas endogamia de comunidade que se constitui como estratégia de manutenção das parcelas do território negro, não expropriadas por violência branca, em mãos dos descendentes dos ancestrais fundadores de Poções.

Há um imbricamento da organização social negra de Poções com o território que se expressa por dinâmicas de territorialidades por meio das quais seus membros procuram viabilizar, por um lado, a manutenção do território negro sob seu domínio. Por outro lado, essas dinâmicas têm se constituído como estratégias para viabilizar a reprodução material de cada família e contribuir para o **bem-estar** da coletividade, seja por meio da alocação da força de trabalho em fazendas das cercanias, seja pela migração sazonal para oferta da mão de obra

local no mercado de trabalho agropecuário nacional, notadamente na região da cana -de-açúcar paulista.

Em seguida, trato das estratégias de reprodução material e social de cada comunidade e da coletividade como um todo. Se for nos restritos espaços em que as famílias labutam para garantir a vida de seus membros, a população negra de Poções, atualizando a lógica e o princípio a partir dos quais seus antepassados , instituíram a vida social local por meio de uma economia de reciprocidade em que todos contribuem para a manutenção material das famílias. Dada a interveniência de organizações não governamentais e da administração municipal na economia negra, uma lógica distinta, mas semelhante, a da economia de solidariedade, tem propiciado a melhoria das condições de reprodução da vida material sob a coordenação das três entidades locais que aglutinam seus membros como coletividade ou por questões de gênero ou de etnicidade e que as representam em outros espaços de articulação política, tanto em Francisco Sá, quanto em Minas Gerais, no Brasil ou no mundo.

Narrados a organização social, as dinâmicas de territorialidade e as estratégias de reprodução da vida local, apresento agora, os processos sociais vividos dando ênfase àquele que se constitui um drama social cujos efeitos têm sido considerados pelos *Negros de Poções* como feitiços jogado sobre eles. Visto como tal, a construção de uma barragem nas confluências do córrego Poções no rio Salinas é tomado como modelo de estabelecimento de relação nos processos de territorialização orquestrados por brancos que expropriaram o espaço territorial negro. A leitura desse processo é construída a partir da memória de três guardiões da memória negra local que enfatizam os desmandos dos governos municipal, estadual e federal, cujos representantes que adentraram a vida local se posicionaram com violência simbólica para impor seus desejos de “progresso para o sertão”. Nesse processo além de se confrontar arrogância política e conhecimento letrado com estratégias de resistência e

sabedoria de vida, também se confrontaram poderes que não são compreendidos pelos guardiões da memória, como terrenos, mas de outra dimensão da vida. Os feitiços feitos obstaculizaram a vida local, mas não foram eficientes ou suficientes para impedir a manutenção da vida, ainda que construindo impedimentos para acesso a benefícios importantes para a reprodução da vida familiar e coletiva.

As estratégias de resistência se enunciam na principal festa coletiva em Poções que, apesar da lógica mercantilista e apolínea que adentrou a vida local, mantém-se estruturada em uma lógica de reciprocidade, solidariedade e dionisíaca. Se em outras localidades como Santana da Serra em Capitão Enéas, as festas locais ocorrem como definido por fazendeiros, em Poções a duração e o tempo da festa é uma prerrogativa da coletividade. Há que considerar, também, que a festa de Bom Jesus além de comunicar resistência, informa a existência de uma comunidade que cindida entre presentes, ausentes e migrantes, que se concretiza como uma unidade que se faz presente nos diversos eventos que compõem a festa, vista por mim como um sistema ritual de efervescência. As manifestações culturais vividas no cotidiano se aglutinam nesta festividade contribuindo para dar-lhe a tonalidade negra de Poções em todas as suas especificidades, saberes, sabenças e vivências.

E, por fim, encerro a narrativa etnográfica que construo sobre a Comunidade Rural Negra de Poções abordando a questão da identidade comunicada por seus membros no cotidiano de suas vidas, em suas andanças pelo território municipal, em suas migrações, nas festas de seus santos, mas principalmente no confronto com outras populações diferentes que os circundam. A identidade local dos Negros de Poções é marcada por conteúdos distintos e por uma reafirmação étnica e territorial que podem ser evidenciados pelo fenótipo de cor e pela atualização de estratégias de libertação como quilombolas que marcam a condição étnica desse povo. Outro conteúdo afirma a antecedência que instaurou um quilombo no passado, é ocupação às margens do córrego Poções em sua foz no rio Salinas, construindo uma

coletividade articulada para a reprodução de sua vida familiar e coletiva. Por fim, como último conteúdo diacrítico, a sonoridade e a entonação da voz dos negros da Comunidade Rural e os casamentos consangüíneos são meios de manutenção do território e da identidade étnica do lugar.

A mobilização de trajetórias de vida, de processos sociais dramáticos, da memória coletiva tem a finalidade de reforçar o caráter social diferenciado entre os circunvizinhos e a população de Francisco Sá e o norte de Minas Gerais. A auto -afirmação dos indivíduos e da coletividade entre os *Negros de Poções* constitui-se o veículo para o estabelecimento de um tempo dialógico à polifonia da realidade social. Como a construção da identidade é um processo de subjetivação complexo e dinâmico, a identificação do sujeito, coletivo ou individual, se constitui na relação recíproca entre individualidades no passado e no presente, cada uma com suas reações e interpretações singulares, desiguais e contraditórias. As narrativas dos guardiões da memória locais ao fazerem alusão ao passado ou aos “antigos” detêm o valor positivo na forma de se conceberem como grupo de pertencimento e de uma identidade étnica que os fazem diferentes de todos da região.

Ao tomarem conhecimento dos direitos quilombolas inscritos na Constituição de 1988, os *Negros de Poções* constroem uma identidade étnica afirmada localmente, mas sendo visibilizada nacional e internacionalmente. Mesmo com os diversos aspectos depreciativos, essa população negra por meio de estratégias de resistência, afirma e informa a sua Identidade étnica e os laços de parentesco entre os membros das famílias de Poções com algumas famílias em Brejo das Almas tendo instaurando no território negro transformado em espaço branco, o lugar de morada.

Os *Negros de Poções* articulam historicidade, estratégias de territorialidade, manifestações culturais e legados dos processos sociais vividos no confronto com outros grupos sociais com quem se defrontaram na construção de uma identidade que, aos pouco vai

perdendo qualquer resquício de negatividade , e positivamente afirmar-se como pertencente a um grupo que, pela memória coletiva local, é sabedor da sua importante contribuição na construção de uma sociedade municipal, regional, estadual e nacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E CONCLUSÕES

A narrativa etnográfica construída nesta dissertação sobre a aventura de um grupo de escravos fugidos, libertos e livres nos sertões norte mineiro, buscando (in) visibilidade no interior da densa Mata da Jahyba, centrou-se em três pontos centrais de discussão: a sua historicidade, a sua territorialidade e a sua identidade, que propiciam a esse grupo emergir no cenário social, histórico, cultural e étnico como uma comunidade singular.

Os sujeitos dessa narrativa etnográfica são os *Negros de Poções*, Comunidade Rural Negra situada no município de Francisco Sá ou antigo Brejo das Almas. A historicidade dessa Comunidade Rural Negra propicia colocar na cena argumentativa construída por mim, uma outra narrativa sobre o processo de ocupação e construção do território do município de Francisco Sá, Minas Gerais, norte.

O estudo em questão centrou-se em três eixos temáticos de problematização, que têm como respostas: a origem desta Comunidade Rural Negra no município dada a chegada de um negro fugido do Recôncavo Baiano, o Negro Lucas e sua família. A chegada desse grupo que se aliou a outros grupos que adentraram a Mata de Caatinga arbórea até encontrarem esse grupo familiar habitando as margens do córrego Poções no seu encontro com o rio Salinas o que propicia à comunidade a sua ancestralidade de ocupação ou de lugar. Articulando historicidade e processos sociais vividos, foi possível afirmar a chegada posterior de brancos e mestiços no território já constituído como território negro e partícipe do Campo Negro da Jahyba constituído por uma centena de outras comunidades quilombolas usufruindo as condições ambientais e sanitárias da área que propiciavam impedimento à penetração branca.

Ao ler a historicidade, os processos sociais e as dinâmicas territoriais que se processaram na trajetória histórica municipal, foi possível compreender a farsa do fim da

escravidão como enfatizada pelo imaginário social em Brejo das Almas. Afirmando que até como estudioso, compreender essa farsa e desconstruir o imaginário do qual sou partícipe é um esforço que nem sempre, ainda, me dei conta. No cruzamento dessas três dinâmicas é evidenciado o processo de mercantilização das terras do vale do rio Verde Grande, a partir da penetração de brancos em seu interior e a expropriação dos territórios das comunidades quilombolas, até então livres, que conduziu muitas comunidades a uma situação de miserabilidade, às vezes, até mais cruéis do que no período da escravidão, na época colonial e republicana dos anos 1920.

Por fim, no eixo que tratou da resistência, possível de ser lida até nas manifestações culturais mais performáticas realizadas pelo conjunto dos grupos locais, que constituem a comunidade quilombola e que concretiza no espaço branco uma territorialidade negra, evidencia-se a identidade dos *Negros de Poções*. Estes se invisibilizaram com seus traços culturais, sociais, econômicos e étnicos, os quais vêm sendo atualizados em articulação com aspectos que vão adentrando a vida cotidiana de cada grupo familiar e da coletividade como um todo. Estes aspectos decorrem da influência da modernização processada na sociedade brasileira, do processo de aculturação frente ao modo de vida urbano e da globalização em sua criação de um mercado que conecta os indivíduos de todo o planeta sob a ditadura da produção de mercadoria e da produção de capital para benefício de poucos e com conseqüências nefastas para muitas populações. Os *Negros de Poções* é um grupo que se encontra situado nesta segunda opção.

A identidade étnica dos *Negros de Poções* é evidenciada por um *ethos* construído comunitariamente e enunciado por meio de sinais diacríticos, como a ancestralidade legada por um passado que é atualizado entre gerações pelos Guardiões da Memória local, as estratégias comuns de reprodução material e social de cada grupo familiar e da coletividade como um todo, o compartilhamento dramático de processos sociais de expropriação de maior

parcela do território negro, das estratégias de territorialidade visando assegurar a manutenção do território em mãos de seus membros, a vivência dionisíaca das manifestações culturais locais, a resistência, cotidiana e passiva, para a manutenção do *ethos* construído a partir de um *eidos* construído secularmente, o fenótipo da cor, a sonoridade e a entonação de sua linguagem. Esses sinais diacríticos são definidos nas fronteiras das relações sociais vividas por seus membros com os diversos níveis que são como anéis de uma pedra caindo na água da represa existente em Poções, os quais os circundam. Entretanto, eles permanecem como o centro a partir do qual eles se diferenciam de todos os circunvizinhos do lugar ou do Território Negro da Jahyba.

Ao Evidenciar nesta etnografia as estratégias que delimitam quem são as pessoas *de dentro* e as pessoas *de fora*, como construídas pelos *Negros de Poções*, enfatizo que estes têm como ponto crucial para a afirmação e a reafirmação de si, em todos os aspectos de seu *ethos* e de seu *eidos* as narrativas enunciadas pelos Guardiões da Memória negra, que buscam no tempo e no espaço referências que conferem aos seus membros, sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um legado, que referenciam afiliação ou exclusão do corpo coletivo que é a Comunidade Rural Negra de Poções.

Ao construir esta narrativa etnográfica baseada na memória coletiva dos *Negros de Poções*, procurei considerar as diversas dimensões que elas propiciam informar essa realidade social como uma comunidade quilombola. A dimensão que se evidencia por meio de sua historicidade é a de que ela constitui-se como um quilombo histórico na sociedade local da Vila de Brejo das Almas e depois do município de Francisco Sá, que se articula, por meio de parentesco entre seus membros com outras localidades que constituíram historicamente e constituem, atualmente, politicamente o Território Negro da Jahyba. Esse vínculo entre as comunidades quilombolas, também foi narrado por meio de memórias de outros negros que conheci quando fiz coleta de dados para o censo do IBGE de 1980. Emerge

na compreensão aqui organizada como interpretação, a existência de uma farsa local construída por seus memorialistas sobre o fim da escravidão no município. Estes memorialistas enfocaram as relações da família Sá com seus escravos, como também, as relações das famílias locais de Brejo das Almas e seus resquícios de quilombos. Enquanto em Poções, os quilombolas históricos que aí viviam tinham autonomia na reprodução da vida familiar e coletiva, os ex-escravos do Coronel Sá permaneceram atrelados à sua dominação, travestida em favores e coronelismo.

Em uma outra dimensão, a dos processos sociais vividos para a reprodução da vida familiar e coletiva sobressai a permanência dos *Negros de Poções* como um quilombo dada a organização social baseada em relações de parentesco que vincula os membros dos dez grupos locais por meio de nove troncos familiares. As relações entre esses grupos se dão por matrilinearidade e residência patrilocal, enquanto as denominações dos filhos se verificam pela patrilinearidade. O mais importante que é fundamental nesta dimensão da atualidade deste quilombo, é as estratégias comuns, individuais e coletivas para garantir a reprodução de cada família e da coletividade como uma unidade social singular.

Outra dimensão que faz desta Comunidade Rural Negra, é a visibilização do quilombo atual e a relação dessa população com a terra, ou melhor, com o território e com os espaços locais que são elementos historicamente constituídos, desde a fundação deste *mundus* social, a partir de sua organização social, de seus processos sociais e pelas dinâmicas territoriais vividas e narradas pelas memórias individual e coletiva. Considero ainda a partir de um ponto de vista teoricamente construído, que os *Negros de Poções*, independente de suas origens baiana e mineira, lidas em memória coletiva, se constituem como um grupo étnico que os articula com outros negros que fazem parte do Campo Negro da Jahyba e emergem como forças sociais que se relacionam com as localidades circunvizinhas e com o poder local, mantendo sua reprodução social e familiar como estratégias de resistência. Há de considerar

que as divergências existentes, principalmente aquelas vinculadas aos jovens não destitui a coletividade de sua característica étnica, pelo contrário, a reafirma nos embates internos, intergeracionais, porque baseadas em legados que percorrem a história da comunidade desde que um grupo familiar vindo do Recôncavo Baiano se instalou no espaço que se tornou território significativo para todos os membros dessa população rural negra.

Posso considerar que a passividade e a docilidade que vejo presentes no comportamento individual e coletivo dos *Negros de Poções* são estratégias de resistência para a manutenção de uma ordem moral que sustenta o *ethos* e o *eidós* locais. Também os silêncios e os esquecimentos dos Guardiões da Memória e dos parceiros de conversações que se insinuaram durante as narrativas coletadas por mim que elas se constituem como estratégias de convivência e resistência frente à dor e ao sofrimento pelas quais passaram seus ancestrais no passado, os próprios narradores de Poções e os descendentes no futuro em decorrência de feitiços e caxangás que se fizeram e podem se fazer visibilizados nos caminhos e destinos destes *Negros de Poções*.

Como um Mocambo ou um Quilombo ao mesmo tempo, percebo porque os conteúdos semânticos se replicam, a Comunidade Rural negra de Poções apresenta-se como um lugar de pertencimento histórico e atualizado. Essas duas dimensões propiciam que essa população negra seja beneficiada pelo Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Brasileira de 1988. Diante deste direito, a Comunidade Rural Negra de Poções, hodiernamente, vai se reafirmando sua identidade étnica a partir de sua presença em pequenas parcelas de um território negro que expropriado no passado hoje se encontra em mãos de brancos e mestiços que penetraram nesse espaço social negro.

As dinâmicas de territorialização dos negros de Poções são estratégias de reprodução familiar e social que foram legadas pelos seus ancestrais vindos dos mais longínquos rincões, grotões e dos sertões da Bahia e do norte de Minas. O processo de

ocupação e de territorialização narrado pela memória local dos *Negros de Poções* foi vivenciado a partir da existência de diversos feitiços e caxangás feitos pelos brancos. Por meio dessas estratégias brancas, como lidos por essa população negra. Estes foram usufruindo uma condição que durante a escravidão era uma característica precípua dos africanos e seus descendentes escravizados ou não, como afirmado por Maggie (1992) que estuda as relações entre magia e poder no Brasil. Com tal estratégia, os brancos tomaram os seus lugares de assento situando-se às margens do rio Salinas, do córrego do Arroz e do córrego de Poções, como também das diversas lagoas que foram destruídas pela CODEVASF em busca do tão decantado desenvolvimento social do norte de Minas. As ações e políticas da CODEV ASF transformaram em um drama social a reprodução da vida dos *Negros de Poções*, quando foram violentados e forçados à saída do seu lugar de nascimento para ceder lugar a uma territorialidade no plano da memória e à uma natureza -morta que hoje se faz presente na vida de todos do lugar, diante dos seus olhares. Basta abrir porta ou janela, lá está a represa, interdita pelas práticas sociais locais por conterem as energias vitais dos ancestrais e antepassados devido à inundação do cemitério local.

A saga do Negro Lucas, de tantos outros e de Pedro Jú com suas famílias extensas, marca as relações de família, de vizinhança e de compadrio tão característicos desse Território de Negros. Os três troncos familiares originais que se desdobram nos nove troncos presentes na vida atual, a partir de casamentos consangüíneos se distribuíram em dez localidades que conformam, em sua integralidade o Território Negro de Poções. Assim essa população negra construiu para si uma territorialidade vivida como dramas sociais de expropriação e de exploração e que se presentifica nas pequenas parcelas de terra que cada família detém atualmente na geografia municipal e que pode ser narrada historicamente no âmbito jurídico do município de Francisco Sá, no norte de Minas.

As Festas de Poções, os costumes e as tradições se expressam por meio de

representações de densa religiosidade e sacralidade alicerçada no *back-ground* cultural dos *Negros de Poções*. A principal Festa, dedicada a Bom Jesus, é o momento de convergência e de efervescência coletiva que instaura o estar juntos sedimentando a identidade e a territorialidade como uma realidade étnica. A devoção em Bom Jesus é primaz, pois com ela, são mantidos laços de parentesco dessa população com outros negros do Campo Negro da Jahyba, principalmente com aqueles de Brejo dos Crioulos. Nos vínculos que mantêm, atualmente, entre si, deriva de uma inserção imagética e discursiva produzida por todos destas duas comunidades rurais quilombolas. A Festa de Poções é uma reinvenção do movimento cosmológico que se transforma numa *autopoiesis* social, deslocando e harmonizando coisas e elementos contrários a partir de uma base cultural e étnica negra. É um rito e mito que invade as almas e os corpos das pessoas que ali se inserem. Há que considerar a festa da Senhora do Desterro que informa o deslocamento de um grupo familiar que fugindo de uma situação de desgraça total instaura em Poções uma vivência de liberdade, de encontro de gentes e de garantia de autonomia na reprodução da vida. Ainda que esta, atualmente, se aproxime de condições miseráveis de vida.

A questão da identidade alinhavada à territorialidade é permeada por ideologias históricas e por influências antagônicas que se cruzaram nos processos sociais vividos pelos *Negros de Poções*. Posso terminar estas considerações finais, afirmando que a construção da barragem de Pedro Jú pela CODEVASF, foi um ato final de expropriação dessa população negra pelos poderes políticos estatais, tanto municipais, quanto estadual ou federal transformando-a em despossuída da terra sob as águas da barragem e deserdando-os na história. Mas, os embates políticos no interior da sociedade brasileira contribuem para a reversão dessa realidade cruel que se abateu como um feitiço e calou fundo na alma dos *Negros de Poções*.

E, para terminar essa dissertação adentro à temática do Programa de Pós -

Graduação onde ela se insere como uma realidade acadêmica. A questão do Desenvolvimento Social apesar de não ser a principal focalização da minha argumentação constitui -se uma possibilidade de interpretação a partir da realidade vivida em Poções. Há duas ações que objetivaram o desenvolvimento da sustentabilidade das condições de vida dessa população negra. Interessante notar que antes da penetração dos fazendeiros desde os anos iniciais do século XIX, as estratégias de reprodução material viabilizavam a produção e a reprodução da vida dos membros de todas as famílias e da coletividade como um todo em condições dignas. Com os processos de territorialização branca que, aos poucos, propiciaram a expropriação do território que se deslocou das mãos das famílias negras para as mãos de fazendeiros brancos ao mesmo tempo em que se foram sendo instituídas práticas de vinculação dependência dos negros aos brancos, as condições de vida começaram a se deteriorarem.

Nos anos 1980, o governo federal lança o programa PROHIDRO objetivando implantar infra-estruturas de irrigação na área nordestina, da qual o norte de Minas é parte integrante por situar-se no Polígono das Secas do Nordeste, mas, também, dar condições às populações locais de condições de desenvolvimento. Afinal, é como disse o doutor da CODEVASF ao Zé Brás: “isso é progresso para o Sertão!”. Mas, os destinos dessa população negra, assim como de muitas outras que foram submetidos aos interesses das oligarquias rurais regionais detentoras do mando municipal, não foram considerados, politicamente. Projetou-se a partir dos gabinetes dos prefeitos, das sedes das fazendas e dos escritórios da CODEVASF um projeto de barramento das águas do córrego Poções e do rio Salinas para regularizar o curso d’água e para potencializar o desenvolvimento local, ofertando -lhe infra-estrutura para a sua sustentabilidade. As terras se tornaram ainda mais mercantilizáveis pela agregação de valor de troca produzido pelo governo federal com o apoio dos governos estadual e municipal. Alocou-se um volume considerável de recursos financeiros, mobilização de recursos tecnológicos e recursos humanos para viabilizar a sustentabilidade da

Comunidade Rural Negra de Poções e tirá-la do seu “atraso” e trazer-lhe “às condições de modernidade”. Entretanto, não se considerou a realidade local em sua totalidade, principalmente, cultural.

Essa é uma população negra, talvez vinculada aos *Bantus*, cuja característica fundamental vincula ancestrais e antepassados à população atual. Ao desconsiderar o *eidós* local, os planejadores de gabinete não levaram em consideração que, as terras onde os ancestrais estão enterrados e corporificados pelas suas energias vitais são espaços de não apropriação. As águas da barragem ao tocarem essas terras tornaram-se impossíveis de apropriação, por isso sua interdição pelas gerações mais velhas e assumidas pelas gerações atuais. Não há como beber o pai, a mãe, os avós, os bisavós, os tiavós e o Negro Lucas que realizou o gesto fundante desse *mundus* social, que é Poções. Todos os recursos financeiros, os recursos tecnológicos e os recursos humanos despendidos para a construção da barragem caíram como burros n’água. Nada foi aproveitado, dado a interdição das águas da represa.

Algumas organizações-não-governamentais presentes na região norte mineira e mais sensível às diferenças culturais e sociais das populações rurais, muitas delas populações tradicionais, estas Ong’s auscultando os anseios de desenvolvimento dessas populações têm contribuído, pela instalação de uma economia solidária, para viabilizar sustentabilidade às estratégias de reprodução da vida material familiar e coletiva, como as “caixas do céu”, da ASA (Ação de Desenvolvimento do Semi-árido) por exemplo. A eficácia desses pequenos projetos apresentados e discutidos amplamente em via de mão dupla tem contribuído sensivelmente para as transformações das condições de vida dos *Negros de Poções*.

Essa é uma lição que deve ser aprendida pelos planejadores de políticas públicas no que tange ao Desenvolvimento Social de populações, que vivem alicerçadas em outras lógicas e outras racionalidades, como é o caso de Poções. Esta Comunidade Rural Negra evidencia que planejamento de desenvolvimento deve ser feito desde dentro para fora e não

ao contrário. Assim, vale advertir que os Saberes e Sabenças do local devem ser respeitados para não se desperdiçar os recursos gerados pela sociedade brasileira para democratizar sócio - economicamente a vida de uma população, desde os rincões do sertão até as periferias das Cidades. Dado que estes são cidadãos que conhecem seus direitos e deveres e não querem que o dinheiro público seja, como no caso de Poções, dissolvido nas águas de uma represa que represou vidas e retirou daqueles que moravam nas margens dos dois cursos d'água, as condições de sustentabilidade de sua vida material.

Enfim, Desenvolvimento Social é muito mais do que planejar e implantar infra - estruturas caras àqueles que têm o mando político local, pois requer a participação eficaz daqueles que usufruirão os benefícios implantados.

REFERÊNCIAS

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. **Fotoetnografia da Biblioteca Jardim**. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Tomo Editorial, 1997.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. “Os quilombos e as novas etnias”, in: O’DWYER (Org.). **Quilombos: Identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 43 -82.

_____. Terras de preto, terras de santo e terras de índio: posse comunal e conflito. In: **Humanidades**. Brasília: EdUnB, Ano IV, n. 15, p. 42 -48, 1987.

ALVES MAZZOTTI, Alda Judit, **GEWANDSZWYDER**, Fernando. **O método nas Ciências Naturais e Sociais: Pesquisa Quantitativa e Qualitativa**. São Paulo: Thomson Learning, 1999.

ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Nova Fronteira, 2002.

ARRUTI, José Maurício. **MOCAMBO: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, São Paulo: EduSc, 2006.

ARRUTI, José Maurício. Processos Cruzados: configuração da questão quilombola e o campo jurídico no Rio de Janeiro. Boletim informativo NUER, Florianópolis, v.2, n.7, p.77 -94, 2005.

ASSUNÇÃO, Matthias. Röhrig. “**Resgatando o Carnaval de Rua: a Fuzarca Maranhense contra a Homogeneização Nacional -Global**”. Seção Textos, n. 48, p. 159-178, dez. 2000-fev. 2001.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papirus. 1994.

BARTH, Frederic. **Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference**. Boston: Little, Brown and Company, 1969.

_____. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BASTIDE, Roger. **Brasil: Terra de Contrastes**. 3. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1979. (Corpo e Alma do Brasil).

BAUMAN, Z. **Comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Identidade**. Trad. Carlos Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. Debates (Antropologia).

BENJAMIM, Walter. “Charles Baudelaire. Um Lírico no Auge do Capitalismo”. In: **Obras Escolhidas III**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Crônica de Berlin. In: BENJAMIM, W. **Personagens Alemanes**. Tradução Luís Martínez de Velasco. Barcelona: Paidós, I.C.E./U.A.AB, 1995.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BOLLE, Willi. **Fisiognomia da Metrópole Moderna**: representação da história em Walter Benjamim. São Paulo: Edusp, 1994.

BORJAS, Manuel Chavez. **Comunidade de memória**: Memória metafórica de una localidad en el sertão brasileiro. Brasília: UnB; DAN, 1995 (Tese de Doutorado).

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 34. ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

BOSI, E. **Memória e Sociedade**: lembrança de velhos. São Paulo: T. A. Queiroz, 1996.

BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. **Famílias e escravarias**: Demografia e Família Escrava no Norte de Minas Gerais no século XIX. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1994. (mimeo.).

_____. A economia norte-mineira (séculos XVIII e XIX). **Caderno de História**, Montes Claros, v. 1, p. 4-14, 1997.

_____. Fiandeiras e tecelonas: o trabalho da mulher na atividade têxtil mineira (Montes Claros - MG, século XIX). **Caminhos da História**, Montes Claros MG, v. 5, n. 5, p. 33-49, 2000.

BOURDEIU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Peões, Pretos e Congos: trabalho e identidade étnica em Goiás**. Goiânia: EdUnB, 1977.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição República Federativa do Brasil, 1988**. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988. 292 p.

BURKE, Peter. **A Escrita da História**. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

_____. **Culturas híbridas poderes oblíquos: estratégias para se entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 1998.

CÂNDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000. (Coleção Documentos Brasileiros).

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs). **Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquice e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CARDOSO, José Maria Alves. **A Região Norte de Minas Gerais: Um estudo da dinâmica de suas transformações espaciais**. Dissertação de Mestrado. Recife: PIMES/UFPE, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000.

_____. **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

CASTELLS, Manuel. **A era da informação: economia, sociedade e cultura**. São Paulo: Paz e Terra: 1999. v. 1.

CASSIRER, E. **A filosofia das formas simbólicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CHAVES, Christine de Alencar. **Festas, Políticas e Modernidade no Sertão (Buritit-MG)**. Brasília: DAN/UnB, 1993. (Dissertação de Mestrado).

CIRNE LIMA, R. **Pequena História Territorial do Brasil – Sesmaria e Terras Devolutas**. Porto Alegre: Livraria Sulina, 1999.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica. Antropóloga e Literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. (Organização José Reinaldo Santos Gonçalves).

COSTA, João Batista de Almeida. “A Gunga Antropológica: Dissensão e delimitação de agencia frente a novos atores sociais”. **Anuário Antropológico/2000-2001**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 281-304.

_____. **A Reescrita da História, a valorização do negro e a atualização de relações ancestrais no norte de Minas**. Montes Claros: PPGDS/Unimontes, 2003. (mimeo).

_____. **Do Tempo da Fatura dos Crioulos ao Tempo de Penúria dos Morenos. Identidade através de Rito em Brejo dos Crioulos (MG)**. Dissertação de Mestrado. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 1999.

_____. **Mineiros e Baianeiros: englobamento, exclusão e resistência**. Tese de Doutorado. Brasília: Departamento de antropologia/UnB, 2005.

_____. **Novos Atores e Novas Práticas no Espaço Agrário Brasileiro Contemporâneo**. Seminário Temático. Universidade Estadual de Montes Claros, 2004.

_____. **QUILOMBOS DA JAHYBA: A Visibilização do Negro no Território Branco Norte Mineiro**. Seminário Temático Novos Atores e Novas Práticas no Espaço agrário Brasileiro Contemporâneo, 2003.

_____. “Sentir-se norte mineiro, as raízes de nossa regionalidade”. In: **Opinião**, 01 (04), Montes Claros, p. 4, 07-13 out. 2001.

_____. A cultura sertaneja: a conjugação de lógicas diferenciadas. In: SANTOS, G.R. (Org). **Trabalho, cultura e sociedade no Norte/Nordeste de Minas. Considerações a partir das Ciências Sociais**. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing, 1997.

COSTA FILHO, Aderval. **Laudo de Identificação e Delimitação Territorial do Quilombo do Gurutuba (Norte de Minas Gerais)**. Brasília: GT/Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Católica de Brasília, 2005.

CRAPANZANO, Vincent. The Postmodern Crisis: Discourse, Parody, Memory. In: **Cultural Anthropology**, New York, v. 4, n. 6, p. 431-446, 1991.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões. Campanha de Canudos**. 39. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves; São Paulo: Publifolha, 2000. (Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro).

DAYRELL, Carlos Alberto. “Os Geraizeiros descem a serra ou a agricultura de quem aparece vos relatórios dos agrobusiness”. In: LUZ, C.; DAYRELL, C. (Org.). **Cerrado e desenvolvimento: Tradição e Atualidade**. Montes Claros: CAA; Goiânia: Agência Ambiental de Goiás, 2003. p. 189-272.

DAMATTA, R. Carnaval como um rito de passagem. In: **Ensaios de antropologia estrutural**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Carnavais, malandros e heróis**. Petrópolis: Vozes, 1985.

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DORIA, Siglia Zambrotti. O quilombo do Rio das Rãs. In: O’Dywer, E.C. (Org.). **Terra de Quilombo**. Rio de Janeiro: ABA, 1975.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O Mito do Eterno Retorno**. Lisboa: Edições 70, 1991. (Perspectiva do Homem).

ELIAS, Norbert. **O processo civilizatório. Um estudo sobre os hábitos e costumes na idade média.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer.** 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

FANON, Frantz. **Piel Negra, mascarar blancas.** Buenos Aires: Abraxas, 1973. (Coleção Teoria y Prática).

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Microfísica do Poder.** 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

FRANCISCO, Dalmir. Comunicação, Identidade Cultural e Racismo. FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil Afro-brasileiro.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 117-19.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: Formação da Família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** 23. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.

_____. **Nordeste.** Rio de Janeiro: José Olímpio, 1976.

FURTADO, Celso. **O Mito do Desenvolvimento Econômico.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. (Coleção Cultura).

GALIZONI, F. M. **A Terra Construída – família, trabalho, ambiente e Migrações no alto Jequitinhonha, Minas Gerais.** Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 2000.

GARCIA JR. A. e GRYNSZPAN, M. “As Veredas da Questão Agrária e Enigmas do Grande Sertão”. In MICELI, S. (Org.). **O que Ler na Ciência Social Brasileira, 1970-2002.** São Paulo: ANPOCS, Sumaré: Brasília: CAPES, 2002, p. 312-348.

GENOVESE, Eugene D. **Roll, Jordan, roll: the world the slaves made.** New York: Pantheon, 1974.

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

GODELIER, Maurice. **O Enigma do dom.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de Quilombolas: Mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro-século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

_____. “Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX. In: REIS, J. J.; GOMES, F. S. (Org.). **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 263-290”.

_____. Um Recôncavo, dois Sertões e vários mocambos: quilombos na Capitania da Bahia (158-1808). **Revista História Social**, n. 2, **Revista da Pós-Graduação em História – IFCH**, São Paulo, UNICAMP, p. 25-54, 1995.

GONÇALVES, Flávio José. O desenvolvimento local e a economia solidária na comunidade rural negra de Poções. **Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da UNIMONTES**, 2006. (Mimeo).

GORENDER, Jacob. Dossiê escravidão. A escravidão reabilitada. In: **LPH: Revista de História**, Deptº de História/UFOP, Ouro Preto, v. 3, n. 1, p. 252, 1992.

GUATTARI, Félix. **Caosmose, um novo paradigma estético**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

GUIMARÃES, Carlos Magno; REIS, Liana Maria. Agricultura e caminhos de Minas (1700 - 1750). In: **Revista do Departamento de História**, Minas Gerais, Departamento de História – FAFICH/UFMG, n. 4, 1988.

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão: Veredas**. 36. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____. “*Meu Tio o Iauareté*”. In: **Estas estórias**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

GUSMÃO, Neusa M. M. de. **Campinho da Independência: um caso de proletarização caçara**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC, 1991.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

_____. **Les Cadres de la Mémoire**. Paris: Mouton, 1976.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 6. ed. Rio de Janeiro: PD & A, 2005.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992. v. 1.

HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A Invenção das Tradições**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

JOYAL, A.; MARTINELLI, D. P. **Desenvolvimento Local e o Papel das Pequenas e Médias empresas**. São Paulo: Manole, 2004.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LARA, Sílvia Hunold. **Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro – 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

LARAIA, R. B. **Cultura – um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

LEITE, Ilka Boaventura. “Terras e territórios de negros no Brasil”. In: **Textos e Debates**. Florianópolis: UFSC/NUER, 1990.

LÉVI-STRAUSS, C. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1980.

LITTLE, Paul Elliot. “Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. In: **Anuário Antropológico**. [S.L.: s.n.], 2002/2003. p. 251-290.

LOPES, Camilo Antônio Silva. **A Festa de Santa Rosa de Lima: Territorializações, Religiosidade, Clivagens Sociais e Coesão Social no Simbolismo Ritual**. Montes Claros: Unimontes/Departamento de Política e Ciências Sociais, 2006.

MAFESSOLI, Michael. **O tempo das tribos. O declínio do individualismo na sociedade de massa**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNANI, José G. Cantor. **Festa no pedaço. Cultura e lazer popular na cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

MAIA, Cláudia. **Trabalho, família e gênero: estratégias de reprodução social camponesa no Médio Jequitinhonha. Mulher e Trabalho**. Porto Alegre: [s.n.], 2004.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. Melanésia**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Magia, Ciência e Religião**. Lisboa: Edições 70, 1985. (Perspectivas do Homem).

_____. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARTINS, Cristian F. Fronteiras da Liberdade: o campo negro como entre-lugar da identidade quilombola, **Mestrado em Mestrado em Ciências Sociais. Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre Américas, CEPPAC, Brasil. UNB. 2006**

MARX, K. **O Capital**. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MATTOSO, Kátia M. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MATURANA, R. Humberto. **De máquinas e seres vivos, autopoiesis: a organização da vida**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão das trocas nas Sociedades arcaicas”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. v. II, p. 37-184.

_____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974. v. II.

MELLO E SOUZA, Laura de. **Os Desclassificados do Ouro: A Pobreza Mineira no Século XVIII**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MIREYA SUÁREZ. Sertanejo um Personagem Mítico. In: **Sociedade e Cultura**, v. 1, p. 29-39, 1998.

MOREIRA LEITE, Miriam Lichitz. Texto visual e texto verbal. In: FELD MAN-BIANCO, Bela; MOREIRA LEITE, Miriam L. **Desafios da imagem – fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais**. Campinas: Papirus, 1998.

MUNANGA, Kabengele. “Origem e histórico do quilombo na África”. In: **Revista da USP**, São Paulo, p. 56-63, dez./fev. 1995/96.

NEVES, Antonio da Silva. Chorographia do Município de Boa Vista do Tremendal – Estado de Minas Gerais. Belo Horizonte, **Revista do Arquivo Público Mineiro**, 1908.1908.

O'DWYER, Eliane Cantarino. “Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos”. In: O'DWYER, E. C. (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora da UFV, 2002. p. 13-42.

_____. (Org.). **Quilombos: Identidade Étnica do Brasil Contemporâneo e Territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

_____. (Org.). **Terra de Quilombo**. Rio de Janeiro: ABA, 1995.

OLIVEN, R. G..La desterritorialización y las nuevas fronteras. Nueva Época, México,v.620, p.47-53, 2005

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. Petrópolis: Vozes, 1996.

PANG, Eul-Soo. **Coronelismo e Oligarquias (1889-1934): A Bahia na Primeira República Brasileira**. Tradução de Vera Teixeira Soares. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S/A, 1979. (Coleção Retratos do Brasil, v. 128).

PARAJULI, Pramod. “Ecological Ethnicity in the Making: Developmentalist Hegemonies and Emergent Identities in India”. In: **Identities**, v. 1-2, n. 3, p. 15-59, 1996.

PEREIRA, Waldemar Euzébio. **Achados: contos**. Belo Horizonte: Maza, 2004.

PIRES, Simeão Ribeiro. **Raízes de Minas**. Montes Claros: Minas Gráfica, 2001.

PIERSON, Donald. **Branços e Pretos na Bahia. Estudo de contacto racial**. São Paulo: Nacional, 1970.

PONCIANO, Jonice. **Escravos e crimes - Fragmentos do cotidiano - Montes Claros de Formigas no século XIX**. Mestrado em História. Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais: UFMG, 2002.

PORTELLI, Alessandro. **A era da informação: economia, sociedade e cultura**. São Paulo: Paz e Terra, 1996. v. 2.

_____. **O que faz a história oral diferente. Projeto História**. São Paulo, 1997. n. 14, p. 25-39.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação Econômica do Brasil Contemporâneo: Colônia**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

_____. **História e Desenvolvimento: a contribuição da Historiografia para a teoria e a prática do desenvolvimento brasileiro**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

PRATES, Camillo. Monographia sobre o coronel Francisco José de Sá. **Revista dos Tribunais do Estado de São Paulo**, 1938.

PRICE, Richard. **To Slay the Hydra: Dutch colonial perspectives on the Saramaka Wars**. Ann Arbor: Karoma, 1996.

RUBEN, G. R. **Teoria da identidade: uma crítica**. Anuário antropológico. Brasília: UnB/Tempo Brasileiro, 1988.

RATTS, Alessandro J. P. **(RE) CONHECER QUILOMBOS NO TERRITÓRIO BRASILEIRO: Estudos e Mobilizações**. FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). Brasil Afro-brasileiro. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 307 -326.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociações e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **Processo civilizatório**. Brasília: UNB, 1995.

RIBEIRO, R.F. **Campesinato**: Resistência e mudança – o caso dos atingidos por barragens do Vale do Jequitinhonha. Belo Horizonte: UFMG, 2000. v. 1. (Tese de Mestrado).

RIGACCI JUNIOR, G. Escravidão e Dialética: a figura do Escravo no Ménon Platão e na Fenomenologia do Espírito de Hegel. **Revista Reflexão. Revista Semestral da Faculdade de Filosofia**, [S.L.], Ano XXVII, n. 81-82, p. 11-17, 2003.

ROSA, Mirian Vírginia Ramos. **Espinho**: a desconstrução de racialização negra da escravidão. Brasília: Thesaurus, 2004.

ROTHMAN, Franklin. A emergência do movimento dos atingidos pelas barragens da bacia do rio Uruguai, 1979-1983. In: NAVARRO, Zander. (Org.). **Política, protesto e cidadania no campo**: as lutas sociais dos colonos e dos trabalhadores rurais no Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS: UFRGS, 1996, p. 106-136.

RUBEN, G. R. **Teoria da identidade**: uma crítica. Anuário antropológico. Brasília: UnB/Tempo Brasileiro, 1988.

SADER, E.; PAOLI, M.C..Classes populares no pensamento sociológico brasileiro.In: CARDOSO, Ruth (org.) **Aventura Antropológica**, São Paulo:Paz e Terra. 1997.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pelas provindas do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Tradução Vivaldi Moreira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.

SANTOS, J. H. **Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 1993.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O que é racismo**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. **Pensando o Espaço do Homem**. São Paulo: Hucitec, 1982.

SCHWARCZ, Lilia K. MORITZ. **O espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SCHWARTZ, Stuart E. **Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial – 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras/CNPq, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Observação Participante e Escrita Etnográfica” . FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil Afro-brasileiro**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 285-305.

SILVEIRA, Olyntho da. **Brejo das Almas**. Belo Horizonte: Aurora, 1962.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do Espelho**. Petrópolis: Vozes, 2002.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista. História da festa da coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte, UFMG, 2002.

TAMBIAH, Stanely J. **Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective**. Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

TEIXEIRA COELHO, J. **Dicionário Crítico de Política Cultural**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

THE OTCKER IN OUTER. Direção: David May -Bowry Lewis. Espanha: Discovery Chanel, Série Millenium, 1995. 1 fita de vídeo (1:20 min.), VHS, son., color., legendado. Tradução de: Vídeolar.

TITO DA SILVEIRA, Geraldo. **História do Brejo das Almas**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1978.

_____. **O Padre Velho**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1971.

TURNER, Victor. **Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life**. Washington: Berg, 1996.

VEIGA, José Pedro Xavier da. **Ephemerides Mineiras (1664-1897)**. Ouro Preto: Imprensa Oficial, 1897. 3. v.

VELHO, Otávio G. **Frente de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa área transamazônica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

VIANNA, Urbino de Souza. **Monographia do Município de Montes Claros. Breves apontamentos históricos, geográficos e descritivos**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1916.

WEBER, Max. “Conceitos Sociológicos”. In: **Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. 3. ed. Brasília: UnB, 1994. 2. v.

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 11. ed. São Paulo: Pioneira, 1995.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais** (Orgs.). HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros, parentes e compadres**. São Paulo: Hucitec; Brasília: UnB, 1995.

WOORTMANN, Klass. “Com parente não se neguceia. O campesinato como ordem mora I”. In: **Anuário Antropológico/87**. Brasília: Edunb; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Tradução Jerusa P. Ferreira, Maria L. D. Pochat e Maria I. de Almeida. Campinas: Hucitec, 2000.

ANEXOS

ANEXO I – MAPA DE LOCALIZAÇÃO MUNICIPAL DO QUILOMBO DE POÇÕES FRANCISCO SÁ – MINAS GERAIS



FONTE: SEPLAG-MG

**ANEXO III – MAPA DA SESMARIA GUEDES DE BRITO TENDO COMO LIMITES
CAPITANIA DE PERNAMBUCO E CAPITANIA DA BAHIA, RIO PARÁ (Vainhu)
OURO PRETO E MORRO DO CHAPÉU (CAPITANIA DE ILHÉUS) – CAMPO
NEGRO AMPLIADO DA JAHYBA**



FONTE: SIMEÃO RIBEIRO PIRES, 1976.

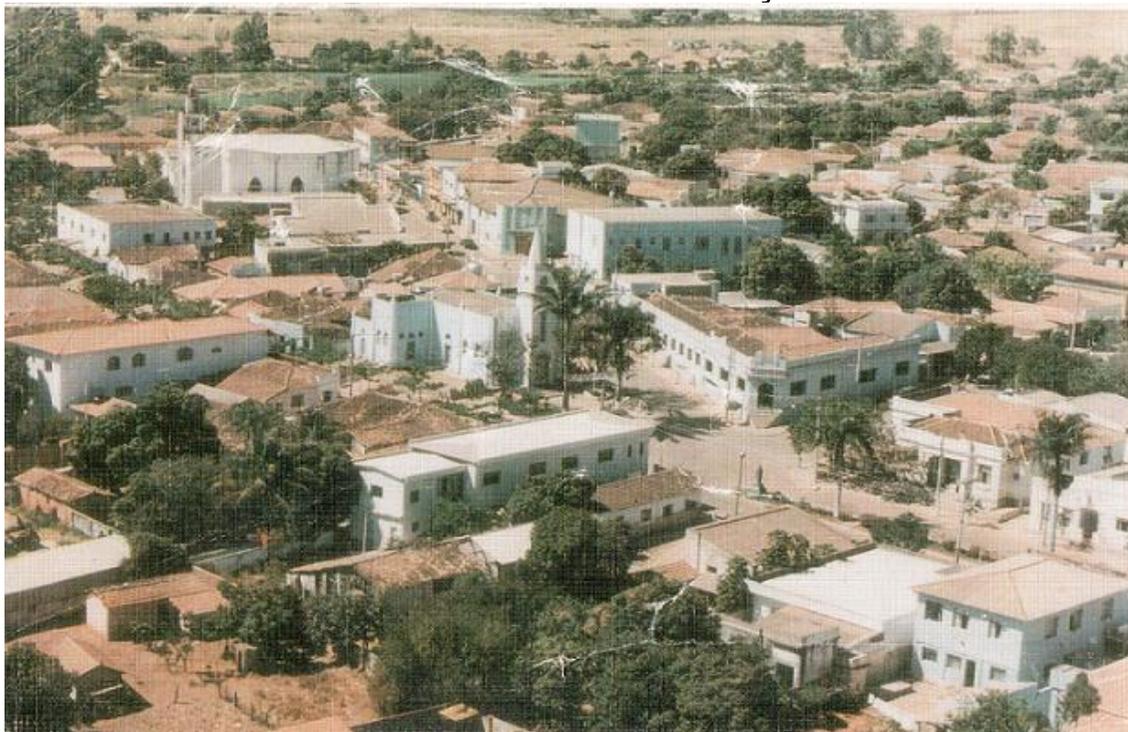
OBS.: O Ponto azul refere-se ao Local do Quilombo de Poções.

ANEXO IV - IGREJA BICENTENÁRIA DE SÃO GONÇALO CONSTRUÍDA PELO MESTRE MANOEL E SEUS ESCRAVOS NO ANO DE 1768, DEMOLIDA EM 1974.



FONTE: AUTOR DESCONHECIDO

ANEXO IV/A – FOTO AERÉA DA CIDADE DE FRANCISCO SÁ EM 1985 TENDO AO FUNDO A NOVA MATRIZ E AS PLANTAÇÕES DE AL HO.



FONTE: AUTOR DESCONHECIDO

ANEXO V – FAMÍLIA QUILOMBOLA DE POÇÕES E ESTE PESQUISADOR EM 1996.



FONTE: EVÂNIO DE RESENDE SOUZA.

ANEXO V/A – VISITANTE CANADENSE COM QUILOMBOLAS DE POÇÕES AO FUNDO A BARRAGEM DE PEDRO JÚ – CODEVASF – FRANCISCO SÁ-MG



FONTE: MAURÍCIO FREITAS.

ANEXO VI – MATRIARCA QUILOMBOLA DE POÇÕES COM FILHA E NETAS.

FONTE: FLÁVIO JOSÉ GONÇALVES, 2006.

ANEXO VIIA – QUILOMBOLAS DE BOM JARDIM DA PRATA – SÃO FRANCISCO-MG

FONTE: FLÁVIO JOSÉ GONÇALVES, 2007.

ANEXO XII – QUILOMBOLAS DE BREJO DOS CRIoulos – PRIMOS DOS QUILOMBOLAS DE POÇÕES – FAMÍLIAS BRITO, MOREIRA E FERREIRA.



FONTE: FLÁVIO JOSÉ GONÇALVES, 2006.

ANEXO XIII/A – PESQUISADOR E CATOPÉS DESCENDENTES DE QUILOMBOLAS DE FRANCISCO SÁ-MG



FONTE: JOSÉ ANTÔNIO DE PINHO BRANT.

ANEXO VIII- DEFESA E APRESENTAÇÃO DESTA DISSERTAÇÃO EM MARÇO/2007 COM PLATEIA COMPOSTA DE CEM OU VINTES.



FONTE: IARA MENDES, 2007.