

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

HISTÓRIA, EDUCAÇÃO E COTIDIANO DE UM QUILOMBO

CHAMADO MUMBUCA/MG

Autora: Ana Luíza de Souza

Orientadora: Neusa Maria Mendes Gusmão

Dissertação apresentada para obtenção
do grau de **Mestre em Educação** pela
Faculdade de Educação da UNICAMP,
sob a orientação da Prof^ª. Dr^ª. Neusa
Maria Mendes Gusmão

Banca Examinadora

Prof^ª. Dr^ª. Neusa Maria Mendes Gusmão

Prof^ª. Dr^ª. Olga Rodrigues de Moraes Von Simson

Prof. Dr. Luiz Alberto Oliveira Gonçalves

Campinas
2006

**Ficha catalográfica elaborada pela biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

Souza, Ana Luiza de
So89h História, educação e cotidiano de um Quilombo chamado Mumbuca/MG /
Ana Luiza de Souza. -- Campinas, SP: [s.n.], 2006.

Orientador : Neusa Maria Mendes Gusmão.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade
de Educação.

1. Alfabetização. 2. Negros – Educação. 3. Memória. 4. Expropriação
da terra. I. Gusmão, Neusa Maria Mendes de. II. Universidade Estadual de
Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

06-738-BFE

Título em inglês: History, education and daily life of a Quilombo called Mumbuca / MG

Keywords: Alfabetization ; Blacks – Education ; Memory ; Spoliation of the land

Área de concentração: Educação, Sociedade, Política e Cultura

Titulação: Mestre em Educação

Banca examinadora: Prof. Dr. Neusa Maria Mendes de Gusmão (orientadora)

Prof. Dr. Luiz Alberto Oliveira Gonçalves

Profa. Dra. Olga Rodrigues de Moraes Von Simson

Data da defesa: 07/11/2006

Programa de pós-graduação : Educação

e-mail : alupeca@uol.com.br

Dedico este trabalho a Pedro e Clarice. Vocês acreditaram que a grande transformação seria vender tudo e comprar o terreno onde o tesouro mais precioso estava escondido. E nesse processo o encantamento e a magia da vida foram capazes de se re-criar.

Homenagem

A Dom José Mauro (*in memoriam*)
sua vida revelou a fé
no mundo insondável dos ancestrais negros,
na magia e
no africanismo vivido
nos sertões das Gerais.

Agradecimentos

Este trabalho não teria sido concluído se não fosse a colaboração direta de tantos amigos e amigas.

À minha orientadora, Neusa Gusmão, que confiou e me estimulou a assumir os desafios da pesquisa.

À minha família, principalmente a minha mãe e a minha irmã Maria Inês, que me deu guarida neste período difícil, sofreu e aprendeu comigo o valor da luta e do bom combate.

Aos meus amigos, Zulmira Sandroni, Lauro Baldini, Maria Ribeiro e Guilherme Pasqualini, que com paciência debateram temas que foram fundamentais para a minha pesquisa.

A Eduardo Ribeiro e João Valdir Alves de Souza, que foram solidários me auxiliando na bibliografia dessa tese.

À Selma Quaresma e a todas da Fraternidade “Marias” de Lourdes, que me incentivaram e viveram comigo as dificuldades enfrentadas.

Aqueles que pela mínima que fosse a contribuição fizeram toda diferença:

funcionários do fórum de Jequitinhonha, Willy e Josephine Goossens–Panis, Irmão Hugo Verhulst, Cássio Murilo Monteiro, Everton de Lima Oliveira e Sílvia Ribeiro do Vale.

A Ailton Paulino dos Santos e Pedro Goossens, que gastaram horas corrigindo a redação de minha dissertação.

Aos bispos Dom José Geraldo O. do Valle e Dom Hugo van Steekelenburg, que me proporcionaram a oportunidade de fazer o mestrado.

À Capes, à Adveniat e à Congregação dos Irmãos de Nossa Senhora de Lourdes, que me apoiaram financeiramente.

E, por fim, um agradecimento especial a todos os quilombolas da Mumbuca que contribuíram para a conclusão desta etapa de nossas vidas e o início de uma próxima.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapas de Minas Gerais e do Vale do Jequitinhonha.....	10
Figura 2: Fotografia de Antônio Bispo de Souza.....	27
Figura 3: Fotografia de Júlio Bispo de Souza.....	28
Figura 4: Mapa do Município de Jequitinhonha.....	34
Figura 5: Foto de Manuel João Bispo de Souza.....	35
Figura 6: Foto da Imagem de Nossa Senhora do Rosário.....	37
Figura 7: Foto de Felipe Bispo de Souza	39
Figura 8: Moedas do Início do Século XIX.....	42

Figura 9: Louças da Bélgica e Holanda	44
Figura 10: Foto do Xérox da Escritura Original da Terra da Mumbuca.....	51
Figura 11: Planta do Imóvel Mumbuca.....	63
Figura 12: Foto de Carmelito Bispo de Souza.....	71
Figura 13: Foto de Santa Barbosa de Souza.....	72
Figura 14: Foto de Maria da Conceição de Souza Santana.....	73
Figura 15: Foto de João da Cruz Bispo de Souza.....	73
Figura 16: Foto de Alberico Chaves Santana.....	74
Figura 17: Foto de Rosa Bispo de Souza com o Coronel Epaminondas Ramos.....	98
Figura 18: Foto do Professor Euzébio Bispo de Souza	103
Figura 19: Tipo de Habitação em uma Comunidade Rural do Jequitinhonha.....	162
Figura 20: Tipo de Habitação do Quilombo Mumbuca no ano de 1988.....	163

RESUMO

Esta pesquisa teve como finalidade reconstruir a história do quilombo da Mumbuca, localizado no Baixo-Vale Jequitinhonha/MG. Neste quilombo envolveu três particularidades incomuns a outros quilombos: a) a alfabetização de seus membros; b) a posse de bens e recursos; c) a propriedade da terra, adquirida por compra e devidamente registrada em 1862.

A pesquisa aprofundou o possível percurso realizado pelo fundador desde o período anterior à aquisição da terra, até os dias de hoje com a espoliação desta por um fazendeiro da região. E, como se deu o processo da educação e, o cotidiano vivido pelos quilombolas fazendo um

contraponto entre a primeira e a segunda metade do século XX tendo como pressuposto a modernização e a industrialização ocorrida neste período.

Na trajetória do grupo é possível verificar os processos de transformação e permanência e a luta atual para reconquistar a terra perdida.

Palavras-chaves: Quilombo, Educação, Cotidiano, História.

ABSTRACT

The aim of this research was to reconstruct the history of “Mumbuca”, a negro settlement localized in the valley of the lower course of the Jequitinhonha river. Three are the aspects that make it different from other settlements: a) the art of reading and writing was passed on by father to son; b) they had properties and resources; c) they purchased their land and had it registered in 1862.

The research tried to find out the possible route chosen by the founder before the possession of the land, and its spoliation by a local landowner later on. There is made an attempt to show the

evolution in the process of education and the routine of daily life in the first and second half of the twentieth century, considering modernization and industrialization occurred in this period.

Throughout the history of the people of “Mumbuca” it’s possible to verify the process of transformation, the will to remain at their place, and the present struggle to reconquer their lost land.

Keys-Works: daily life, quilombo, education, history.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
I. VALE DO JEQUITINHONHA: RELAÇÕES SOCIAIS NO SERTÃO MINEIRO	09
1.1 O VALE DO JEQUITINHONHA É SERTÃO	13
1.2 REALIDADE SÓCIO-ECONÔMICA E POLÍTICA-O MUNICÍPIO DE JEQUITINHONHA	17
1.3 RELAÇÕES SOCIAIS E DOMINAÇÃO	20
II “PORTRAITS” DE ALGUNS DEPOENTES DO QUILOMBO MUMBUCA	27
II QUILOMBO MUMBUCA: HISTÓRIA E LUTA	29
2.1 ORIGEM DO QUILOMBO MUMBUCA	36
2.2 A CONQUISTA E A PERDA DA TERRA	50

2.3	RECONQUISTA DA TERRA: A LUTA DO PRESENTE	67
III	“PORTRAITS” DE ALGUNS DEPOENTES DO QUILOMBO MUMBUCA	71
III	A EDUCAÇÃO NO QUILOMBO MUMBUCA	75
3.1	A EDUCAÇÃO NA TRANSIÇÃO BRASIL-COLÔNIA-IMPÉRIO	76
3.2	A EDUCAÇÃO DO NEGRO NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIX	79
3.3	SIGNIFICADOS DA ALFABETIZAÇÃO PARA OS ESCRAVOS	91
3.4	A EDUCAÇÃO NO QUILOMBO MUMBUCA	100
3.5	MÉTODO DE ENSINAR E APRENDER: A ALFABETIZAÇÃO NA MUMBUCA	105
3.6	ALFABETIZAÇÃO E LIDERANÇA FEMININA	114
3.7	PROFESSOR ITINERANTE – Alberto Cândido de Souza, Liberto	117
IV	A DINÂMICA DO COTIDIANO : PRATICAS E TRADIÇÕES	121
4.1	MOMENTOS DE EDUCAÇÃO, ORAÇÃO E TRABALHO	125
4.2	COTIDIANO E O TRABALHO	129
4.3	COTIDIANO E A EDUCAÇÃO	135
4.4	COTIDIANO E A RELIGIÃO	142
4.4.1	CATOLICISMO DO POVO NO QUILOMBO MUMBUCA	150
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	159
	REFERÊNCIAS	165
	ANEXO I	179

INTRODUÇÃO

Estudar o quilombo da Mumbuca, situado no nordeste mineiro, Baixo-Jequitinhonha, é trazer para a academia a história de quase 150 anos de um grupo de negros brasileiros que parece nunca ter sido objeto de pesquisa científica ou de alguma forma de conhecimento sistemático.

Assim, o interesse pela Mumbuca envolveu três particularidades incomuns a outros quilombos e estudos acadêmicos no Brasil. São elas: a) a alfabetização de seus membros; b) a posse de bens e recursos; c) a propriedade da terra, adquirida por compra, e devidamente registrada já em 1862 (como provam documentos cartoriais). É a partir dessas particularidades que se nortearam os questionamentos de desenvolvimento deste trabalho: De onde vieram? Em que contexto o fundador do quilombo foi alfabetizado? Como se deu o processo de educação na Mumbuca? Como conseguiram recursos para comprar a terra e outros bens? Como era o cotidiano vivido por eles? Qual é a situação atual da terra? Essas perguntas foram o ponto de partida para que a história do grupo, a educação desde os antigos e o cotidiano aí vivido se colocassem como meu desafio.

No primeiro capítulo apresenta-se a realidade econômica, social e política do Vale do Jequitinhonha e, especificamente, do município de Jequitinhonha, no qual o quilombo está inserido no presente. É neste contexto que a maneira como vivem, relacionada às características inter e intra-grupo, determina o *modus vivendi* da comunidade nesta região. Tem-se por suposto que a maneira patriarcal e paternalista dos fazendeiros e coronéis deste município fez com que os quilombolas fossem espoliados de sua terra e, com isso, perdessem a maior parte do território conquistado pelo fundador do quilombo, o negro José Cláudio de Souza.

No segundo capítulo, a história do grupo questiona as possibilidades de origem e o percurso percorrido até chegarem e se estabelecerem na Mumbuca, já no Vale do Jequitinhonha. Neste trânsito, foi possível perceber a aquisição de bens que proporcionaram ao fundador adquirir a terra do quilombo e tê-la registrado num período anterior à abolição da escravatura. Ainda neste capítulo, discute-se o processo de decadência financeira do grupo e, em consequência, a perda do território. Na atualidade, há a possibilidade de reconquista deste território, garantido pelo Artigo 68 da Constituição Federal, que diz: *Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que*

estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Encontra-se o processo de consolidação desse direito, em mãos da Fundação Cultural Palmares – Brasília.¹

O capítulo seguinte é dedicado aos processos de educação no quilombo. É feito o percurso da história da educação para conhecer as possibilidades de um negro ser alfabetizado na primeira metade do século XIX, e o que poderia significar um negro alfabetizado neste contexto particular do Vale e da Mumbuca. Pergunta-se, ainda, como era a tradição de transmissão da alfabetização de pai para filho. Nesta transmissão apresenta-se a pedagogia utilizada, qual a primeira iniciativa de constituir a escola, a educação das mulheres e, por fim, a presença do professor itinerante e negro, pertencente à comunidade, e que lecionava para os filhos dos fazendeiros e coronéis da região.

O último capítulo é dedicado à análise do cotidiano vivido por eles nos aspectos do trabalho, educação e religião. Através deste cotidiano, percebe-se a integração entre a religião, o trabalho e a educação, como momentos constitutivos da rotina do dia-a-dia. Discute-se, ainda, como a influência da modernidade e das políticas de industrialização, após os anos 1950, altera a dinâmica desta comunidade, embora não deixe de constituir a todos enquanto grupo que mantém práticas culturais em comum. Neste capítulo, aprofunda-se o conceito de cotidiano utilizado por Pais (1993), Certeau (1994) e Heller (1970), que, entrelaçado ao conceito de cultura, dá o sentido em relação às práticas culturais, de resistência e passividade frente às determinações do sistema. Este capítulo quis demonstrar as transformações e as permanências ocorridas no cotidiano deste quilombo.

A Constituição de 1988 foi um marco na vida da população negra brasileira e dos quilombos no Brasil. A partir dela, o Artigo 68 dá pleno direito aos afrobrasileiros de lutarem para reconquistar o território étnico, e, com isso, houve necessidade de uma nova reformulação do conceito de quilombo. Até então, o que se tinha como conceito de quilombo tomava como exemplo o de Palmares, tido como unidade guerreira construída a partir de um suposto isolamento e auto-suficiência. O termo quilombo hoje, ressemantizado, significa um direito a ser

¹ Segundo SUNDFELD (2002p. 15), a Fundação Cultural Palmares – FCP é uma fundação do governo federal, cuja criação foi autorizada pela Lei nº 7.668/88 e materializada pelo Decreto nº 148/92, com a finalidade de promover a cultura negra e suas várias expressões no seio da sociedade brasileira. É ligada ao Ministério da Cultura.

reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser rememorado. O conceito atual pressupõe uma idéia de nucleamento, de associação solidária em relação a uma experiência intra e intergrupos. A terra, base geográfica, está posta como condição de fixação, mas não como condição exclusiva para a existência do grupo, com isso alguns grupos urbanos negros também estão em processo para reconquistar a terra perdida, por meio da premissa de quilombo e da lei conquistada em 1988.

O quilombo da Mumbuca já foi reconhecido, na lei, através da Fundação Palmares. A certidão de auto-reconhecimento, certifica, declaradamente, que são remanescentes das comunidades dos quilombos e, atualmente, estão na luta para reconquistar o território original do quilombo, ou seja, a garantia de posse e propriedade de suas terras.

Para desenvolver esta pesquisa, como se trata de uma questão de ordem sócio-histórica dos negros no século XIX e XX, quis demonstrar que os negros de maneira geral e especialmente os da Mumbuca não foram totalmente determinados ou engolidos pelo sistema como algumas teorias das ciências humanas defendiam. Para isso recorri ao termo *resistência inteligente* de Simson e Gusmão (1989:218) para mostrar que *na trama das relações vividas o ser negro busca, continuamente, o resgate de si mesmo e do grupo a que pertence. Elemento ativo da realidade social, sua forma de ser, ainda que “mediatizada” pelo branco, permite construir espaços próprios e específicos*. E, na construção desses espaços próprios, como defende as autoras, criam-se possibilidades para ações de *resistência inteligente* como superação do contexto adverso. Compreende-se que o sujeito como ser vivo, age e reage aos processos, ora submetendo-se, ora reagindo e criando outras possibilidades diante da opressão que o próprio sistema lhe impõe. Nesse sentido, a maneira como muitos negros foram alfabetizados ainda no século XIX e antes desse período, teve como pressuposto a doutrinação para serem católicos, civilizados, para deixarem de ser bárbaros, e, assim, serem cidadãos submissos à ordem vigente. Com isso, os negros e os índios deveriam abandonar suas culturas e, através do trabalho, tornarem-se sujeitos produtivos e de bem. Mas apesar de reagirem como sujeitos-assujeitados, como a história oficial defende, a história do quilombo da Mumbuca nos revelou que o negro não foi apenas objeto, mas também sujeito e produtor de novas realidades, soube usar de certas brechas, que poderíamos chamar de *resistência inteligente*, como no caso do negro letrado, que agiu nas franjas do sistema

Dentro de sua missão institucional, tem especial destaque a competência para praticar as medidas de implementação do disposto no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

e que pôde adquirir bens, comprar terra, garantindo o futuro de sua descendência por muitos anos

até hoje. O fundador do quilombo - José Cláudio de Souza - além de comprar a terra, registrou-a em 1862 e, para isso, teve que caminhar, a pé ou a cavalo, 300 km, pois Jequitinhonha fazia parte do município de Minas Novas, sede da comarca. Como era letrado, José Cláudio sabia que o registro seria fundamental para garantir com segurança a propriedade da terra. No entanto, esse registro foi esquecido durante algumas gerações e só pôde ser redescoberto no período desta pesquisa (2004/2006). A recuperação deste documento deverá proporcionar à comunidade um reforço de sua luta para a reconquista do território original.

Como é fundamental compreender a questão de negros alfabetizados, um conceito auxiliar da presente pesquisa é o de letramento. Magda Soares, autora do livro *Letramento: um tema em três gêneros* (1998), explica que esse termo vem sendo utilizado apenas após a década de 1980, e o conceitua como: *Resultado da ação de ensinar e aprender as práticas sociais de leitura e escrita. O estado ou condição que adquire um grupo social ou um indivíduo como consequência de ter-se apropriado da escrita e de suas práticas sociais* (SOARES, 1998.p. 39).

A autora faz uma observação importante, dizendo que um indivíduo alfabetizado não é necessariamente um indivíduo letrado; alfabetizado é o sujeito que sabe ler e escrever, podendo inclusive esquecer tal condição, se não usa o ler e o escrever constantemente; já o indivíduo letrado é aquele que vive em estado de letramento, aquele que usa e pratica socialmente a leitura e a escrita e, em função disto, adquire experiência social. Vai além do código escrito e torna o sujeito capaz de decifrar e analisar o mundo à sua volta e criar a sua própria demanda. Nesse sentido, parte-se do pressuposto de que o fundador do quilombo da Mumbuca, José Cláudio, era um letrado que soube utilizar socialmente do código da escrita e usá-lo em benefício próprio e de seus descendentes. Portanto, nesse contexto, a referência ao fundador, durante toda a dissertação, será a de letrado.

A memória do grupo foi fundamental para reconstruir a história do grupo, para tal utilizei o conceito de Bosi (1994), quando este afirma que a memória não reconstrói o tempo, não o anula tampouco, mas é trabalho, na medida em que faz cair a barreira que separa o presente do passado e do futuro, lançando uma ponte entre o mundo dos vivos e o do além. E, neste processo de rememorar o conceito de história, sobrepõe-se Benjamin (1985), que vem auxiliar dizendo que o

processo de reconstruir o passado, a vida dos pequenos, dos sem importância é escovar a história

a contrapelo, é ir na contramão da história oficial, neste sentido a história do quilombo da Mumbuca é, pois, um achado para a história dos negros brasileiros, pois ajuda a desvendar outros caminhos para além da submissão consagrada pela história oficial. A história particular do grupo negro da Mumbuca confirma que muito pouco se sabe da vida passada destes grupos e que outras histórias como esta existem a desafiar o olhar da academia.

Essa dissertação pretende mostrar que existem muitas maneiras de que se valeram os negros para não se sujeitarem, e que a história do negro brasileiro não aconteceu de forma homogênea, como oficialmente se pretende. Enquanto uns enfrentaram rebeliões e fundaram os quilombos como forma de rebeldia e fuga, outros utilizaram do letramento como forma de conseguir bens e posses e com isso comprar e registrar a terra como garantia e segurança de viver em paz e constituir-se como sujeitos num mundo de submetimento e opressão. A religiosidade popular também foi outro instrumento de *resistência inteligente* utilizado tanto pelos negros no Brasil quanto para os da Mumbuca. A forte devoção a Nossa Senhora do Rosário, remonta da fundação do quilombo. A santinha foi trazida pelo fundador e por isso a terra para eles é sagrada, sendo motivo para que as cinquenta famílias ainda permaneçam na terra.

A conversão de olhar da pesquisadora em relação ao tema proposto da pesquisa faz entender que, após todo o percurso realizado entre as idas e vindas ao quilombo, existe uma relação entre os antepassados da Mumbuca e a própria intencionalidade da pesquisa. A terra que foi adquirida com tanto sacrifício pelos primeiros não deve terminar nas mãos daqueles que a utilizam apenas como fonte econômica e especulação imobiliária. A terra consagrada a Nossa Senhora do Rosário, fruto do sonho e da conquista da liberdade, é o motivo da reconstrução da história do presente.

Esta pesquisa demonstrou que a ciência pode contribuir na reconstrução dos processos de luta de um povo e não ficar apenas em abstrações e nas prateleiras das bibliotecas.

Procedimentos metodológicos

Esta pesquisa, realizada numa perspectiva qualitativa da história oral, propôs-se a reconstruir a história do quilombo Mumbuca.

Quanto à metodologia da história oral, conforme explica Lang (2000:123),

Trata-se de uma metodologia qualitativa de pesquisa, adequada ao conhecimento do tempo presente; permite conhecer a realidade passada e presente, pela experiência e pela voz daqueles que a viveram. Não se resume a uma simples técnica, incluindo também uma postura, na medida em que seu objetivo não se limita à ampliação de conhecimentos e informações, mas visa conhecer a versão dos agentes. Permite conhecer diferentes versões sobre um mesmo período ou fato, versões estas marcadas pela posição social daqueles que os viveram e os narram (Lang, 1996).

O uso dessa metodologia, como defende Simson e Giglio (2001:141) *implica uma posição política em relação à realidade social, assim como em relação ao próprio ato de pesquisar; ainda, é preciso que se tenha claro que a construção do conhecimento pelo uso desse método é necessariamente feita da parceria entre o entrevistador e o entrevistado.*

Nessa perspectiva todo o processo de construção do percurso da pesquisa foi construído juntamente com os depoentes, tanto individualmente, através das entrevistas, quanto coletivamente, através de reuniões com a própria comunidade.

Um dos primeiros passos na construção dessa metodologia é o conhecimento prévio do pesquisador/entrevistador sobre a realidade pesquisada, através de fontes biográficas, documentais e imagéticas que facilitam o contato e a aproximação do pesquisador com o universo a ser pesquisado. Nesse caso, deparei com o primeiro desafio, por ter que partir do zero, uma vez que os recursos imagéticos eram inexistentes, só aparecendo no processo em curso, e não se tinha conhecimento de que este grupo fora objeto de estudo mais aprofundado pela academia, apenas estudos e reportagens específicas sem grandes aprofundamentos. Portanto, tive que partir de informações dispersas e contraditórias, reunir artigos de jornais e iniciar o quebra cabeça da história com os depoimentos orais.

Um facilitador nesse processo foi o fato de que a própria pesquisadora residira na região por dezoito anos (no município de Jequitinhonha por doze anos), já conhecia e já havia estabelecido uma relação de amizade e confiança com os quilombolas, através da militância em movimento popular e partidário. A própria pesquisadora se tornou a interlocutora válida em saber onde buscar as informações e quais depoentes entrevistar, tanto é que as principais informações

para entender o processo histórico do quilombo não foram dadas pelos que residiam no quilombo e sim pelos que moram na cidade de Jequitinhonha. Os mais antigos já morreram e os que

residem na cidade são os da geração que estão na década dos setenta anos, cuja história ainda está viva na memória.

O trabalho de campo foi realizado entre os anos de 2004 e 2006, com seis permanências em campo. As informações eram constantemente confrontadas entre os interlocutores válidos residentes na cidade (Júlio Bispo de Souza e Antônio Bispo de Souza) e a dos que residem no quilombo. Em alguns momentos, o senhor Júlio participava também das atividades realizadas *in loco*.

Para reconstruir a história do quilombo foram necessárias várias viagens. Para Minas Novas/MG, por exemplo, onde foi necessário verificar nos cartórios o registro da terra adquirida pelo fundador José Cláudio de Souza. Esta viagem foi improdutiva porque o nome do fundador estava errado. Considerava-se que o fundador se chamava José Cláudio Bispo de Souza. Para Paratinga na Bahia, para localizar nos cartórios e na cidade pessoas com o sobrenome Bispo que fossem alfabetizados, para checar a informação dada por Ananias Cândido de Souza, residente em um distrito do município de Almenara, que informara que o fundador veio de um local chamado Vila do Urubu da Bahia (atual Paratinga). Essa mesma viagem também foi infrutífera porque o nome do fundador estava errado. Mas de qualquer maneira, achamos nesse município uma família com sobrenome Bispo de Souza, cujos membros eram alfabetizados e se alfabetizavam. Só tivemos conhecimento do verdadeiro nome do fundador, em julho de 2005, depois de muita insistência com alguns depoentes em detonar o processo da memória e tentar localizar o documento original da terra, e chegamos à conclusão de que este documento poderia estar em alguns dos processos do fazendeiro Darci Pereira no fórum da cidade de Jequitinhonha. Verifiquei no cartório os processos do referido fazendeiro e qual não foi a surpresa em descobrir o documento em um processo que solicitava o usucapião das terras da Mumbuca, cujo deferimento data em 1979. A decepção foi geral, já que ninguém sabia desse processo de usucapião e que legalmente os remanescentes do quilombo Mumbuca não dispunham de terra. Após esta descoberta, foi feito um filme para devolver aos quilombolas os resultados da pesquisa.

Enfim, o pouco que se sabe sobre a história do quilombo só foi possível por causa da metodologia da história oral e mesmo assim os dados não são conclusivos, pois, neste trabalho,

aponto alguns elementos importantes que devem ser aprofundados em outros trabalhos científicos. Por se tratar da primeira metade do século XIX, período em que o fundador nasceu e foi alfabetizado, e da chegada dele na Mumbuca, em torno de 1861, período anterior à abolição, não nos foi possível saber ao certo de onde os quilombolas vieram, como foram alfabetizados e como conseguiram os seus bens e recursos. Faltam dados para responder a estas questões e o que se apresenta resulta de aproximações possíveis. Os depoimentos orais, as notícias de jornais, não foram unânimes em reconstituir o passado vivido pelo fundador. Como não se sabe com certeza a origem, se fez impossível a comprovação por meio de dados primários.

CAPÍTULO I

VALE DO JEQUITINHONHA: RELAÇÕES SOCIAIS NO SERTÃO MINEIRO

Para se ir de Belo Horizonte de carro para o nordeste do país, trafega-se pelas BRs 381 e 262 e, na altura de Governador Valadares, através da rodovia Rio Bahia, Br 116. Antes de chegar em Teófilo Otoni/MG, Km 445, a paisagem começa a mudar. As pequenas cidades que ficam às margens da BR não têm o traçado urbano planejado; as casas são pequenas e precárias, sem preocupação com a estética. Destaca-se a cor morena e parda dos moradores, os homens usando boné e chapéu, o sol e o calor mais forte. As paradas para as refeições não oferecem o atendimento que um turista mais exigente está acostumado a receber. Enfim, estamos à porta do que se caracteriza o sertão. A própria geografia anuncia que a realidade do Vale do Jequitinhonha não é muito diferente da do nordeste do Brasil. Um viajante despercebido pode achar que já está na Bahia, mas estamos na divisa entre os vales do Mucuri e do Jequitinhonha, ainda em Minas Gerais.

A primeira cidade do Vale, por esta via, é Padre Paraíso, cujo centro é atravessado pela rodovia. A sensação de quem passa é que a cidade é um presépio de casas coloridas distribuídas em morros.

Após viajar mais 149 Km, passa-se pela ponte sobre o Rio Jequitinhonha, no município de Itaobim. Este município faz interseção entre as microrregiões do Vale. Na sua posição oriental fica o denominado Baixo Vale Jequitinhonha e no seu lado ocidental o médio e o alto Jequitinhonha.

Outra porta de entrada para o Vale do Jequitinhonha é a região da nascente do rio Jequitinhonha – no município do Serro. A partir daí se aventura, pela BR 367, de Diamantina a Salto da Divisa. Deixando para trás Diamantina, Turmalina e Minas Novas, entramos no Médio

Jequitinhonha: Chapada do Norte, Virgem da Lapa, Araçuaí e Itinga². Em Itaobim se cruza a Rio Bahia e começa-se o percurso em direção ao Baixo Jequitinhonha, passando por Jequitinhonha, Almenara, Jacinto, até o Salto da Divisa, onde o rio Jequitinhonha se tornou represa. Finalmente chega-se na divisa com o estado da Bahia, a 150 Km de Porto Seguro.

O Vale do Jequitinhonha possui duas estações radicalmente distintas, a das águas (com chuvas irregulares) e a da seca. A primeira coincide com as estações primavera e verão. Os antigos dizem que no passado era infalível as chuvas iniciarem no dia 29 de setembro, dia de São Miguel, mas tempo faz que esta previsão não se realiza. A segunda estação – a da seca - grosseiramente ocorre nas estações de outono e inverno. Nesta época as temperaturas são mais amenas e o inverno significa chuva fina e prolongada. Nos meses de julho a outubro é o pico da seca, a paisagem fica amarronzada sob um céu infinitamente azul e um sol escaldante e o rio extremamente seco. Mas bastam alguns dias de chuva para que esta aridez se transforme em exuberante verde.

O Vale do Jequitinhonha é composto por 80 municípios e ocupa uma área de 85.467,10 km. É impossível falar do Vale do Jequitinhonha como se ele fosse homogêneo. Não há um Jequitinhonha, mas vários Jequitinhonhas.

² Itinga se tornou o símbolo do Programa Fome Zero. Logo após a posse do Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, ele e sua comitiva visitaram este município no dia 12/01/2003 e, nesta oportunidade, prometeu retornar no ano vindouro para inaugurar a ponte sobre o Rio Jequitinhonha, principal reivindicação do povo desta cidade. No dia 26/03/2004 retornou para a inauguração e a cumprir a promessa feita. Este fato foi notícia nacional.

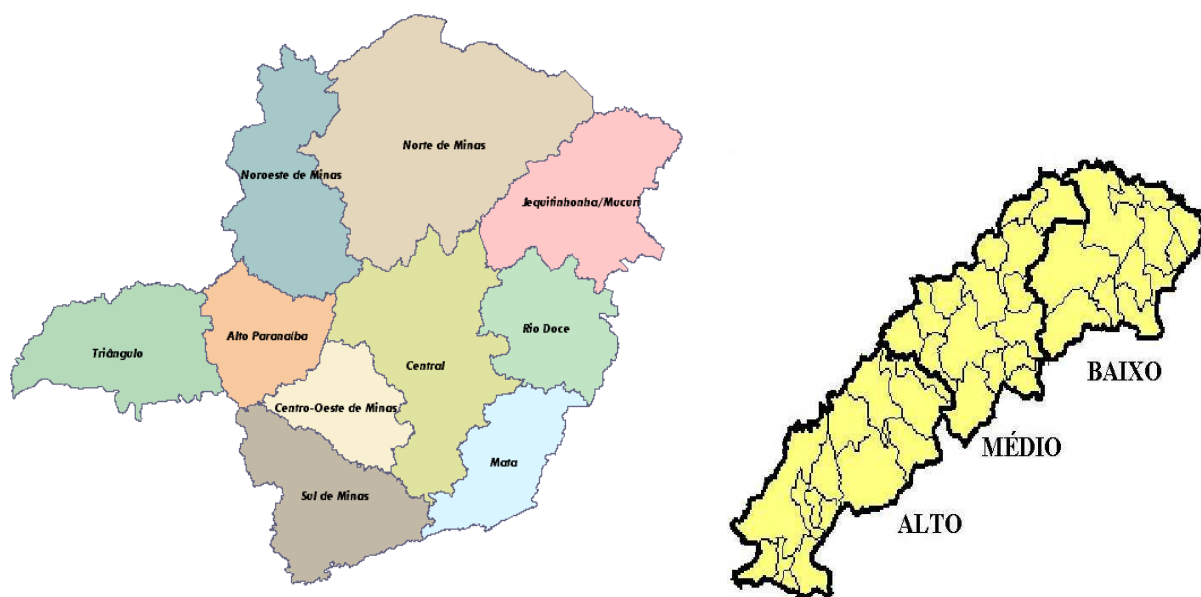


Figura 1: Fonte: <http://biblioteca.uol.com.br/atlas> (Dezembro 2005)

Além da clássica divisão em microrregiões (Alto, Médio e Baixo), o Estado tem outras denominações, além das associações microrregionais municipais que obedecem outros critérios³.

³ A SEPLAN/MG, para efeito de planejamento, identifica esta área como a Macrorregião VII de Minas Gerais. Há aqui outra subdivisão que distribui a área em cinco microrregiões homogêneas (MRHs), relacionadas a

É importante destacar estas diferenças, porque esta pesquisa é realizada na microrregião do Baixo Jequitinhonha, região esta bem diversa do alto e médio Jequitinhonha que é divulgado pelos meios de comunicação.

A mineração e suas conseqüências, a migração sazonal, a pequena propriedade, a força dos movimentos populares, avanço político da “esquerda” em algumas cidades, são características do alto e médio Jequitinhonha.

No Baixo a realidade é outra: a pecuária extensiva, o poder dos coronéis, o latifúndio, a migração definitiva, vulnerabilidade dos movimentos populares são a marca de uma região onde o conservadorismo político ainda é grande e o poder ainda se concentra nas mãos de uma elite política que teima em conservar, numa versão moderna e atualizada, a prática dos coronéis.

É importante acrescentar que, atualmente, dois dentre todos os municípios que compõem o Baixo Jequitinhonha, Santo Antônio do Jacinto e Monte Formoso são os únicos que têm uma administração municipal mais à esquerda (PT- Partido dos Trabalhadores), se é possível, nos dias de hoje, afirmar que o PT seja de esquerda, mas de qualquer maneira, para esta região, será o PT a quebrar o conservadorismo político de alguns coronéis locais. No entanto, analisando mais atentamente as características destes dois municípios, fica claro que eles têm em comum a estrutura fundiária, composta por minifúndios e, coincidindo, assim, com a realidade do Médio Jequitinhonha.

A história da ocupação do território no Vale do Jequitinhonha é, também, uma maneira de caracterizar ainda mais as diferenças entre as microrregiões, apesar das muitas semelhanças⁴.

No Alto Jequitinhonha, a ocupação do território se deu a partir do final do século XVII. A atividade principal foi a mineração decorrente das bandeiras paulistas que chegaram às “Minas Gerais” no século XVIII. A mineração esgotou a primeira cata de ouro e diamantes em fins do século XVIII, e no começo do século XIX, houve o deslocamento da população para a “mata”, a grande selva, a Mata Atlântica, que era então o Baixo Jequitinhonha. O Alto Jequitinhonha vivenciou o seu esplendor até meados do século XIX, graças à mineração, seguida pelo cultivo do

seguir, junto a seus principais núcleos urbanos: Alto do Rio Pardo (159) – Salinas, Taiobeiras e São João do Paraíso; Mineradora do Alto Jequitinhonha (163) – Grão Mogol e Cristália; Pastoral de Pedra Azul (164) – Pedra Azul, Araçuai, Novo Cruzeiro; Pastoral de Almenara (165) – Almenara e Jequitinhonha; Mineradora de Diamantina (167) – Diamantina e Serro.

⁴ As teses de doutorado de RIBEIRO (1997) e SOUZA, J (2000) aprofundam sobre a história da ocupação no Vale do Jequitinhonha

algodão. Após, o Alto Jequitinhonha desapareceu, perdeu lugar na história, para emergir, mais de um século depois, nos anos 1970, como o “Vale da Miséria”.

No Médio Jequitinhonha, a ocupação do território se deu logo após a ocupação do Alto, também com a mineração. A ocupação no Baixo Vale Jequitinhonha⁵, por sua vez, ocorreu com a pecuária extensiva bem depois, e a região tornou-se conhecida como a terra dos coronéis e do latifúndio improdutivo.

O Baixo Jequitinhonha recebe maior influência da Mata Atlântica e esta característica é determinante em relação ao Médio e ao Alto Jequitinhonha. O índice pluviométrico desta microrregião é de 1000 milímetros enquanto o do Médio e do Alto não passa de 800 milímetros, característica mais acentuada de sertão, de caatinga. O naturalista Saint-Hilaire (1975) registrou esta particularidade do Baixo.

Além de Bom Jardim, o terreno muda de composição. Não é mais tão leve, nem tão arenoso, e a frescura é aí mantida pela proximidade do rio. Simultaneamente, a vegetação toma outro aspecto, as árvores não são mais desprovidas de folhas, e tive o prazer de rever flores e caminhar sob uma abóbada de verdura impenetrável aos raios de sol; em uma palavra, entrara na região das matas. Essas matas se estendem, por um espaço de cerca de três a quatro léguas, até o povoado de São Miguel [município de Jequitinhonha] que é a sede da 7ª divisão militar, e se encontra situado na extremidade do termo de Minas Novas. p.247

Mas mesmo com a influência da Mata Atlântica, os municípios do baixo Jequitinhonha também sofrem com as estiagens e não deixam de ter as características de sertão.

Souza, J. (1997) também acentua bem as diferenças regionais:

É preciso deixar claro, entretanto, que o Vale do Jequitinhonha é uma região extremamente diversificada tanto pela historicidade da sua ocupação quanto pela caracterização do quadro geográfico e das atividades que aí tiveram lugar. Pelo menos duzentos anos separam o estabelecimento da mineração, no Alto Jequitinhonha, e da pecuária, no norte de Minas, da abertura das últimas fronteiras regionais, no Baixo Jequitinhonha e no vale do Mucuri. Diamantina está localizada a 1.370 metros de altitude, no alto da Serra do Espinhaço, enquanto Salto da Divisa, a 600 Km de distância, não atinge 200 metros. Enquanto as áreas da margem direita do Baixo Jequitinhonha são remanescentes

⁵ Conforme Tettersoo (1919) a região abaixo de Araçuaí até Salto da Divisa (chamada Salto Grande na época) foi conhecida pelos Portugueses provavelmente em meados do século XVI pela expedição Espinhosa – Navarro em 1553-54. Mas como no século XVII foram descobertas as minas de ouro da Vila Rica em Ouro Preto, e da Vila do Carmo ou Mariana, foi o Jequitinhonha abandonado, ficando o seu trecho entre a confluência do rio Araçuaí e o Salto da Divisa em quase completo esquecimento, até o princípio do século XIX, quando em 1804 a Coroa, por julgar o rio diamantífero, mandou guarnecê-lo (p.47).

da mata atlântica, que cobria todo o leste de Minas, a maior parte da sua margem esquerda está sob a influência do semi-árido sertão baiano, que se prolonga sobre o norte de Minas. Tomando-se os indicadores demográficos como representativos da dinâmica econômica mais geral, pode-se dizer que há intensas variações internas, que não podem deixar de ser consideradas sob o risco de tomar uma grande diversidade de formas de produção e reprodução da vida social por uma realidade homogênea. (p. 47 e 48).

Nesse sentido, estes argumentos reforçam a afirmação que a realidade do Vale do Jequitinhonha é heterogênea. São vários Jequitinhonhas dentro de uma única área regional. É a riqueza na diversidade.

A maior parte das pesquisas acadêmicas se concentra no Médio e Alto Jequitinhonha,⁶ e há uma lacuna de estudos sobre a região do baixo Jequitinhonha, principalmente no que tange à diversidade e às diferenças entre as microrregiões.

1.1 O VALE DO JEQUITINHONHA É SERTÃO

Sabe o senhor: sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar. Viver é muito perigoso.

Rosa (2001,41)

O Vale do Jequitinhonha se enquadra no *ethos* do sertão, não apenas no caráter de relevo, vegetação, mas principalmente no aspecto cultural.

No aspecto político e econômico, o Norte de Minas e o Vale do Jequitinhonha participam com 51,7% do seu território no que é considerado semi-árido brasileiro.

Os critérios para a delimitação do semi-árido brasileiro, além da precipitação pluviométrica de até 800 milímetros anuais, são também o índice de aridez e o risco de seca maior que 60%. Os benefícios econômicos e políticos para esses municípios são grandes. Conforme reportagem do Estado de Minas do dia 11/03/2005, esses municípios são priorizados

⁶ SOUZA, J. – no artigo publicado no Jornal Estado de Minas do dia 01/01/2005 diz: “Em relação ao espaço, predomina a produção e difusão de conhecimento sobre determinadas regiões como Serro e Diamantina, um pouco sobre Minas Novas e Araçuaí, sendo bastante escassas as fontes sobre outros lugares (toda a porção Norte e Nordeste da região de que Minas Novas constituiu-se como centro histórico). Mesmo nas regiões fronteiriças mais dinâmicas, como a de Montes Claros e a de Teófilo Otoni (ambas emanciparam-se de Minas Novas), é muito incipiente a divulgação do conhecimento regional”.

nas políticas públicas e financiamentos internacionais; são favorecidos, principalmente, com investimentos do Fundo Constitucional de Financiamento do Nordeste (FNE). Ao receberem financiamentos, produtores da região têm direitos a desconto de 25% na taxa de juros, enquanto que no restante do Nordeste esse percentual é de 15%. A Constituição Federal determina também que pelo menos metade dos recursos do FNE financie empreendimentos que estejam num dos 1.156 municípios do semi-árido. Em 2005, esse valor chega aos R\$ 2,477 bilhões. Por ser considerada região de semi-árido, os municípios têm recebido vantagens, mas, infelizmente a maioria dos administradores municipais não usufrui com eficiência desses benefícios.

Por outro lado, o *modus vivendi* do sertanejo no aspecto cultural já foi muito difundido por filmes, peças teatrais, reportagens, mas, é bom que se destaque o mineiro sertanejo e, principalmente, o sertanejo no Jequitinhonha. Quem é ele?

O vaqueiro e o peão são a marca do sertão, mas outras características igualmente compõem este cenário do semi-árido. É comum encontrar crianças com o chapeuzinho, chamado chapéu de vaqueiro, com a camisa aberta, descalças ou com um simples chinelo havaiana (popularmente conhecido como chinelo de dedo) e com um pau na mão conduzindo o jegue com carga geralmente transportando produtos para a feira, numa cadência lenta acompanhando o ritmo do animal. A criança desde cedo é acostumada na labuta.

As mulheres, de pele morena, desgastadas com o trabalho pesado da família, na roça, sob o sol escaldante, estão sempre lavando roupas no rio ou no córrego. Elas nunca estão sozinhas, fazem deste trabalho um momento para pôr as notícias em dia e cantar. Perto das mães estão as crianças, principalmente as meninas que, desde pequenas, ficam por perto se divertindo e ajudando a esfregar e a estender as roupas molhadas, num lento mais efetivo processo de aprendizagem do trabalho feminino. Desde pequena a menina aprende que é submissa ao homem e que nasceu para sofrer, a vida da mulher é uma peleja. No sertão a família patriarcal ainda é bem definida. Mesmo que a mulher esteja em processo de emancipação financeira ela, de qualquer modo, se vê presa ao domínio do marido. Tanto é que ainda se pode ver nas estradas cheias de poeira, um retrato que é difícil imaginar nos dias de hoje, o marido a cavalo e a mulher a pé levando escanchada do lado o filho pequeno⁷.

⁷ Antonio Candido (2001:301) descreve no livro *Os Parceiros do Rio Bonito* esta mesma prática acontecida no interior de São Paulo.

Quando é dia de feira, sexta-feira e sábado pela manhã, a cidade de Jequitinhonha fica mais alegre e movimentada. É o dia em que os “roçalianos”⁸ trazem seus produtos para vender, e comprar o necessário para levar para a roça. A cidade se enche de cavalos e jegues. Nestes dias os trabalhadores rurais aproveitam também para ir ao correio, reuniões do sindicato, da Igreja, atualizar as notícias políticas, ir à rádio Santa Cruz, visitar os compadres, os parentes e os filhos que estão estudando na cidade. A partir das 12 h do sábado a feira se desmonta e os roçalianos recolhem seus animais, outros vão para o porto da balsa esperar o transporte para o retorno para suas roças. Ficam apenas os funcionários públicos limpando a sujeira. E assim a cidade se silencia para terminar com o domingo ainda mais monótono.

Para os idosos, o dia do recebimento da aposentadoria é uma alegria. Desde as primeiras horas da manhã se enfileiram na porta do banco. Cada um quer ser o primeiro da fila. Pegam o dinheirinho, colocam dentro do saco plástico transparente e guardam dentro de uma bolsa (chamam de capanga). Vão de comércio em comércio pagando suas dívidas e fazendo outras. Os comerciantes se preparam para este dia e se esmeram em agradar seus clientes preferenciais. Geralmente, na semana do pagamento, comem melhor. Com o dinheiro que sobra compram carne e um “agradozinho” para os netinhos. Os aposentados dificilmente moram só. Sempre criam alguns netos e geralmente acolhem as filhas mães solteiras que vieram grávidas dos grandes centros.

As pessoas que vivem no sertão são farturosas. Raramente se sai de uma visita sem tomar um cafezinho, ou comer o que eles têm de melhor. Se está na roça, é difícil sair de mãos vazias, ganha-se mandioca, farinha e as frutas da época. Se oferecerem algo para comer, é importante que a visita coma muito. Se comer pouco, é sinal, para eles, que não gostou, então, às vezes, é necessário comer mais que o habitual para agradar o dono da casa. Geralmente as mulheres e as crianças não comem com a visita, só os homens. As mulheres e crianças comem na cozinha.

É difícil não associar o sertão com a religiosidade. É a figura daquele crente que, em qualquer lugar, avistando uma imagem de santo ou outro objeto sagrado, faz alguma reverência, abaixa a cabeça, no caso do homem tira o chapéu, faz o sinal da cruz e fica alguns segundos em oração. É comum associar a natureza com Deus. O sertanejo João Bispo de Souza (residente no quilombo da Mumbuca) conta que aprendeu com o pai dele que, quando está na quadra da lua, na

⁸ Roçaliano é um termo regional para designar os moradores da zona rural.

época da lua nova, espera-se mais três dias e quando a lua está fininha se reza assim, *Deus te salve lua nova, porque hoje ti vi, me livra do fogo ardente, águas correntes, língua de má gente. Depois reza um Pai Nosso com Ave Maria.*

Ainda está fortemente presente a crença em benzeção contra quebranto, mau olhado, espinhela caída e outras curiosidades, principalmente as superstições e remédios caseiros. Antônio Bispo de Souza (um dos descendentes do fundador do quilombo da Mumbuca) conta que quem era picado de cobra tinha quem rezava para tirar veneno e também:

“tinha um tal de truçisco no mato, tinha não, tem, arrancava ele e punha no litro de cachaça e quando um fulano era picado de cobra dava ele uma copada daquele remédio. Pai mesmo foi ofendido de cobra duas vezes, de jaracuçu e não teve nada, morreu de velho. Uma vez eu fui caçar com João Onça, é tio de Manuelzinho, e ele me chamou para matar umas queixadas lá no Sacode, perto da Laranjeira. Eu fui, peguei a espingarda e fui e chegando lá ele pegou um litro de trem lá colocou na mão e pensei que fosse cachaça e perguntei a ele o que era aquilo, ele disse: é banha de jibóia e tomou um copo e aí eu falei é, e ele me perguntou se eu queria, eu falei que não queria não. E aí nós foi pro mato e nós é vai, é vai e aí nos topou com cotia, paca, jacu. Tirava e amarrava no pau e fundava no mato e lá tinha um pau e pisou nele e tinha um jaracu e picou ele e sangue avoou nesses pau e aí eu falei, mais moço vamo voltar, João. Ele disse: bestage e atirou na cobra e matou. Vamo voltar, João. Volto nada, vamo romper pra frente, e eu insisti com ele pra voltar e ele não quis de jeito nenhum, ele queria caçar queixada. A valença que logo que nois rompeu encontramos umas queixadas e eu matei uma e ele outra e nois veio embora e eu morrendo de medo deste homem morrer nesta mata e eu o que eu ia fazer, sozinho aqui, e Deus e mais nada. E depois nois tirou a pele do catitu, dos queixada e da cotia e ele pegou o fígado destes bicho tudo botou na panela e comeu tudo sozinho com sal puro. E não aconteceu nada com ele.”

A fé do sertanejo com os curandeiros e os rezadores é muito forte. Em muitos lugares, pela dificuldade de transporte e acesso às cidades, as únicas possibilidades dos primeiros socorros e até de sobrevivência vêm das mãos mágicas dessas pessoas. Elas exercem uma posição de respeito e destaque nos lugares. É através da religiosidade que o sertanejo enfrenta as agruras e o sofrimento do dia a dia.

Para tudo quanto há e acontece na vida do povo, como afirma Leers (1977:146),

“o quadro de referência é o catolicismo, é Deus, é milagre, é desgraça é promessa, é faz-mal, é castigo, é santo, é sorte, é o diabo. Com a mesma naturalidade com que o camponês convive com o cosmo e com seu grupo humano, com a chuva e com o vizinho, ele convive com Deus, com seus protetores celestes, com as forças do mal. A natureza, a fecundidade, a vida, a

morte, a família, a festa, a tragédia não têm uma existência isolada, mas funcionam todas, como rodas mais ou menos engrenadas, dentro duma constelação universal em que Deus é a providência onipresente e a última razão de todo ser.”

Para o sertanejo Deus e o diabo estão nas explicações para todos os acontecimentos da vida, e a adesão ao catolicismo significa também devoção aos santos e santas do povo, às romarias aos santuários de Bom Jesus da Lapa/Ba e em Porto Seguro, às promessas, enfim, a religiosidade popular no sertão é muito forte. Na Semana Santa, o que é mais acentuado, continua sendo a Sexta-feira da Paixão, a identificação com o Jesus Morto. Muitos não vão à Igreja durante o ano todo, mas na Sexta-feira da Paixão é imprescindível. A Ressurreição não tem sentido para o sertanejo.

Outra manifestação da religiosidade popular que é muito comemorada são os santos festeiros de junho, Santo Antônio, São João e São Pedro transformam a região em um turbilhão de alegria. Levantam os mastros em homenagem ao santo, fazem as orações necessárias, pagam promessas ao santo, arrumam padrinho de fogueira e muita festa. Nestas ocasiões, os parentes e amigos migrantes retornam à terra natal para cair no forró e na comilança diante da fogueira.

O sertão é assim.... *Sempre, no gerais, é à pobreza, à tristeza. Uma tristeza que até alegra (Guimarães Rosa 2001:42).*

1.2 REALIDADE SÓCIO-ECONÔMICA E POLÍTICA – O MUNICÍPIO DE JEQUITINHONHA

Do baixo Vale Jequitinhonha, a cidade de Jequitinhonha é a mais antiga. É a que foi batizada com o nome do rio.

A cidade teve, inicialmente, o nome de “Sétima Divisão Militar de São Miguel” e passou a denominar-se depois, sucessivamente, Freguesia de São Miguel da Sétima Divisão, Vila de Jequitinhonha e Jequitinhonha. A denominação de São Miguel se deve à circunstância de ter o seu fundador ali chegado no dia em que a Igreja Católica celebra a festa do Arcanjo São Miguel (29 de setembro).

Seus habitantes primitivos foram os índios maxakali, botocudos e aimorés. Os maxakali eram descendentes dos tapuias que se estabeleceram num local que hoje é um bairro da cidade, e em Farranchos, que hoje é um dos distritos do município chamado Guaranilândia, que fica a 36 km da sede. Os maxakali tinham medo dos botocudos, pois estes eram inimigos de todas as nações indígenas. Atualmente, os maxakali habitam em duas aldeias no município de Santa Helena, no Vale do Mucuri, na divisa com o Vale do Jequitinhonha. Os índios botocudos eram chamados de botocudos porque pedaços de madeira branca, leve, de três polegadas de diâmetro, eram colocados no lábio inferior e nas orelhas. O lábio com batoque tomava a forma de um pires.

Depois que se tirava o batoque do lábio, este ficava pendente. Conforme relato do naturalista francês Saint-Hilaire, eles eram temidos porque praticavam a antropofagia, mas nunca houve provas substanciais desta prática⁹.

O povoado que deu origem à atual cidade de Jequitinhonha foi fundado em 29 de setembro de 1811 pelo alferes Julião Fernandes Leão, que recebera ordem, emanada da Coroa em 1804, no sentido de guarnecer o rio Jequitinhonha, que se supunha ser diamantífero.

A localização da cidade se prendeu a razões de segurança militar e à circunstância de ali se achar a barra do rio São Miguel, cujo percurso dava fácil acesso ao local em que foram encontrados índios que poderiam ser catequizados.

Até o início dos anos de 1940 do século XX pertenciam ao município de Jequitinhonha os seguintes municípios: Joáima, Felizburgo, Almenara, Rubim, Rio do Prado e Jacinto. Era um dos maiores municípios do Vale.

O município de Jequitinhonha tem atualmente 3.517,53 Km², compreendendo quatro distritos: São Pedro, Caju, Guaranilândia e Estiva.

Jequitinhonha é um município, como a maioria dos municípios do Vale do Jequitinhonha, que estagnou no tempo. Não acompanhou o ritmo de crescimento em relação a Minas Gerais e nem do Brasil. A tabela abaixo mostra que o crescimento populacional em 50 anos, em comparação com Minas e Brasil, foi ínfimo.

Fonte: FUNDAÇÃO IBGE. Censo demográfico de 1950/2000: Brasil. Rio de Janeiro. v. 1, t.13, 2000.

Censo	Jequitinhonha	Minas Gerais	Brasil
1950	18.926	7.782.188	50.000.000
2000	22.902	17.891.494	170.000.000

Os mais caninos e passivos são descendentes dos maxakali, por isso sobreviveram, e os que são mais bravos, energéticos, são descendentes dos botocudos, que desapareceram.

Estes dados demonstram a fragilidade do município, pois este não oferece condições para atender a demanda de trabalho, principalmente tratando-se de uma região de latifúndio improdutivo e tendo como economia predominante a pecuária extensiva, que pouco demanda mão-de-obra. Em várias oportunidades¹⁰, desafiei muitas comunidades a me responderem se preferiam o Jequitinhonha atual ou o Jequitinhonha de antigamente. A maioria respondeu que preferiam o Jequitinhonha de antigamente porque moravam de agregado¹¹ na fazenda dos coronéis (fazendeiros) e estas fazendas significavam fertilidade, fartura e proteção.

Descreviam que naquela época ninguém passava fome. A produção era tanta que havia muito desperdício, pois não conseguiam consumir toda a produção da roça. De cada 2 litros de feijão que plantavam colhiam 100 litros. O que produziam em três meses era o suficiente para passarem um ano. Diziam que os porcos engordavam tanto que bastasse uma bicada de uma galinha para abrir a pele e sair os toucinhos. Esta descrição nos remete ao *mito fundador* analisado por Chauí (2000): os brasileiros são fortemente ligados à exuberância da natureza e à fertilidade. A poesia, a bandeira nacional, as cartas dos viajantes relatam este Brasil, que é considerado o imenso jardim perfeito, o sinal do *Paraíso Terrestre Reencontrado*. Este *mito fundador* tem conseqüências perversas, pois carrega o caráter providencialista da história, que o povo acredita e espera que a natureza e o governante irão resolver todos os seus problemas, e se assim for, é bobagem ter que se esforçar e lutar por algo que logo se resolverá.

Os entrevistados contavam também que nestas fazendas eram policultores, produziam quase tudo que consumiam. O maior problema era o sal e o querosene.

Do ponto de vista econômico era enorme a autonomia das fazendas. Para os agregados, essas fazendas não significavam apenas desfrutar da terra para a lavoura, significava também proteção. O coronel sempre era considerado um herói protetor e, baseado nisto, construiu, recolheu e desfrutou do respeito que recebeu do “seu” povo. Esta característica da fazenda ficou

¹⁰ Entre os anos 1984 a 2001 trabalhei como assistente social em uma ong, Cáritas Diocesana de Almenara, cuja sede era a cidade de Almenara, o município polo do Baixo Vale Jequitinhonha. O trabalho proporcionava oportunidades para um contato próximo às comunidades rurais e urbanas da região.

¹¹ Segundo RIBEIRO (1997: 209) o termo agregação no Jequitinhonha e Mucuri corresponde ao regime de apropriação das terras que predominou quase todo o século XX. “Permitia a moradia, extração e plantio na terra dominada – mas não titularizada – pelo fazendeiro com graus variados de contrapartidas. O agregado foi um produtor autônomo na fazenda, com alguma dependência; tinha sempre produção de alimentos, recursagem e extração das florestas, campos e rios. Mas dificilmente essa relação entre agregado e fazendeiro poderia ser descrita como estritamente econômica; talvez, mais corretamente pode-se dizer que foi uma relação periféricamente econômica, tendo a concessão como técnica de convívio, marcada pela domesticidade e mutualidade”

marcada na vida destas pessoas. Com as mudanças econômicas do país e conseqüentemente também no Vale, a partir dos anos de 1960, a maioria teve que sair das fazendas, mas delas nunca saiu do imaginário deste povo. Como diz Ribeiro (1996): *Os agregados saíram da fazenda para a cidade, mas a fazenda jamais sairá de dentro deles.* (p. 39)

Outra vantagem do período anterior aos anos 1960, na fala do sertanejo, é que a família estava toda reunida e hoje está dispersa em razão da migração definitiva, contrária à situação do Médio Jequitinhonha, caracterizado pela migração sazonal ou temporária¹².

Apenas uma minoria considera que é melhor viver hoje que antigamente. Argumentam que hoje há mais estrutura, estradas, hospitais, escolas, meios de comunicação, coisas que naquela época não existiam, mas reconhecem que não há mais fartura como antigamente. Afinal de contas estamos no “Vale da Miséria”.

1.3 RELAÇÕES SOCIAIS E DOMINAÇÃO

*O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias.
Deus mesmo, quando vier, que venha armado! E bola é um pedacinho de metal...
Guimarães Rosa(2001:35)*

O sistema de dominação no município de Jequitinhonha pode melhor ser compreendido a partir do referencial teórico de Weber. Nesta perspectiva, a dominação é entendida por ele como *la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos* (WEBER, 1922, p.170) Demonstrarei esta categoria weberiana - dominação - com o intuito de melhor elucidar as relações de poderes legítimos no município de Jequitinhonha e por considerá-la importante para entender a relação desses sujeitos de poder – os fazendeiros - com os quilombolas.

No município de Jequitinhonha, o poder político, econômico e social era concentrado nas mãos dos fazendeiros. A *fazenda* não representava apenas o domínio econômico, mas também o político e cultural; assim a vida local girava em torno dela. A terra não significava

¹² Sobre migração sazonal no Vale, ver SILVA, Vanda Ap., Sertão de Jovens. Antropologia e Educação. São Paulo: Cortez Editora, 2004; ver também: Moura, Margarida M. Os Deserdados da Terra. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1988; SILVA, Maria Aparecida M. A migração de mulheres do Vale do Jequitinhonha para São Paulo: de camponesas a proletárias. TRAVESSIA – Revista do Migrante, CEM, ano I, n.1, maio/agosto, 1988.

puramente um valor econômico, mas tinha um valor político e afetivo na sociedade local; quanto mais terra, maior o poder de influência do fazendeiro e mais respeito era conquistado. Do ponto de vista do agregado, o tamanho das terras significava segurança para ele e sua família; assim, uma grande fazenda era vista como um organismo autônomo, com suas próprias regras e leis, segundo a tradição.

De acordo com a história local, pode-se verificar no período ao final do século XIX e até meados do século XX, uma relação de dominação tradicional, na medida em que esta é entendida como a

“legitimidade descansa en la santidad de ordenaciones y poderes de mando heredados de tiempos lejanos. El señor o los señores están determinados en virtud de reglas tradicionalmente recibidas. (...) su cuadro administrativo no está constituido por ‘funcionarios’, sino por ‘servidores’, los dominados no son ‘miembros’ de la asociación sino (1) ‘compañeros tradicionales’, o (2) ‘súbditos’. Las relaciones del cuadro administrativo para con el soberano no se determinan por el deber objetivo del cargo sino por la fidelidad personal del servidor” (WEBER, 2004, p.180).

Ribeiro (1997), na sua pesquisa de doutorado intitulada “As Estradas da Vida, História da Terra, da Fazenda e do Trabalho no Mucuri e Jequitinhonha, Minas Gerais”, fala da ocupação do território e suas implicações nestas regiões. Além disso, ele descreve muito bem o poder da tradição e o carisma dos fazendeiros, os quais podem ser relacionados à categoria de Weber. Segundo ele,

“O poder do fazendeiro controlou o Mucuri e Baixo Jequitinhonha por toda a primeira metade do século XX. No entanto, apesar das aparências, não era baseado apenas na sua força e capacidade de doar, na liberdade que estabelecia, pois não eram apenas agregados que cediam à fazenda e não era apenas trabalho, mas era também ela que concedia, ou assim fazia crer, aos despossuídos o valimento da abundância. A fazenda e suas representações – fazendeiro, sua sociedade e política – negociaram simbolicamente o domínio que instituía sobre a natureza de tal maneira que criavam um eterno débito, cimentador da relação que estabeleceu com a clientela. O uso compartilhado da terra não produziu apenas a fartura endêmica do agregado, mas também o mando e a sua coerção” (p. 150).

A dominação *tradicional* não se sustentou somente com a tradição, mas também com o carisma dos fazendeiros, conforme pudemos verificar acima. O poder “paternalista” empregado pelos fazendeiros ou coronéis caracterizou-se por uma relação que, por um lado, concedia benefícios a seus agregados - terras, proteção-, por outro, exigia uma relação de fidelidade.

Porém, se fosse empregada somente tal dominação tradicional, o fazendeiro não obteria o resultado esperado - a manutenção dos laços de fidelidade, pois, de acordo com Weber, os tipos de dominação geralmente não se apresentam isolados, mas mesclados entre si. Dessa forma, *las asociaciones de dominación pertenecientes a uno u otro de los tipos ‘puros’ hasta aquí considerados, son raras en extremo* (WEBER, p.211). Nessa medida, o elo que possibilitou a relação sólida entre agregados e fazendeiros nessa região, pode ser explicado pela presença de outro tipo de dominação, a qual Weber denominou de *carismática*. Nas suas palavras, esta dominação é entendida como,

“La cualidad, que pasa por extraordinaria, de una personalidad, cuya cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumana, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía, o líder. (...) pues lo que importa es cómo se valora “por los dominados” carismáticos, por los ‘adeptos’.” (WEBER 2004, p.193).

Assim, a relação dos agregados com os fazendeiros foi também baseada na confiança pessoal. Nessa medida, pode-se entender as causas que levaram à estruturação do sistema de poder no Jequitinhonha, como demonstram alguns fatos.

Os fazendeiros eram habilidosos e sabiam usar do seu “prestígio pessoal”. No município de Jequitinhonha havia um fazendeiro que, quando estava em dúvida da fidelidade de algum eleitor, provocava uma situação (briga) em que o eleitor se via envolvido e acabava preso. A família do eleitor procurava o fazendeiro para que usasse de seu prestígio para soltá-lo. Ele, como pré-planejado, atendia ao pedido e, assim, garantia o voto não só do preso como de todos os parentes. Ele mesmo mandava prender e era o próprio que mandava soltar. Dessa maneira, os laços de fidelidade eram mantidos sob controle, já que estabelecidos por dever e “dívida”.

Os fazendeiros eram, também, “generosos” e faziam “doações” para o município, com o objetivo de perpetuar sua dominação. Ribeiro (1997) conta que

“João de Almeida, que foi o chefe de Pedra Azul, era dono da lavra Laranjeira: construiu um ginásio que custou o equivalente a 12.000 vacas, pois durante a guerra o material de construção ia do Rio de Janeiro até Belmonte de vapor, daí

a Almenara de canoa rio acima; daí a Fortaleza (Pedra Azul), de caminhão. Ele

investiu na educação de uma geração e custeou o ginásio por 20 anos, durante muito tempo a melhor edificação da cidade. Foi o chefe político de Pedra Azul por anos. Os Cunha Peixoto dotaram o Salto de hospital, e doaram 2.000 hectares e 1.000 vacas para sua manutenção; Álvaro Viera pagava as despesas da prefeitura de Carlos Chagas com seu próprio dinheiro; Clemente Franco custeava de seu bolso e por doações a Vila Jequitinhonha a luz, telefone, jornal e teatro”. (p. 149)

Tudo o que foi relatado nos faz admitir que é muito difícil para o povo se libertar da influência dos fazendeiros e de suas tradições. Até hoje, guarda-se na lembrança, com melancolia, os grandes feitos destas lideranças. Mesmo com todas as transformações econômicas e políticas, o sertanejo ainda se sente preso a esses gestos heróicos do passado e aos seus benfeitores.

O livro *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda (1936) retrata muito bem as tradições culturais que foram herdadas dos portugueses e que se aplicam ao contexto regional do Jequitinhonha, principalmente, o aspecto marcante do personalismo dos fazendeiros.

“(…) toda a nossa conduta ordinária denuncia, com freqüência, um apego singular aos valores da personalidade configurada pelo recinto doméstico. Cada indivíduo, nesse caso, afirma-se ante os seus semelhantes indiferente à lei geral, onde esta lei contrarie suas afinidades emotivas, e atento apenas ao que o distingue dos demais, do resto do mundo.

(…) a personalidade individual dificilmente suporta ser comandada por um sistema exigente e disciplinado” (p.155).

Eles criam as suas próprias regras e leis. É o caso anteriormente citado de João de Almeida e de tantos outros coronéis da região. O personalismo destas lideranças ofusca as atitudes altamente opressoras e violentas e com isso, o povo responde com o conformismo e a passividade.

Após os anos 1960¹³, já no século XX, com as transformações econômicas no Brasil, e conseqüentemente na região, este quadro começou a se alterar. Essas mudanças serão mais profundamente discutidas no próximo capítulo.

¹³ Segundo Silva, M.A. (1999:35) “...o país seria modernizado por meio da modernização das leis. Tal modernização far-se-ia pela importação das leis de economias avançadas, sem se levarem em conta as especificidades históricas dos países do terceiro mundo. No Brasil, o debate da modernização identificada à industrialização já vinha ocorrendo desde os anos 50, quando a dicotomia dos dois Brasis acirrou-se em torno do velho, arcaico, atrasado, identificados ao rural, e do novo, desenvolvido, industrializado, identificados ao urbano.

Somada às mudanças econômicas da época, a nova geração dos fazendeiros não manteve os laços afetivos com os agregados, como seus antepassados o fizeram. A relação passou a ser mediada por contrato e não na base do compadrio e na fidelidade pessoal. Assim, o poder da fazenda enfraqueceu, o êxodo rural aumentou e as fazendas se esvaziaram.

A terra passou a ter valor econômico, em relação a seu maior valor anterior, ou seja, o valor social e político. A relação de trabalho passou a ser contratual, mediada pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais, ou seja, a ter um caráter jurídico-legal, em contraposição às relações anteriores de natureza pessoal.

Neste ponto, pode-se perceber uma mudança nas formas de dominação, que, segundo Weber, pode se caracterizar também como dominação legal-racional. Segundo ele,

“La dominación legal descansa en la validez de las siguientes ideas, entrelazadas entre sí:

1. Que todo derecho pactado u ‘otorgado’, puede ser estatuido de modo racional, con la pretensión de ser respetado, por lo menos, por miembros de la asociación;
2. Que todo derecho según su esencia es un cosmos de reglas abstractas, por lo general estatuidas intencionalmente; que la judicatura implica la aplicación de esas reglas al caso concreto;
3. Que el soberano legal típico, la ‘persona puesta a la cabeza’, en tanto que ordena y manda, obedece por su parte al orden impersonal por el que orienta sus disposiciones” (WEBER 2004, p.173-4).

Com o enfraquecimento do setor agropecuário, a base da economia do município se concentrou no funcionalismo público municipal e estadual, nos aposentados e no setor terciário.

Os fazendeiros, para se manterem no poder, buscaram legitimar seu status pessoal em outro âmbito, qual seja, o legislativo e o executivo. Esta atitude por parte dos fazendeiros possibilitou a manutenção de sua dominação sobre o povo, o qual agora, em sua maioria, se encontra na cidade. O que tem acontecido é que, embora a característica predominante seja a dominação *legal*, as características da dominação tradicional e a carismática se mantiveram sob outra forma, abaixo da legal-racional, de forma dissimulada, com a justificativa de haver uma

Portanto, a implantação do regime militar representou a vitória da tese da modernização. Uma das primeiras medidas jurídicas desse período foi a criação do *Estatuto da Terra* pela Lei nº 4.504 (de 30.11.1964), por intermédio da qual visava-se, prioritariamente, à modernização do campo por meio do aumento da produção e produtividade.”

O Jequitinhonha também foi atingido por essa lei que ocorreu a despoamento do campo e o inchaço das pequenas cidades do Jequitinhonha.

dominação com uma estrutura burocrática formal. Esta estrutura burocrática é entendida por Weber como

“La forma más racional de ejercerse una dominación; y lo es en sentidos siguientes: en precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad, por tanto, para el soberano y los interesados; intensidad y extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal a toda suerte de tareas; y susceptibilidad técnica de perfección para alcanzar el óptimo en sus resultados” (WEBER 2004, p.178).

Outro campo – a saúde – passa também a ganhar espaço na esfera política, atribuindo força política ao médico, em razão da conotação de proteção - carisma - presente no imaginário social. Assim, o universo médico alia-se “subliminarmente” com o setor agrário e ambos fundamentam melhor a dominação tradicional sobre a população local. A transferência de poder da fazenda para a cidade, tem, sobretudo como destinatárias as repartições públicas e serviços. Com relação ao imaginário popular, ocorre o deslocamento da subordinação da dominação dos fazendeiros para os “profissionais” políticos da cidade, na qual políticos e outros sujeitos atuam.

Assim nos últimos vinte anos, do século XX e início do século XXI, a administração municipal de Jequitinhonha passou por grandes desmandos políticos. Sofreu a influência negativa de duas personalidades de família tradicional, um médico e outro fazendeiro, que souberam usar da influência tradicional somada ao carisma de suas lideranças. Embora a dominação seja *legal*, não conseguiu romper ou impedir os abusos e efeitos perversos do tradicionalismo e da dominação carismática. Este é o caso de Jequitinhonha, Almenara, Jordânia, Salto da Divisa e outros. Além de ser uma região pobre, conta com municípios que pouco oferecem para os seus cidadãos. Como são legítimos os cargos políticos burocráticos e administrativos, assiste-se passivamente aos desmandos e admite-se que, apesar da lei, os prefeitos fazem da prefeitura sua

fazenda. A expectativa é que, a cada pleito, o povo se convença a superar a visão tradicionalista e carismática dos candidatos e vote em pessoas e partidos que possam se comprometer com o desenvolvimento local. Mas, nem sempre é isso que acontece.

Diante do exposto, pode-se dizer que os tipos de dominação weberiana auxiliam na compreensão dos fenômenos sociais, políticos e econômicos presentes no universo social do Baixo Jequitinhonha e se aplicam ao universo negro da Mumbuca aqui estudado. Com isso, remete-se a discussão para o plano da dominação e os seus efeitos sobre a sociedade, não como propósito central; as propostas teóricas de Weber sobre dominação, permitem desvendar as relações externas do povo negro de Mumbuca e a região maior na qual encontra-se inserido, como uma possibilidade de explicação entre outra. É com esse olhar, que o presente trabalho buscou compreender a história do quilombo como realidade em movimento, da origem até os dias de hoje.

CAPÍTULO II

“PORTRAITS” DE ALGUNS DEPOENTES DO QUILOMBO MUMBUCA

1. “Portrait” de Antônio Bispo de Souza

Antônio Bispo de Souza tem 77 anos (12/08/1929), é filho do professor Euzébio Bispo de Souza. Foi casado duas vezes. Mora na cidade de Jequitinhonha desde 1979 e é funcionário público aposentado.

Foi alfabetizado pelo pai e pelo tio Miguel Bispo de Souza e nunca frequentou escola formal. Tem saúde debilitada e não pode sair de casa. Não tem ninguém de seus filhos que mora no quilombo, só primos(as) e parentes mais distantes. Seus filhos moram fora da região.



Figura 2: Foto de Antônio Bispo de Souza, tirada pela própria pesquisadora

2. “Portrait” de Júlio Bispo de Souza

Júlio tem 75 anos (16/04/1931), é filho de Felipe Bispo de Souza. Saiu de Mumbuca em 1960 e foi vaqueiro de alguns fazendeiros. Desde que se aposentou mora em Jequitinhonha e

exerce a função de tesoureiro do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Jequitinhonha. Foi alfabetizado pelo pai e nunca frequentou escola formal. Tem facilidade com os números. Nenhum membro de sua família mora no quilombo, apenas irmã, sobrinhos e primos. Seus filhos moram em Belo Horizonte.

Figura 3: Foto de Júlio Bispo de Souza, tirada pela pesquisadora.



CAPÍTULO II

QUILOMBO MUMBUCA: HISTÓRIA E LUTA

Sentinela¹⁴

Milton Nascimento

Morte, vela, sentinela sou
Do corpo desse meu irmão que já se vai
Revejo nessa hora tudo o que ocorreu
Memória não morrerá
Vulto negro em meu rumo vem
Mostrar a sua dor plantada nesse chão
Seu rosto brilha em reza, brilha em faca e flor
Histórias vêm me contar
Longe, longe, ouço essa voz
Que o tempo não vai levar
Precisa gritar sua força é irmão
Sobreviver, a morte inda não vai chegar
Se a gente na hora de unir os caminhos num só
Não fugir nem se desviar
Precisa amar sua amiga é irmão
E relembrar que o mundo só vai se curvar
Quando o amor que em seu corpo já nasceu
Liberdade buscar na mulher que você encontrar
Morte, vela, sentinela sou
Do corpo desse meu irmão que já se foi
Revejo nessa hora tudo que aprendi
Memória não morrerá
Longe, longe, ouço essa voz
Que o tempo não vai levar

A letra desta música soa como uma evocação, uma súplica à ressignificação do passado no presente, a uma eternização da história construída com amor e liberdade. *Memória não morrerá*, porque ela será dita e proclamada no presente. Ela será renovada, cada vez que for evocada. *Histórias vêm me contar*.

Esta música me persegue desde o início da pesquisa. Ela fala em memória, em história, tudo o que precisava para construir o passado desse quilombo, mas a palavra sentinela quebrava esta certeza. O que ela poderia significar? A morte não era o tema principal da pesquisa. Ainda

¹⁴

CD duplo Milton Nascimento – Sem Limite – São Paulo: Universal Music LTDA. 2001

que os quilombolas tivessem um costume interessante em relação à morte, era apenas um fato isolado.

Com a leitura do livro *Memória e Sociedade - Lembranças de Velhos*, de Bosi (1994), entendi o que aquela palavra poderia significar.

Em um determinado momento da narrativa, a autora questiona qual a função da memória. Ela responde que a memória não reconstrói o tempo, não o anula tampouco, mas faz cair a barreira que separa o presente do passado e do futuro, lançando uma ponte entre o mundo dos vivos e o do além, ao qual retorna tudo o que deixou à luz do sol. Enfatiza a autora que este trabalho é uma *evocação: o apelo dos vivos à vinda à luz do dia, por um momento, de um defunto. É também a viagem que o oráculo pode fazer, descendo, ser vivo, ao país dos mortos para aprender a ver o que quer saber (...)* (p.89).

Sentinela é o termo que se usa no sertão, é o ato de velar o falecido. É o momento privilegiado na vida dos sertanejos para contar as histórias e relembrar o passado do morto, as alegrias, as tristezas, os sofrimentos. Este ato de rememorar o passado, aqui simbolizado por esta palavra, quer significar o passado insistindo em se perpetuar no presente e forjar o futuro.

Sentinela, memória e história são três palavras significantes do ato de eternizar a vida no quilombo da Mumbuca.

Memória, como nos ensina Halbwachs (1950), é coletiva. E, por ser coletiva, envolve memórias individuais. Assim, os fatos e as noções que temos mais facilidade em lembrar são de domínio comum, aqueles que também foram comuns a outros elementos do grupo. Portanto, a memória individual tem sentido no que tem de coletivo, pois a consciência é um fato social. Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, conforme pude verificar durante a pesquisa. Os principais acontecimentos da comunidade foram lembrados e confirmados pela maioria dos entrevistados. Com a somatória das lembranças individuais há condições de entender o significado coletivo, uma vez que é a soma das individualidades que estabelece o todo.

Este ato de rememorar, segundo Ecléa Bosi (1994), além de fazer cair a barreira entre o passado e o presente, faz conhecer o passado que se organiza, ordena o tempo e localiza cronologicamente. É como se fosse um diamante bruto pronto a ser lapidado pela memória. Para que haja esta lapidação, este trabalho, é necessário uma inteligência do presente, o trabalho da reflexão e da localização no passado e o sentimento que deve acompanhar todo este percurso para que haja uma reaparição. Se assim não fosse, seria apenas uma repetição do estado antigo.

Como a história do quilombo está sendo contada, necessário se faz este trabalho de lapidação do diamante bruto pela memória, através dos depoimentos orais.

Seguindo este pressuposto, a definição de história a que esta pesquisa se lançou se baseia no novo conceito sobre história: “a nova história”¹⁵, desenvolvida por Peter Burke e outros autores, associada à chamada *École des Annales*, na França. A Nova História, como a define Burke, é a história escrita como uma reação deliberada contra o “paradigma” tradicional.

Sharp (1992 p. 59) definiu muita bem a importância do que vem a ser a Nova História

“Mas a importância da história vista de baixo é mais profunda do que apenas propiciar aos historiadores uma oportunidade para mostrar que eles podem ser imaginativos e inovadores. Ela proporciona também um meio para reintegrar sua história aos grupos sociais que podem ter pensado tê-la perdido, ou que nem tinham conhecimento da existência de sua história.

A história vista de baixo pode desempenhar um papel importante nesse processo, recordando-nos que nossa identidade não foi estruturada apenas por monarcas, primeiros-ministros ou generais (...) mais uma vez, como, por exemplo, no trabalho de Thompson sobre a classe trabalhadora inglesa, o uso da história para auxiliar a auto-identificação é fundamental.

Por conseguinte, nosso ponto final deve ser que, por mais valiosa que a história vista de baixo possa ser no auxílio ao estabelecimento da identidade das classes inferiores, deve ser retirado do gueto (ou aldeia de camponeses, das ruas da classe trabalhadora, dos bairros miseráveis ou dos altos edifícios) e usada para criticar, redefinir e consolidar a corrente principal da história.”

Conforme Janotti e Rosa (92/93:7) informam que no Brasil, como em muitos países, memórias e depoimentos orais como objetos da historiografia são relativamente recentes.

É possível afirmar que só após a Segunda Guerra Mundial surgem estudos nesse sentido, como o intuito de oporem-se ao domínio da história política positivista, baseada em documentação escrita. É com a vitória do marxismo no leste europeu e com a formação dos estados socialistas que a historiografia se volta decididamente para o estudo da questão social e passa a valorizar depoimentos e histórias de vida de trabalhadores, de líderes sindicais e de representantes de minorias, objetivando elucidar lacunas encontradas no discurso dominante.

Queiroz (1988:41) informa que parece que o primeiro pesquisador no Brasil a utilizar as histórias de vida como técnica de estudo, tendo suscitado também as primeiras reflexões metodológicas a respeito foi Roger Bastide, em 1953. Mas, a metodologia da história oral teve

¹⁵ Para uma explicação detalhada da “Nova História”, conferir o livro BURKE, Peter (organizador) *A Escrita da História – Novas Perspectivas* São Paulo: ed. UNESP, 1992.

realmente sua grande expansão nos últimos anos com a criação da Associação Brasileira da História Oral, em 1993.

A história do quilombo da Mumbuca se enquadra na categoria daqueles que sempre foram relegados pela história oficial, aqueles ainda anônimos, e que, por estarem nessa condição, impõem-se na superfície, querem ser revelados. Situações como essa, fizeram com que, nas últimas décadas, historiadores e pesquisadores de outras áreas tenham se debruçado sobre os fatos emergidos por parte daqueles, cuja existência encontra-se negada por parte da história oficial. Assim, é a história dos negros, como a das mulheres, dos índios, das classes populares, a base dessa “Nova História” .

Quando se fala em micro história, não se pode deixar de falar sobre a concepção de história segundo Walter Benjamin (1985). Ele distingue o historicismo que legitima a história universal de acordo com os interesses do poder, uma vez que a história é a dos vencedores, que utilizam a massa dos fatos para com ela preencher o tempo homogêneo e vazio. Para o autor, o materialismo histórico toma por base o princípio construtivo de trazer à tona os acontecimentos de um passado oprimido e aproveita para dele extrair outras histórias possíveis de uma época determinada do curso homogêneo da história.

O historicismo acredita que era impossível aos negros ascenderem socialmente no período escravagista, mas a história da Mumbuca tem mostrado o contrário, e inspirado por Benjamin este trabalho se colocou como tarefa

“(...) escovar a história a contrapelo,(...) Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso (...) o perigo é entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento” (p.224-225).

É nesse movimento de escovar a história a contrapelo que a Mumbuca se revela, através de sujeitos letrados, proprietários e com bens, o que faz com que o lugar hierárquico lhe confira um certo poder.

Aqui, peço licença à ancestralidade do quilombo da Mumbuca para invadir seu mundo, remexer seu passado e trazer para o mundo dos vivos o que o tempo quer apagar e a história oficial esconder.

“Longe, longe, ouço essa voz, que o tempo não vai levar.” (Milton Nascimento)

Mumbuca é um desses exemplos que emergem nessa realidade, que reconstrói o presente em cima de uma dívida do passado e constrói novas perspectivas para o futuro. Cabe aos pesquisadores entender o significado de algumas questões que emergem: de onde vieram? Como chegaram na Mumbuca? Quais foram as circunstâncias da chegada deles no local? Como conseguiram comprar a terra? Onde adquiriram o dinheiro e outros bens? Onde aprenderam a leitura?

Ao tratar a reconstrução da história do quilombo, desde as origens até a questão da terra no momento atual, constata-se que o fundador do quilombo chamava-se José Cláudio de Souza. Suspeita-se que ele tenha chegado na região em 1861¹⁶ e comprou a terra que foi denominada quilombo Mumbuca.

Mumbuca, popularmente conhecida no município por Comunidade Mumbuca, fica situada a 26 km da cidade de Jequitinhonha, à margem esquerda do rio com o mesmo nome. Para se chegar lá é preciso atravessar o rio de balsa. Por se tratar de um quilombo, os primeiros moradores preferiram um local de difícil acesso. Fica no alto de uma chapada e dentro de uma

¹⁶

A escritura da compra da terra da Mumbuca de 1862, sustenta esta afirmação.

Trocando em miúdos, é uma abelha. Como diz o pessoal de lá, é uma abelha que produz muito mel.

Em setembro de 1993, foi feita uma gravação para a Rádio Santa Cruz, no município, com Manuel João Bispo de Souza, vulgo Mané João, o último da quarta geração, que na época tinha 84 anos¹⁸.



Figura 5: Foto: Manuel João Bispo de Souza (acervo da família)

O entrevistador, Antônio de Paula, perguntou a ele se ele tinha 84 anos de Mumbuca ou de Laranjeira. A resposta é muito interessante, porque relata a origem dos nomes Laranjeira, Vai Quem Quer, Escuta e Mumbuca.

- O senhor tem 84 anos de Mumbuca ou de Laranjeira?
- É de Mumbuca toda.
- Como surgiu este nome de povoado da Mumbuca?
- Este nome surgiu assim, no tempo do meu bisavô, era mata e ele botou os filhos dele para trabalhar na mata. Então, eles descobriram uma abelha muito escura que dava muito mel. Então, eles plantavam uma fruta que chamava cabaça, que sapecava as cozinhas deles. Então, eles fazia cuia com aquela cabaça, carregava água e pegaram carregar mel naquelas cabaças, serrava a cabaça no meio, uma parte era para pegar água e a outra virava cuia..
- E esta cuia servia para pôr mantimento...?
- Tudo isso, essa cabaça servia e dava com fartura na roça. Quando eles achavam aquela abelha na mata e gritavam um ao outro: ô, fulano, traz a cumbuca para botar mel que é mel com fartura. Então, o povo juntava aquelas cuias, as cumbuca e ia panhar o mel e por aí ficou aquele córrego chamado Mumbuca. E até hoje é assim. A cumbuca até hoje, graças a Deus, está dando mel.

¹⁸ Esta entrevista é uma relíquia, por se tratar de conhecer a voz da última liderança do quilombo, e mais que isso, um documento importante na história do grupo.

- Por que Laranjeira?
- No tempo do finado meu pai, ele levantou uma chácara de laranja como esta aqui e todo mundo chupava desta laranja dele e gostava da laranja dele; começa aqui na beira do córrego e vai até em cima no lugar chamado Escuta que era o lugar onde ele ia escutar caçada, escutar o cachorro acuar o bicho no lugar recuado e lá chama escuta e acabei de criar lá. Então, quando ele morreu em 1930, eu estava com 15 anos de idade. Ele era muito curioso e eu também era muito curioso e não saía da barra da calça dele e ele me ensinava muitas coisas e a trabalhar com ele e de lá, quando ele morreu, eu trabalhava lá e aqui, aprendi muitas coisas e era pouco serviço que eu não sabia....
- Ó, Sr Mané João, tem um lugar na Mumbuca que chama Vai Quem Quer, vai quem precisa ou quem pode?
- Vai quem quer, vai quem pode e vai quem precisa, porque vai quem quer é na cabeceira da Mumbuca. Quem quer vai e quem não quer não vai (risada).

No quilombo da Mumbuca, além de existir o povoado central (conhecido como Laranjeira), existem os agrupamentos com poucas casas: Escuta, Vai Quem Quer e Mumbuca. Vai Quem Quer, no dizer de Mané João, é realmente um local para ir quem realmente quer e, como dizem, *para quem tem juízo*. A estrada vai até certa altura e depois tem que continuar o percurso a pé ou a cavalo. Quem se arvora a ir a pé tem que ter um bom preparo físico e um bom fôlego. À medida que se desce, fica-se imaginando como será o retorno. Gasta-se um total de uma hora, só para a subida.

O fundador, José Cláudio, soube escolher muito bem o local para se fixar, além de ser um esconderijo perfeito, é bem servido por água, pelo rio Preto e córregos da Laranjeira e da Mumbuca.

Longe, longe, ouço essa voz que o tempo não vai levar... Através desta gravação, nos foi possível conhecer o significado dos locais da Mumbuca, a memória de Mané João, que está no mundo dos mortos e que insiste em se fazer no presente e se eternizar.

2.1. ORIGEM DO QUILOMBO DA MUMBUCA

Depois de três anos pesquisando a história do quilombo, não consegui apontar o local exato de origem do fundador, mas apenas a possibilidade do percurso realizado por ele. Essa dificuldade se deve, em parte, ao fato de que os escravos e forros, para fugir dos maus tratos,

transitavam muito pelo país, até conseguirem moradia fixa e, também, devido à falta e à dispersão dos dados de origem, que só os antigos conheciam.

Para montar o quadro de origem, utilizei fragmentos dos depoimentos orais, artigos de jornal, a religiosidade do grupo que se revela nos artefatos conservados e do letramento do próprio fundador, pressupondo, assim, o que possivelmente antecedeu os fatos atuais.

Alguns fragmentos de entrevistas e de artigos de jornal falam desse assunto tal como a entrevista de Mané João (1993), que relata como seu bisavô chegou na Mumbuca.

- “Neste tempo que eles chegou eu não era gente, mas de uns tempos para cá eu passei a ser gente, com os poder de Deus. Eu gravei certas coisas porque eu não pensei que chegasse nesse ponto, mas até agora Deus está me dando um conforto que eu já tenho um donzinho daqueles mais velhos que teve e que veio do sertão. Meu bisavó, Zé Cláudio, **veio corrido do sertão, da fome e da miséria que estava lá**; então que Deus ajudou ele que ele escapou e chegou neste lugar chamado Mumbuca.
- **Era do sertão no tempo da escravidão.** Eles correram de lá para não ser **vendido**, para não ser comido, como bicho do mato. **Eram escravos.** Ele teve uma idéia , acho que esta idéia foi dada por Deus, **ele tinha uma devoção com Nossa Senhora do Rosário**, panhou os quatro filhos que tinha, panhou a mulher e a santinha e pôs no seu borço e saiu. E veio andando na mata abaixo. Chegada a tarde, pegava a santinha e **rezava o rosário na fé** que ele tinha que a santa ia dar um recurso. Quando ele pensou que não, ele chegou nesta mata, nesta matinha e Deus ajudou que ele **comprou este pedacinho de chão** e colocou seus filhos. E a santinha ele deixou com os filhos para ficar venerando ela, ela é uma Mãe milagrosa que não deixava seus filhos pra trás.”



Figura 6: Imagem de Nossa Senhora do Rosário, com mais de 150 anos. O terço não é original. Esta imagem está na Igreja do Quilombo.

Nesta fala Mané João dá algumas indicações importantes sobre o fundador e sua família: eram escravos, vieram do sertão de um lugar que tinha muita fome e miséria, eram muito religiosos e compraram a terra. A devoção com a Nossa Senhora do Rosário é muito grande, ela é padroeira da comunidade. Esta imagem é relíquia e está bem guardada. O terço que envolvia a imagem era de ouro puro e, de acordo, com vários depoimentos, o mesmo foi levado para ser guardado na casa paroquial de Jequitinhonha por volta de 1950 e desde então ninguém mais teve notícia desta relíquia. Além do terço, também sumiu o sino de bronze, trazido por José Cláudio, e que, por causa de uma rachadura, foi para a cidade para ser consertado e também não se teve mais notícia. Devido à grande religiosidade dos quilombolas, estes nunca foram capazes de cobrar dos padres da paróquia o paradeiro das relíquias, provavelmente, por verem nessa atitude um desrespeito.

Na reportagem abaixo, realizada pelo jornal Estado de Minas¹⁹, o jornalista se baseou na entrevista feita com Felipe Bispo de Souza, popularmente conhecido como véio Felipe, uma das principais lideranças que o quilombo já teve, e nos dados dos livros antigos da paróquia:

¹⁹ Estado de Minas – 22 de dezembro de 1974- Jornalista Hiram Firmino – Este artigo foi matéria para duas séries. O primeiro dos artigos teve o seguinte título: Mumbuca: aqui o homem morre de fome, mas é livre; e o segundo, publicado no dia 24 de dezembro de 1974: Mumbuca: quando a fome condena um povo à extinção.

“Os Mumbuqueiros **são descendentes de escravos da Costa do Ouro e da Guiné**, na África. Antes de ter sido abolida a escravidão, os negros que moravam na **Bahia**, continuaram **sendo perseguidos pelos fazendeiros**. Isto fez com que duas famílias – os Bispos de Souza e os Santa Teixeira Chaves – fugissem para o nordeste de Minas.

Os escravos desceram até o Vale do Jequitinhonha, não puderam ultrapassar o rio. Nesta época, ele era maior e não havia maneira de atravessar os animais. Além disso, no outro lado do rio **existiam alguns fazendeiros brancos, que os fizeram retornar e procurar um lugar bem escondido**, o atual entre duas serras, de acesso bastante difícil.

(...) **como foi trazido muito gado e armamento**, houve prosperidade na Mumbuca.”



Figura 7: Véio Felipe com um fazendeiro da região. Acervo da família

Este trecho do jornal parece uma continuação da fala de Mané João. Aparecem novos elementos. Quando diz sertão, se refere ao Estado da Bahia e o jornalista afirma que os quilombolas são descendentes dos negros da Costa de Ouro e da Guiné. Esta conclusão foi baseada nos livros obituários da Igreja local e cita o exemplo de um escravo da Costa de Ouro e da Guiné, informando o falecimento de um escravo Etário (...), mas, no entanto, os dados revelados são imprecisos e nada indica tratar-se de um membro do quilombo.

Esta reportagem informa também que trouxeram gado e armamento. Em outras entrevistas, os quilombolas confirmam que realmente trouxeram gado, mas não falam em armamento. Afirma que foram perseguidos pelos fazendeiros, o que confirma o depoimento do Mané João. Esta entrevista revela o motivo da escolha de um local escondido: para fugirem dos brancos.

Outro periódico, Jornal O Globo²⁰ fez entrevistas com várias lideranças, principalmente com Euzébio Bispo de Souza, o antigo professor e irmão do véio Felipe da reportagem anterior e deu mais elementos sobre a origem. Diz o jornal:

“Sua história começa **por volta de 1866**, quando um **escravo forro**, José Cláudio Bispo de Souza, acompanhado de cinco famílias negras, **partiu de terras áridas do nordeste** em busca de um bom sítio onde lançar raízes e viver em paz com o **dinheiro ganho do seu senhor**. Andando a pé pelo sertão, **após longos meses de caminhada, o escravo deparou com as terras do chapadão e parou embevecido**.

- O velho nunca tinha **visto água corrente**, e a visão do córrego do Mumbuca, de águas claras e encachoeiradas foi para ele uma alegria. Sempre dizia para nós que tinha vindo de uma terra de **água de cacimba**, onde ela era levada para as casas no lombo dos jegues, e aquilo de água descendo morro abaixo era mesmo uma beleza – contou o pai Euzébio Bispo de Souza, um dos descendentes do fundador.

José Cláudio “tinha **muitas patacas na algibeira**” e resolveu ficar por ali. Achou **o lugar seguro perdido no meio das serras** e dos coqueiros, e tratou de organizar a vida da pequena comunidade.

O velho “José Cláudio” juntara recursos e decidiu comprar escravos para o seu serviço. Mas quando tentou fazê-lo em 1888, a Lei Áurea já havia sido assinada.”

Esta reportagem relata que vieram do sertão, mas não cita a Bahia, e o caracteriza com o dizer de José Cláudio que nunca tinha visto água corrente e tinha partido de terras áridas. Aparece a data de 1866 como sendo a época que chegaram ao Jequitinhonha e que, além das patacas de ouro na algibeira, havia recursos para a compra de escravos. Este artigo de jornal confirma os dados publicados na reportagem anterior, quando indica que José Cláudio havia ficado naquela mata por se tratar de um lugar seguro. Por outro lado, a data de 1866 não corresponde à data de escritura de compra das terras – 1861 – e de seu registro – 1862 – que apontam para um tempo anterior de chegada nessas terras. Contudo, o importante é que 1861 ou 1866, revela a antiguidade do grupo na posse das terras de Mumbuca e o início de existência do quilombo.

Penélope Auxiliadora Pena²¹, que é moradora da cidade de Jequitinhonha, dá outra versão sobre a origem de José Cláudio. Ela afirma que vieram do Salto da Divisa, cidade mineira

²⁰ Jornal O Globo – de 04/04/73 visitou a comunidade com o pesquisador Romeu Sabará, de onde saiu o artigo no jornal. Este artigo foi motivo de um discurso no Senado Federal pelo Senador Antônio Fernandes no dia 16 de maio de 1973. A realidade deste quilombo foi incluída na dissertação do doutorado do pesquisador citado, defendida em março de 1997. O título da tese foi: Comunidade Negra dos Arturos O Drama do Campesinato Negro Brasileiro. Antropologia, USP sob orientação do professor Dr. Kabengele Munanga.

²¹ Ela é historiadora amadora do município e escreveu o livro *De Sétima Divisão Militar à Cidade de Jequitinhonha*. Belo Horizonte:editora Plurarts, 2003.

localizada na divisa com a Bahia e relaciona o povo da Mumbuca com uma senhora negra chamada Sá Paixão.

- “Eu perguntei muito para eles. O pai e a mãe deles vieram do Salto, vieram corridos **do Salto, de Salvador**.
- Então eles vieram de Salvador?
- **De Salvador e Salto da Divisa, do Sul da Bahia**.
- E qual a ligação dos Mumbuqueiros com a Paixão?
- Sá Paixão, ela chamava **Maria da Paixão**, ela veio da África com 12 anos de idade com a mãe e os parentes dela e vieram no navio negreiro . Ela contou tudo isso para mim, do sofrimento dela. Ela ajudou a mãe na casa de um senhor ao qual ela foi vendida. Esse senhor era muito bom para elas. Nesta casa hospedava D.Pedro II. Não, é Tomé de Souza porque está muito para trás, ela não me falou qual foi e depois foi lavar roupa para os soldados brasileiros na guerra no Paraguai.
- Mas qual a ligação dessa mulher com o pessoal da Mumbuca?
- Porque ela é escrava do mesmo jeito. Ela veio do Salto ela foi pro Salto e foi vendida para o meu bisavó e depois ela veio do Salto para Jequitinhonha.”

Esta entrevistada é a única que fala da possibilidade de terem vindo pelo sul da Bahia, portanto, do litoral. Ela cita Maria da Paixão, com a qual ela tinha contato e liga a história desse quilombo à de Sá Paixão. Ao confrontar essa informação com os moradores da Mumbuca, todos disseram que já ouviram falar nesta senhora, mas não confirmaram a possibilidade de haver alguma relação entre eles. No entanto, mesmo que não exista nenhum indicativo sobre a veracidade desse discurso, é importante considerar também essa possibilidade.

A entrevista seguinte, de Antônio Bispo de Souza, filho de Euzébio Bispo de Souza, relata que vieram do sertão, mas do sertão de Minas Gerais, de Minas Novas.

- “Eles falavam que **vieram de Minas Novas**.
- Minas Novas?
- Os vóio falavam que vieram de Minas Novas, meu avô e meu bisavô.
- Foi Minas Novas? Não foi do Salto da Divisa, nem do sertão da Bahia como alguns acreditam?
- Foi nada, foi Minas Novas. Não sei como foi isso não, eles falavam que eram de Minas Novas, eles saíram de lá e veio e **compraram 4 alqueires** de terra e está registrado nessa Minas Novas. Aí fundou nessa mata pra lá e foi aumentando fio, aumentando fio e hoje está lá.
- Mas comprou a terra ou apossou da terra?
- Diz os vóio que comprou, o registro dela está 4 alqueires de terra.
- Então o senhor ouviu falar que a terra foi comprada com pepita de ouro?

- **É isso eu ouvi falar.** Nesse tempo não tinha dinheiro, só tinha umas moedas, era grande e pesada, ninguém agüentava andar com umas moedas dessas no bolso. Era deste tamanho (fez o gesto) era de cobre.
- Você já viu umas moedas que o João tem lá na Mumbuca?
- Já vi. **Nóis vendia aqui para fazer tacho.**
- Onde eles arrumaram tanta moeda?
- Não sei não. O dinheiro que tinha era esse. Os ferreiros ajuntavam pra fazer tacho.”

Minas Novas é considerado sertão e neste município não há fartura de água como no município de Jequitinhonha. O entrevistado afirma categoricamente que o fundador veio de lá. Antônio confirma a existência do ouro e fala da quantidade de moedas, chamadas patacas, que tinham e que fizeram tacho com elas. Pode parecer folclore, mas na época derretiam-se as moedas por estas não terem utilidade, devido à pratica de escambo.



Figura 8: Moedas do início do século XIX em propriedade dos quilombolas. João Bispo de Souza possui várias dessas moedas.

O senhor Ananias Cândido de Souza, morador de um povoado do município de Almenara, filho de Alberto Cândido de Souza (professor itinerante que dava aula para os filhos dos fazendeiros), confirmou que o fundador do quilombo veio do sertão da Bahia, de um local chamado Vila do Urubu.

- “Mas quem ensinou ele a ler e escrever?
- Aí eu não sei. Mas todo mundo sabia, todos da Mumbuca sabiam. O meu **tataravô era assinante de jornal. Eles vieram da Vila de Urubu**, após uma **revolta muito forte** e aí eles fugiram de pé e chegaram aqui, **com animais ..**
- E vieram de onde?
- Da Vila de Urubu.
- Mas onde é isso?
- Perto da Lapa, lá na Bahia. É, uma vez nós subimos no cruzeiro e perguntei onde fica a Vila de Urubu, e ele apontou assim com a mão (fez o gesto) lá para aqueles lados lá em cima.”

Paratinga, na Bahia, é o nome da antiga Vila do Urubu. Fica em pleno sertão, às margens do Rio São Francisco. Este relato confirma que os quilombolas vieram do sertão,

localiza o município, mas entra em contradição com a reportagem do jornal O Globo, que vimos anteriormente, que relata o fato de José Cláudio nunca ter visto água corrente e só conhecer cacimba. Mesmo que José morasse sertão adentro, será que ele não teria contato, ao menos algumas vezes, com o Rio São Francisco? É mais um questionamento que ficará sem resposta, ao menos por enquanto. Ele também confirma que os precursores trouxeram animais. Outro aspecto que precisa ser analisado é a maneira usada por Ananias para falar sobre a origem. A pergunta feita não era sobre esse assunto, mas ele associa o tataravô ser assinante de jornal com Vila do Urubu e uma revolta muito forte acontecida nesta Vila. É difícil entender a associação entre a assinatura de jornal e o sertão, mas é possível compreender a rebelião a qual ele se refere. Segundo FILHO (1976:131), vários levantes ocorreram na Bahia nas primeiras décadas do século XIX e, especificamente, em 1826, nas matas do Urubu, em Pirajá, foi assaltado pela polícia um quilombo, onde o “rei” foi preso “em trajes próprios”.

No depoimento abaixo, D. Geralda Bispo de Souza nos relata um fato bem curioso a respeito da fuga de José Cláudio, contado pela sua tia Ingrassia (tia solteira, já falecida)

- “A tia Ingrassia morava com nós, quando ela foi morar com nós era moça e de vez em quando ela sentava com a gente e ia contar os casos, que eles moravam lá e que as mulheres fazia tear e fazia aquela saiona ..e quando aqueles carrasco vinha atrás dos escravos eles vinham e escondiam debaixo dessas saionas. Aí eles chegavam e perguntavam: “tem homem aí na sua casa? Aí elas falavam que não, mas por que eles estavam escondidos debaixo da saia. Era no tempo da escravidão, no tempo da **princesa Isabel**.
- Aí que ela falou que não era para mexer naquele povoado e de certo que ela deu **alguma proteção e ela mandou fugir**. Fugiu da escravidão.
- Essa tia contava assim que eles botaram o Cláudio e esse povo lá e que ficava no mato de dia e de noite aproximava da casa e tinha uns caras caçando e que um dia eles estavam no mato e que vai aqui e vai acolá e que de dia e de noite e passaram em um lugar e que deixaram o rastro, pois passavam de pau e pau para não deixar rastro e disse que um deles disse assim;” Oia os homens passou aqui, oia os rastros deles e um deles falou assim, ah desgraçados e que um deles estava perto e ouviu e tossiu e que esses negos correram (risada).
- Mas isso quando eles estavam vindo para cá?
- É mas **eles sabiam que não podiam mexer com aquele povo ali**, porque a princesa já tinha dito que não era para mexer com eles. Só chegavam em casa de noite e pegavam alguma coisa pra comer e ganhava o mato outra vez. Isso era a veia Ingrassia que contava. (repetiu a história de novo).”

Este relato é bem curioso porque fala em fuga e proteção e proteção nada menos que da princesa Isabel. Na época da entrevista, dezembro de 2004 era transmitida a novela Escrava

Isaura no SBT (Sistema Brasileiro de Televisão). Pode ter havido uma sobreposição de realidades, comum em história oral. Mas sendo verdade ou fantasia, o que se pode tirar deste relato é que José Cláudio pode ter vivido em um contexto de Casagrande e que ele foi protegido por alguém importante. Nas várias entrevistas citadas a fuga foi muito presente.

O último depoimento, o de D. Tereza revela que além dos objetos trazidos por José Cláudio, já citados, havia louças vindas da Holanda e da Bélgica, ainda presentes na comunidade.

- “A senhora apresentou duas peças interessantes. O que foi?
- Foi os birros e as **porcelanazinhas**.
- Os birros são o que?
- Eu fazia renda mais minha avó.
- E sobre as outras peças?
- As outras peças eu também não sei porque era a mobília que eles tinham antigamente. Isto era umas tigelinhas. Antigamente eles diziam tigelas.
- Alguém mais, além da senhora tem algumas dessas peças?
- Tem não. Só tem eu porque eu guardei.”



Figura 9: Louças da Bélgica e Holanda, segunda metade do século XIX, em propriedade dos quilombolas.
Foto tirada pela pesquisadora.

Em contato com a fábrica holandesa que fabricou a peça, a Société C  ramique Maestricht, pude averiguar que, em 1958, a Société C  ramique fusionou com a firma “de Sphinx” e por indica  o desta as informa  es necessárias seriam obtidas no “Sociaal Historisch Centrum voor Limburg” (Centro Social Histórico de Limburgia). A marca da peça tem a seguinte inscri  o: um leão em p   e em volta dele os dizeres, Société C  ramique Maestricht. Esta marca ficou em uso de 1870 a 1915, o que me leva a deduzir que José Cláudio ou seus descendentes adquiriram-na depois de estabelecidos na Mumbuca. Para ele deveria haver um significado especial ter em casa louças iguais ao dos senhores de engenho.

A pol  mica das louças atesta mais uma vez a antiguidade do grupo em termos da chegada    Mumbuca. Da falta de consenso nos diferentes relatos, o que se constata é que há lugares possíveis de origem dos fundadores do grupo e que os diferentes indícios devem também serem considerados.

O que    unânime entre os quilombolas é que os sujeitos da origem vieram do sertão.

Duas pessoas afirmam que vieram do sertão da Bahia (reportagem do Estado de Minas e An  nias Cândido de Souza) e um deles indicou o local, Vila do Urubu; outros, que vieram do sertão, sem indicar o estado (Mané João e a reportagem do Jornal o Globo), e por último (Antônio Bispo de Souza), Minas Novas/MG, que é considerado sertão de Minas Gerais. A vinda pelo litoral não é colocada por nenhum dos descendentes do fundador e assim,    a única que não está em debate. O sertão    então, a principal referência. Porém, são poucas as pesquisas realizadas para estudar o escravo no sertão, a maioria se dedica a analisar o litoral e as grandes cidades do império.

Moura,C.(1988) sustenta que se criou um estereótipo que afirma haver pouca ou nenhuma influência cultural e étnica do negro nas áreas convencionalmente chamadas de *sertão*, excluindo o caso de Minas Gerais, onde esta influência foi visível. O mesmo autor reclama que muitas pesquisas precisam ser realizadas para analisar esse aspecto tão pouco explorado pelas ciências sociais, acredita, ainda, que a influência dos negros no sertão foi bem maior do que se pode imaginar. Para exemplificar, o autor refere-se a uma carta recebida do professor Artur Ramos, na qual este afirma que é quase certo que a influência negra tenha sido maior do que se pensa (na região do São Francisco), podendo mesmo ter sobrevivido através de certos costumes, inclusive traços de cultura material²².

²²

A carta está datada de 15 de março de 1946, (Moura, C.1988, p.250).

Moura,C. ainda destaca que a zona do sertão da Bahia foi um verdadeiro paraíso para os quilombolas e que o Vale do São Francisco, isolado, era, por outro lado, uma região ideal para fugitivos. Filho (1976, p.116) reforça a premissa que o “sertão não foi hostil ao negro. A sua organização econômica rudimentar das caatingas e dos campos de criação, foi um elemento de passagem, transitando pelas estradas do interior como tropeiro ou carregador ou como parte mínima de alguma bandeira.”

Moura,C. concorda com o autor acima quando este se refere ao negro como a parte sobrança na economia agropastoril do sertão, porque estes eram caros e difíceis de se adquirir, já que se trata de uma região de pouca riqueza, mas esta é apenas uma parte da verdade. Há no próprio livro do autor vários exemplos de práticas culturais e religiosas de negros nesta região, como também várias rebeliões de negros encontram-se registradas.

Considerando o caso de José Cláudio ter sido um negro com bens, moedas, ouro, animais, contrasta com a pobreza do sertão. Como foi colocado acima, o sertão, devido a sua economia rudimentar, serviu também de passagem para os negros. Mas Filho (1976) afirma que “a pobreza era compensada pela liberdade. Mas, nem por isso o sertão deixava de ter o seu encanto: terra de ninguém, sem lei e sem Rei, nela, ao mesmo tempo, refugiavam-se bandidos perseguidos pela justiça, e homens de bem, austeros, graves, honestos, evadidos dos desregramentos das cidades” (p.116).

Além de possuir bens, José Cláudio era letrado, como entender essa possibilidade no sertão, região totalmente isolada e inóspita? Como ele poderia ter sido educado? Como poderia ter conseguido bens?

Numa visita em junho de 2005 a Paratinga/Ba, antiga Vila do Urubu, em busca de algum indício de ligação desse município com a Mumbuca, ainda tinha por certo que o sobrenome correto de José Cláudio era Bispo de Souza. Nesse município existiu uma família Bispo de Souza que era alfabetizada. Ulisses de Oliveira Bispo, de 82 anos, informou que seu pai, Jovino Bispo de Souza, era alfabetizado e alfabetizou os irmãos, já todos falecidos. O informante não foi alfabetizado, porque seu pai morreu cedo e interrompeu esta tradição. Informou ainda, que seu avô veio de Pernambuco e se casou com sua avó moradora do município vizinho e ali se fixaram.

Assim, é possível que a origem do fundador, José Cláudio, possa ter sido no Recife e que Vila do Urubu, tenha sido apenas passagem.

No entanto, ao retornar da viagem para Jequitinhonha tomei conhecimento que o nome correto do fundador da Mumbuca era José Cláudio de Souza e não José Cláudio Bispo de Souza. O sobrenome Bispo foi introduzida na família depois de duas gerações, razão pela qual se deu a dificuldade em achar dados primários do fundador Isso exigiu novo investimento.

Mas, mesmo não podendo contar com as respostas, é possível que José Cláudio possa ter tido uma curta permanência no sertão da Bahia. Tempo suficiente, porém, para ele se indignar com a seca, com a fome e as rebeliões, como dizem os relatos e mais, migrar para o sul, para Minas Gerais em busca de outras possibilidades.

Pelas características de José Cláudio, ele deveria ser um escravo especial, protegido pela casa-grande. Mattoso (1982) descreve a atitude patriarcal para transformar os escravos em servidores leais.

“Em geral, o senhor prefere a persuasão à imposição. No nordeste, os senhores de engenho substituem a violência e as ameaças por uma verdadeira manipulação de caráter patriarcal e paternalista. Buscam fazer do escravo um servidor, membro da grande família, num modus vivendi que economiza aos proprietários os custos da vigilância, os riscos de ver atacados seus bens ou suas pessoas. O escravo adquire uma certa identidade social e vê que lhe são dados certos papéis sociais e até mesmo certa importância social, um peso específico face ao homem livre, resultado da garantia protetora da família do senhor. Ele pode tornar-se ‘feitor’, mestre, cabo de turma e ter a impressão de passar para o lado da autoridade. Mas essa identidade nova é de fato a identidade social da família do senhor. Trata-se, na verdade, de um verdadeiro comércio imposto ao escravo: ‘Dá-me tua lealdade e eu te darei a proteção e a identidade de minha família’” (p.103).

Fazia parte da identidade do escravo que se associava ao senhor, além da submissão e lealdade, o assumir também a religião deste. No caso era a religião católica. Dentro da lógica colocada pela autora acima, posso acrescentar que a educação também poderia fazer parte desta associação. Gilberto Freyre fala que a educação na casa-grande também era extensiva aos moleques negros. Nesse sentido, é possível que José Cláudio fora alfabetizado e catequizado em uma casa-grande ou em uma instituição religiosa.

Pode-se supor que o fundador do quilombo era um escravo de confiança, por isso conseguiu sua carta de alforria e, por ter sido um escravo leal, pode ter recebido gratificação em bens e recursos. E, como vários ex-escravos fizeram, foi para o sul comprar uma terra para se fixar. A idade de José Cláudio ninguém sabe, mas ele deve ter nascido na terceira década do século XIX, porque chegou nas terras do quilombo em torno de 1861 e morreu em 1913. Deve ter vivido uns anos na casa-grande até ser merecedor da carta de alforria, portanto, no todo, deve ter vivido até aproximadamente 80 anos, que é a idade média que a maioria dos seus descendentes alcança ainda hoje.

A riqueza que conquistou (ouro, moedas, o terço de ouro puro da imagem de N. Senhora do Rosário, louças de outros países) possivelmente foi obtida em Minas Gerais, na região aurífera. Os bens que adquiriu na casa-grande devem ter sido gastos na permanência no sertão, e, devido às precárias condições do local, deve ter sonhado em melhorar de vida e se fixar em uma terra onde houvesse *água com fartura*. Minas Gerais foi então a opção.

Para Gomes e Almeida (1988, p.104) “as Gerais eram a terra da promessa, ponto de referência para o sonho de enriquecimento que a mineração nutria nos homens. A opulência do ouro e dos diamantes saltara da imaginação dos homens para o solo”. Da mesma forma Rezende (2004, p. 1), descreve que segundo consta na historiografia os escravos chegavam à região mineradora, principalmente, por duas Capitanias da América Lusitana, a Bahia e o Rio de Janeiro. Estas regiões se ligavam à Capitania Mineira através de dois *caminhos*: o *Caminho Novo*, que durava cerca de 45 dias, partia do Rio de Janeiro, na direção do Rio das Mortes, Rio Grande e Minas Novas; e o *Caminho dos Currais do Sertão*, que tinha como trajeto a saída da Bahia pelo rio São Francisco até o entroncamento com o rio das Velhas, e daí para Sabará, ligando as regiões do Maranhão, Piauí e Pernambuco, com a Bahia, e, conseqüentemente, a Minas Gerais.

Por sua vez, Barbosa (1972, p.12) argumenta que a origem dos escravos que primeiro predominaram na mineração foi da Costa da Mina, por terem experiência com a mineração na costa ocidental da África. Mas, no final do século XVIII, a primazia passou para os Angolas “negros inteligentes, facilmente adaptáveis, laboriosos, vivos, pacíficos; eram delgados e, talvez, fisicamente inferiores aos primeiros. Mas eram mais fáceis de ser conduzidos, pelo temor dos

castigos e, mais ainda, pela alegria de uma festa; entusiasmavam-se por qualquer motivo, embora fosse de duração efêmera esse entusiasmo²³.”

É possível que os negros do quilombo Mumbuca sejam de origem banto, pois fisiologicamente possuem as características descritas acima. Até hoje conservam a alegria e é difícil ficar poucos minutos na presença deles sem ouvir gargalhadas intermináveis e contagiantes.

Embora na primeira metade do século XIX a mineração já estivesse em queda, o fundador do quilombo conseguiu fazer riqueza. Celso Furtado, no livro *Formação Econômica do Brasil* (1977), diz que era possível um escravo, ou um negro forro, como no caso José Cláudio, ascender social e financeiramente. Ele faz a comparação entre a economia mineira e a economia açucareira para o escravo ou para o homem livre. O trabalho na mineração permitia ao escravo com maior iniciativa a sua circulação num meio social mais complexo. Muitos escravos chegavam a trabalhar por conta própria, comprometendo-se a pagar periodicamente uma quantia fixa a seu dono, o que lhes abria a possibilidade de comprar a própria liberdade. Nas terras de engenho de açúcar, as classes inferiores ao dos senhores de engenho ou grandes proprietários de terras, homens livres e principalmente os escravos e forros não tinham possibilidade de alcançar uma verdadeira expressão social. Com a estagnação da economia açucareira, as possibilidades de um homem livre elevar-se socialmente se reduziam ainda mais. Na economia mineira, as possibilidades que tinha um homem livre com iniciativa eram muito maiores.

José Cláudio, como era um negro letrado e de iniciativa, parece em sua trajetória encaixar-se neste sistema e, assim, pode ter aproveitado a oportunidade. Possivelmente, ele sabia que no nordeste era vedado a ele ascender socialmente e adquirir uma terra, por isso migrou para o sul. Nessa migração, chega a Minas Novas, como revela em seu depoimento, Antônio Bispo de Souza. A cidade Minas Novas é vista por ele como sendo a cidade de origem dos antepassados. O município de Minas Novas, na primeira metade do século XVIII, por causa do ouro e dos diamantes, foi incorporado ao Estado da Bahia. Por isso, quando os depoentes falam em sertão da Bahia, podem estar se referindo a Minas Gerais.

²³ REZENDE, Rodrigo Castro (2004) no artigo intitulado *As nossas “Áfricas”: um estudo comparativo sobre a composição étnica dos escravos nas Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX*, confirma as características, descritas por BARBOSA, atribuídas aos bantos e acrescenta que criou-se a representação do sudanês como o preferido no trabalho de mineração, enquanto que o banto seria identificado como o mais pacífico e por isso, o mais submisso. E, assim, os “ [...] negros de Angola não servem para o trabalho das minas, mas somente como domésticos, para acompanhar as pessoas do Estado de Minas como lacaios” apud (VERGER, 1987, p.68).

Minas Novas foi fundada em 1727 com o nome de Vila de Nossa Senhora do Bom Sucesso de Minas Novas, por Leme do Prado. Ele e seus companheiros pararam junto à foz de um ribeiro, onde encontraram ouro em abundância. Após a descoberta do ouro, o ribeiro recebeu o nome de Bom Sucesso e ao povoado que ali se formou foi dado o nome de São Pedro do Fanado. Após um ano e meio de formação do arraial, já se encontravam no local cerca de quarenta mil pessoas, dentre elas uma grande quantidade de negros. A vila se elevou à categoria de cidade em 1840 sob a designação de Minas Novas.

Souza, J. (2000, p.30) cita alguns autores que afirmam que a partir da metade do século XVIII, a mineração em Minas Novas já estava em plena decadência. Mas outros estudos realizados mostram que, na realidade, a mineração continuou intensa até meados do século XIX, permitindo uma diversificação das atividades econômicas e aumentando significativamente o fluxo populacional para toda a região. Este autor acredita que, mesmo com a proibição de garimpar, muitos mineradores sequer sabiam desta proibição e como a fiscalização naquela época era escassa, muitos poderiam ter continuado clandestinamente. Mas é notório que a mineração deixou de ser a atividade principal dos habitantes da região.

Com o esgotamento das jazidas de ouro e diamantes dos ribeirões e córregos, parece ter se deslocado sucessivamente a atenção para outras atividades, particularmente às ligadas à agropecuária, destacando-se aí a produção de algodão.

Não se tem nenhuma prova, fora o testemunho de Antônio, de que José Cláudio tenha vindo de Minas Novas. O que é certo e documental é que o fundador do quilombo comprou as terras (1862) em Jequitinhonha e as registrou em Minas Novas²⁴. Na época, Jequitinhonha fazia parte do grande município de Minas Novas, chamado Termo de Minas Novas²⁵. Apesar das dificuldades em obter documentos, o que é possível concluir é que depois que José Cláudio e sua família fizeram fortuna, saíram em busca de uma terra onde pudessem viver longe de todo infortúnio que o sistema escravagista lhes tinha imposto e, assim, chegam à Mumbuca.

²⁴ Anexo 1 – Escritura da terra da Mumbuca de 1862, tradução para o Português contemporâneo.

²⁵ Conforme SOUZA, J (2000:25) Esse termo foi instalado em 02 de outubro de 1730, ocupava enormes extensões de terra. A área dos atuais 141 municípios que se desmembraram dele soma 139.947 Km², ou seja, um quarto da superfície do estado de Minas Gerais.

2.2 A CONQUISTA E A PERDA DA TERRA

O artigo de jornal O Globo (04/04/73, p.3) diz que José Cláudio andou meses até se deparar com o chapadão e *ficou embevecido*, porque aquela região era bem servida pelo Rio Preto e por córregos, principalmente o da Mumbuca, conhecido por possuir águas claras e encachoeiradas. Conforme reportagem, ele ficou maravilhado, e ali o fundador com sua família se estabeleceram em terras compradas com recursos que dispunham.

A escritura particular de venda da terra informa que José Cláudio a comprou de Maria de Souza Saraiva, no lugar denominado *Ilha do Pão no Sítio Mumbuca, lugar de criar e plantar*, por cinquenta mil réis, e o da meação de duzentos mil reis. A escritura não cita a quantidade de terra adquirida, mas detalha os extremantes, pela parte de cima com terras de José dos Santos e pela parte de baixo no tombo da Cachoeira, chamada tombo de um lado e outro, águas vertentes. Nunca foi possível fazer a medição da área total, mas, segundo depoimentos, a terra possui mais de 103 alqueires²⁶, mas o fazendeiro Darcy Pereira Filho declarou que a área possui em torno 206

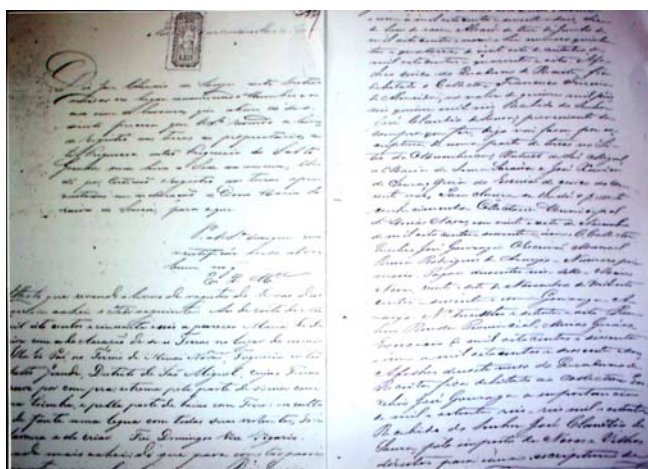


Figura 10: Xérox da cópia do original. O original se encontra com os herdeiros do fazendeiro Darci Pereira. Foto tirada pela pesquisadora.

alqueires.

Pelo teor do documento, pode-se inferir que José Cláudio se estabeleceu na região anterior à data da escritura, dois de fevereiro de 1862, devido ao fato de que no referido documento enumera os vários talões pagos de impostos *Novos e Velhos, Direitos para uma*

²⁶

A medida do alqueire nesta região equivale ao alqueire baiano, que mede 19,36 h.

escritura de uma parte de terras no sítio de Mumbuca, e cita o nome de vários coletores e as datas dos referidos pagamentos realizados no ano de 1861.

É surpreendente o fato de um negro como José Cláudio ter comprado as terras e de tê-las registrado em um período anterior à abolição, mas, por se tratar de um negro letrado, inteligente e com posses, é perfeitamente explicável, uma vez que, no sistema capitalista, o homem vale mais pelo seu saber, suas posses materiais e pelo lugar que ocupa do que pelo que é.

Imaginar que o fundador andou 300 Km a pé ou no lombo de um animal, do quilombo até Minas Novas, sede da comarca, para registrar a terra, vencendo todos os obstáculos de uma região de sertão e em um período escravocrata, reforçar a noção das qualidades pessoais deste quilombola, líder e fundador do grupo negro da Mumbuca.

Silva, A. (2000, p.133), citando a professora Hebe Castro (1995), explica que muitos negros livres procuravam “**viver sobre si**”, diferenciando-se dos escravos que “*serviam a*”

alguém. Dessa forma, perseguindo sua autonomia, tanto podiam “*mover-se*” como trabalhadores especializados (carpinteiros, pedreiros, alfaiates) ou como trabalhadores assalariados (jornaleiros), quanto podiam lançar mão de estratégias que lhes garantiriam o acesso à terra (grifo da autora). A última opção pode ser a escolhida pelo negro José Cláudio.

Para Silva, A. (2000) a possibilidade de acesso à terra no período anterior à abolição, grosso modo, pode ser compreendida em dois momentos: antes e depois da promulgação da Lei de Terras de 1850²⁷. Os negros livres que possuíam terra anterior aos anos de 1850, tinham apenas a posse da terra e, posterior a essa data, poderiam adquiri-la, como foi o caso de José Cláudio.

Wissenbach (2002, p.112), no artigo “Cartas, procurações, escapulários e patuás: os múltiplos significados da escrita entre escravos e forros na sociedade oitocentista brasileira,” explica que a capacidade da escrita, até então prerrogativa dos brancos, transformou-se em elemento de afirmação social e favorecia vivências relativamente independentes para escravos e forros, não só nas relações com a sociedade mais ampla, mas também naquelas estabelecidas intragrupos sociais: nos relacionamentos entre os dominados e como forma de afirmar hierarquias

²⁷ Segundo SILVA, M. (1999:30) a Lei das Terras põe fim ao regime das posses livres e estipula que as terras só seriam apropriadas por meio da compra. (...) pode-se afirmar que, a partir da *Lei das terras*, o governo continua possuindo o direito público sobre as terras devolutas e, por conseguinte, cabe-lhe o monopólio sobre elas, alienando-

existentes entre eles. Em relação a essa autonomia, a escrita aparece como instrumento capaz de legitimar posses, numa sociedade que, de fato, não reconhecia legalmente as propriedades dos escravos até pelo menos a lei nº 2040 de 27 de maio de 1871, chamada Lei do Ventre Livre.

A escrita, como a vontade pessoal de *querer viver sobre si* e garantir a sua própria autonomia, fez com que Jose Cláudio, fundador sentisse a necessidade de registrar a terra no cartório civil em Minas Novas (1862) e na paróquia do distrito de São Miguel (1874), atual município de Jequitinhonha. Como ele não era escravo e sim forro, pôde documentar a terra como qualquer fazendeiro branco e garantir a posse da terra para os seus descendentes.

A reportagem do jornal O Globo (22/12/74; 1º caderno p.10) cita que:

“(...) o velho (José Cláudio) e sua família expulsaram todos os aventureiros que tentaram apoderar-se de suas terras. Ao morrer, com mais de 100 anos deixou a propriedade ‘tão grande que nunca pudemos medir’, para todos os seus descendentes que vivem em Mumbuca. As terras são férteis, ‘porque, o velho era nego sabido’, mas a agricultura praticada pelos proprietários é rudimentar: falta-lhes dinheiro para ferramentas e sementes.”

O fundador fez de tudo para garantir a posse da terra e seu tataraneto, Euzébio Bispo de Souza entrevistado pelo jornalista, reconheceu que ele era “nego sabido”, mas essa inteligência não foi suficiente para garantir a posse da terra por muito tempo. O fato de tê-la registrado deve contribuir na atualidade, para que os seus herdeiros possam reconquistar a terra perdida. Pois, na medida em que, pressionados pela necessidade de sobrevivência e não tendo alternativas para tal, foram vendendo gradativamente parte de suas terras, até que ocupam apenas 11,76 dos quase 206 alqueires adquiridos por José Cláudio. Hoje, através do artigo 68 da Constituição Federal de 1988, a possibilidade de readquirir a posse da terra, volta a ser cogitada.

José Cláudio de Souza faleceu no ano de 1913 e a esposa Felícia Ribeiro de Souza em 1917. O inventário foi realizado apenas no ano de 1926, requerido pelo filho Manoel Simplício de Souza. A questão da documentação referente à terra da Mumbuca, pode-se dizer, começa com esse inventário. Nesse processo, na relação de bens do espólio é citado a área de 3 a 4 alqueires de terra. E aí, começam os questionamentos: porque o inventário de 3 a 4 alqueires de terra? E o que foi feito com a maior parte da terra? Porque as escrituras de 1862 e a de 1874 não fizeram parte do processo?

as por meio da venda, como e quando lhe aprouver. Isto significa que a propriedade da terra, que antes atrelada às relações dos favorecidos com a coroa, agora vai depender do poder de *compra* dos futuros proprietários.

Os depoimentos orais explicam que declaravam apenas uma pequena faixa de terra por causa do imposto, não tinham condições de arcar com as despesas do tamanho original da terra. Era prática comum da região inventariar apenas uma parte das terras. Os documentos, certamente, não foram anexados ao inventário para não caírem em contradição quanto ao tamanho real da área total do quilombo.

Em outros inventários dos herdeiros de José Cláudio, como o do seu neto Roseno Albano de Souza, realizado em 11 de janeiro de 1932, tem-se declarado a posse de dois alqueires de terra, e novamente as escrituras acima referidas não foram consideradas. A pouca consideração com às escrituras parece relaciona-se com a ligação que estabeleciam com a terra: se a terra era suficiente para todos, produziam com fartura e eram respeitados pelos fazendeiros e pela sociedade local, a atualização dos documentos seria apenas um detalhe sem a menor importância. Nessa época a terra não tinha valor comercial. Antônio Bispo de Souza declara que

“vendia a terra baratinho, às vezes o povo precisava de um dinheiro para comprar roupa e aí vendia, ou trocava um pedaço de terra por roupas e requeijão. Ele cita o caso do velho Modesto, que vendeu a terra por 40 mil réis e um requeijão.”

Os depoimentos explicam porque não preocupavam com o futuro, tinham muita terra e a produção era farta, a questão da documentação não era algo que os preocupassem no presente. Isto é demonstrado pelo depoimento de Antônio que descreve a fartura em que viviam anteriormente aos anos 1960 e as mudanças ocorridas posteriormente.

- “Vendia 5.000, 10.000, 40.000 muda de café para Salinas, para Nanuque. Eles vinham buscar de burro. Era tropa. Arrancava as mudas, empalhava e punha no lombo dos burros e aí sumia neste mundo. E não perdia uma muda. O povo do Comercinho do Bruno também vinha buscar. Lá dava café demais. Nois colhia café por metade, nós não dava conta, o café caía todo no chão e aquilo gelava na chácara assim ô. O café era bom para pagar uma dívida, comprar uma vaca, uma égua e vendia o café e ia comprando vaca e só ia pondo na manga, era assim. E depois do café para cá e a chuva também foi minguando e foi cabando ... Os fazendeiros vendia uma novilha a troca de tantas arroba de café.. Era fartura demais. Vendia demais mesmo, nós roçava direto, pois nascia no chão e tinha que roçar para colher o outro pé. Senão roçasse não poderia colher café. E chovia fazia assim... (fez o barulho

da chuva), era bonito né. E aí teve uma caída no café e o povo acabou a influência.

- Quando esta produção começou a cair?
- Foi de 60 para baixo, foi cabando até cabou tudo.
- E tem motivo?
- Diz o povo que foi o valor do café que quebrou todo mundo, foi estes governo. O café era caro, caro e depois deste negócio parou..
- Aí caiu o preço?
- Caiu e o povo desandou a arrancar o pé de café e com isso começaram a plantar maniva. E aí acabou.
- E substituíram o café pela mandioca?
- Foi, aí o povo começou a fazer farinha que nem besta (risada). O café da menos trabalho, a farinha dá trabalho demais. O povo foi esmorecendo, esmorecendo até saiu um boa parte. Mexer só com farinha não dá, foi mudando para Belo Horizonte, São Paulo, para tudo o que é canto... Foi o maior motivo que teve na Mumbuca foi o café. O povo mais velho tudo criou os filhos com café. E depois do café para cá e a chuva também foi minguando e o povo esmoreceu.”

Os quilombolas da Mumbuca, na primeira metade do século XX, viviam na prosperidade: vendiam mudas de café para vários municípios e que perdiam café no chão porque não davam conta da colheita, mesmo tendo que superar todas as dificuldades com infra-estrutura. Esta realidade muda drasticamente, passando todos a viver com o cultivo da mandioca e que trouxe conseqüências nefastas para a comunidade. Além da queda do preço do café e da seca, a venda da terra, impulsionada pela crise, foi outro motivo que os fez desanimar e migrar para os grandes centros.

“Naquela ocasião, cada negro que casava ganhava uma propriedade para morar, com muitos hectares, **pois a terra não tinha dono**. Como foi trazido muito gado e armamento, houve prosperidade na Mumbuca (...) Grandes posseiros então, os negros passaram ao cultivo do café e à pecuária, numa época de riqueza para eles. De uns tempos para cá – eles não lembram bem – apareceram os fazendeiros do outro lado do Jequitinhonha, e foram adquirindo suas terras, aproveitando a ignorância dos ex-escravos. Tais fazendeiros são denominados pelos mumbuqueiros de ‘tubarões’.

Grandes períodos de seca na região e seus rudimentares instrumentos agrícolas foram terminando com aquela fase de riqueza. Os ‘tubarões’ foram comprando suas terras, deixando aos negros um espaço cada vez mais pequeno. Eles lembram que o pior período foi o de 1965 a 1966, quando, ‘por força da lei branca’, tiveram que abandonar o cultivo do café.

A fome geral começou aí, pois tiveram que esperar dois anos para mudar para o cultivo da mandioca, que era nativa da região. Poucas famílias conseguiram imediatamente beneficiar a mandioca em farinha e, neste processo lento de

evolução, foram vendendo suas terras e criação a qualquer preço.” (grifo meu) (Jornal Estado de Minas, 22 de dezembro de 1974, 1º caderno, p.10).

Este fragmento de reportagem acrescenta um dado novo ao depoimento de Antônio quando se refere à terra. Na segunda metade do século XX, começa o processo de perda da terra devido à entrada de *tubarões* no quilombo, ou seja, de fazendeiros que se aproveitam da situação dos negros.

É interessante analisar que o jornalista fez a reportagem baseado na entrevista com o véio Felipe uma a grande liderança da comunidade na época. O que não dá para saber, se a afirmação de que *a terra não tinha dono* foi baseada na conclusão do próprio entrevistador ou se foi revelação do entrevistado. Passa a impressão de que a terra é devoluta. Os depoimentos das pessoas de Mumubuca confirmam que o véio Felipe sempre informou a existência do registro da

terra, de 1862 e de 1874, mas parece não tê-lo feito ao repórter. O jornalista pode ter se baseado na maioria dos casos de quilombos que tinham apenas a posse da terra. Isto revela que era incomum aos negros serem proprietários de terra. Os documentos ficaram completamente invisíveis na história do quilombo, tanto é que todas as ações posteriores em relação à terra feitas pelos herdeiros, mostram que estes agiam como se fossem posseiros e não proprietários. A

reportagem descreve que havia prosperidade na Mumbuca, o café e o gado eram as atividades econômicas da época, mas cita uma tal de “lei branca” que fez com que arrancassem os pés de café e mudassem de atividade, para comercialização da farinha de mandioca. A partir dessa

época, agravada com longos períodos de estiagem, a pobreza se estabeleceu definitivamente no quilombo, acompanhando seus membros até hoje.

Necessário se faz entender o processo de modernização que estava ocorrendo no país, a partir de 1950, para compreender os efeitos dessa política na Mumbuca.

Segundo Silva, M.A.(1999, p. 62), a modernização foi identificada à industrialização e com isso acirrou-se a dicotomia dos dois Brasis em torno do velho, arcaico, atrasado,

identificados ao rural²⁸; e do novo, desenvolvido, industrializado, identificados ao urbano. A implantação do regime militar representou a vitória da tese da modernização.

A partir dos anos 1950, o aumento da produção agrícola vai ocupar o centro do discurso das classes dominantes, por meio da ideologia desenvolvimentista que condenava o atraso do campo, a fraca produtividade, os métodos atrasados e a miséria dos trabalhadores. A modernização da agricultura veio para destruir a estrutura produtiva fundada no trabalho familiar, na pequena propriedade e na ausência de recursos técnicos.

Peixoto (2001) analisa que a década de 1960 é marcada por longa e profunda crise de abastecimento que reflete o descompasso entre industrialização/urbanização e a modernização da economia brasileira como um todo. O Estado transforma-se no agente incentivador da produção e da produtividade, promovendo, com suas políticas, a modernização da agricultura, sem alterar a fatia dos interesses industriais ao incrementar, conseqüentemente, a produção industrial do setor de insumos e de transformação de produtos agrícolas.

A partir desse período, o governo federal formulou políticas para promover a modernização da agropecuária, que consistiu na adoção de um pacote tecnológico baseado em inovações mecânicas (máquinas e implementos), químicas (insumos) e biológicas (espécies vegetais e sementes selecionadas e melhoradas geneticamente). Esse modelo de modernização, inspirado na “Revolução Verde”, através do objetivo humanitário de acabar com a fome mundial aumentando a produção de alimentos, ocultava interesses econômicos e políticos relacionados à transnacionalização do capital. Diante desse modelo, como argumenta Bergamin²⁹ estabelece-se uma relação de dependência dos agricultores com as indústrias multinacionais de máquinas, implementos e insumos agrícolas, com a adoção desse pacote tecnológico. A agricultura, para produzir e inserir-se no mercado, subordina-se às inovações tecnológicas impostas por algumas multinacionais do setor agrícola.

Nessa onda de modernização, o Brasil industrializa-se e o café começa a perder a sua posição de destaque na economia brasileira e no mercado exterior. O Centro de Referência e Memória-Rio café ³⁰ explica como a modernização da agricultura atingiu o café. Em 1960, a exportação mundial desse produto chegava a 63 milhões de sacas, mas o consumo era de apenas

²⁸ A reportagem citada na página anterior, do jornal Estado de Minas, dá um indicativo deste Brasil arcaico quando relata que os instrumentos agrícolas que usavam eram rudimentares.

²⁹ BERGAMIN, Maria Cristina – Modernização da Agricultura no Espírito Santo – www.igeo.uerj.br dia 26/10/2005

43 milhões. Os preços registraram queda em todo o mundo, devido à superprodução. A saca de 60 kg, que em 1954 custava US\$ 86,23, passou, em 1963, para US\$38,27. Esse fato levou ao estabelecimento do Acordo Internacional do Café, um instrumento econômico e diplomático criado em 1962, por meio do qual os países consumidores e produtores resolveram manter um sistema de controle da produção e do comércio, para adequar a oferta à procura real, visando, sobretudo, evitar o aviltamento dos preços e a acumulação dos excedentes invendáveis. A medida adotada no Brasil, partiu do IBC³¹ com a criação do Grupo Executivo de Racionalização da Cafeicultura (GERCA), para conter a produção – e o governo passa, então, a promover, a partir de 1961, a erradicação, sem precedentes, dos cafezais não produtivos, de modo a obter melhores resultados na relação custo-benefício. Assim ocorreu a erradicação dos cafeeiros antieconômicos, realizada em duas fases (1962 e 1966); com essa medida foram erradicados 2 bilhões de cafezais. Na década de 1970, foram concedidos créditos subsidiados através da implementação do Plano Trienal de Renovação e Revigoração de Cafezais, para promover a modernização das técnicas de cultivo do café e coloca um ponto final na antiga maneira de produzir. Com a retomada e ascensão dos preços do produto contribuiu para a ampla adesão dos produtores³².

A reportagem do jornal o Estado de Minas menciona a *lei branca*, e Antônio Bispo de Souza culpa o governo por terem que abandonar o cultivo do café. Ambos parecem estar referindo-se à política de erradicação do café que ocorreu em 1962 e 1966. Esta medida econômica atingiu tão profundamente a Mumbuca, que nunca mais recuperaram o poder de compra que tinham e a pobreza se instalou definitivamente no quilombo.

O café era um produto que garantia a eles um bom suporte econômico, o que não acontecia com a farinha de mandioca, além de ser muito trabalhosa, o preço não era compensador, a consequência foi vender partes de terra e engrossar as estatísticas do êxodo rural para os grandes centros. A partir daí, inaugura-se o período de pobreza nesta comunidade, como também na região toda do Jequitinhonha.

A modernização no campo não atingiu apenas aos produtores de café, mas a agricultura de maneira geral. Moura, M. (1988, p.7) explicita que as mudanças econômicas no Vale do

³⁰ www.ccrj.com.br/rio/histórico/história6.htm - dia 26/10/2005

³¹ IBC – Instituto Brasileiro de café

³² SILVA, M.A. (1999:63) informa que através deste Plano plantou-se 600 milhões de cafeeiros, da destruição de 40 milhões de pés de café (informação diferente ao do Riocafé) e um emprego maciço de fertilizantes, defensivos e equipamentos, Apud Guimarães, 1974.

Jequitinhonha caracterizam-se a partir da década de 1960, por dois fatos simultâneos e complementares e que devem ser vistos como marcos cheios de significação:

“Trata-se de impor bases diretamente capitalistas ao uso da terra, valendo-se de relações de produção não especificamente capitalistas, excluindo frações camponeses da terra e moradia permanente. O agregado já não controla uma roça de milho e feijão, já não tem casa de moradia e o pequeno sitiante está cada vez menos presente nas fazendas.

E os falsos fazendeiros, por interesse próprio ou como prepostos de empresas multinacionais, invadem áreas habitadas por posseiros.”

A terra que antes não tinha valor monetário passa a ter um preço. O domínio, a posse da terra a transforma em mercadoria e por ter valor econômico, *falsos fazendeiros*, como cita Moura, M, ou até mesmo fazendeiros tradicionais, começam a corrida para a legalização das terras posseadas ou compradas a preço de banana, como cita Antônio. Ribeiro (1999) confirma a tese de Moura e especifica a consequência desta modernização para a região do Baixo Jequitinhonha.

“A verdadeira revolução operada no campo no Nordeste de Minas não foi técnica nem produtiva: foi fundiária. Ocorreu na terra, sua concepção como bem de mercado, e não no modo como se usa a terra. Ela foi incorporada aos circuitos mercantis de todo o país, feita mercadoria de caráter geral, transformada em ativo de rendimento financeiro equivalente às outras aplicações de mercado. Essa revolução - consequência da integração mercantil rural-urbana, financeira, resultado da formação de um mercado geral de bens agrícolas – atingiu frontalmente a fazenda.

(...) Assim, quem conservara posse e domínio de terras até final dos 1960, teve no correr desses próximos anos sucessivas alegrias ao constatar o fôlego que o preço de terra ganhou, enriquecendo seus detentores, transformando-se numa loteria que fez daqueles fazendeiros – se agregados, mantimento e até gado – enfim fazendeiros de terra valiosa” (p.232).

Essa mudança estrutural atingiu diretamente o Baixo Jequitinhonha, terra de latifúndio e das fazendas, através do desaparecimento do agrego e como consequência o esvaziamento das fazendas. O ditado popular expressa essa nova realidade, *onde o boi entra o homem sai*, e assim enormes extensões de terras foram ocupadas pelo boi e por um vaqueiro, o único trabalhador que restou. Para os fazendeiros era uma ameaça manter grandes contingentes de agregados, devido a criação da ETR (Estatuto do Trabalhador Rural), pois esta nova lei concedia direitos trabalhistas para os trabalhadores rurais.

Ribeiro compara que o movimento de valorização de terras atingiu pouco ou nada as zonas camponesas do Alto Jequitinhonha, apenas a chapada; mas aí, como diz ele, é caso muito à parte porque seu estatuto de cerrado solicitou mais que dinheiro para exploração, exigiu capital³³.

Com estas transformações, as cidades do Vale, sem estrutura alguma, foram obrigadas a receber os lavradores expulsos do campo, descapitalizados, devido a uma ínfima indenização: uma casinha na periferia e a aposentadoria rural, como prêmio de décadas de dedicação e fidelidade.

No bojo dessas transformações capitalistas, um dos fatos que também veio contribuir para as alterações estruturais foi a criação da CONTAG, em 1963, a criação do ETR (Estatuto do Trabalhador Rural), que estendeu as leis trabalhistas aos trabalhadores rurais, e a regulamentação dos sindicatos rurais, segundo linhas corporativas tradicionais, dentre elas o registro burocrático da unidade sindical pelo Ministério do Trabalho. Segundo Silva, M.A. (1999) a lei de 1963 foi o instrumento mais importante para a polarização das lutas dos trabalhadores rurais. O Estado, à medida que polarizou essas lutas, evitou a organização política autônoma, logo, a constituição dessas classes como força social. A autora acentua que não é importante discutir o conteúdo dessa lei, mas mostrar o que ela representou para as relações entre trabalhadores e proprietários. Essa lei impôs ao empregador o pagamento de 27,1% correspondentes aos gastos sociais, sobre cada jornada de trabalho dos trabalhadores permanentes. Este ponto toca o centro da questão, pois os trabalhadores permanentes por serem considerados onerosos, são despedidos, para serem, em seguida, admitidos como volantes, isso é, uma força de trabalho mais barata, porque os gastos sociais não são computados. Segundo tal raciocínio, o ETR desempenhou um papel fundamental na expulsão destes trabalhadores das fazendas. A autora acentua que este estatuto não deve ser considerado como um meio de melhorar as condições de vida dos trabalhadores; ele representou justamente o contrário, pois regulamentou a intensificação da exploração da força de trabalho.

A lei representa o interesse econômico da classe dominante para garantia do seu poder político e assegura a dominação dessa classe. O elemento mais importante, acrescenta a autora, para a garantia do poder político da burguesia agrária foi a manutenção da propriedade privada da

³³ A implantação do eucalipto no cerrado no Médio e Alto Jequitinhonha não será objeto de análise deste trabalho. Esta realidade foi amplamente debatida e estudada por vários autores entre eles MOURA, M (1988) e SILVA, M. (1999). Mas é importante destacar que embora os projetos de reflorestamento não tenham atingido

terra e esta foi integralmente preservada depois de 1964. Assim, o sacrifício econômico imposto aos proprietários rurais não atinge o essencial: a propriedade privada da terra, o instrumento principal da captação do sobretrabalho. O ETR representou um “equilíbrio instável de compromisso” na medida em que os sacrifícios impostos não atingiam os interesses políticos dos proprietários rurais e não punham em xeque seu poder político.

A modernização imposta significou a quebra do sistema tradicional; a relação de compadrio e confiança que se estabelecia entre fazendeiro, agregados, posseiros passou a ser mediada pelo sindicato e convertida em contrato e assalariamento. A relação com a terra que tinha significado existencial passa a ser apenas econômica, a relação com a natureza passou a ter outros ritmos e sentidos, o desenraizamento foi total.

Botelho (1999) afirma que para o homem e a mulher do Vale do Jequitinhonha a casa, como a terra, transcende a arquitetura e alcança o espaço simbólico. A terra é ao mesmo tempo, tocável e intocável, material e simbólica, natureza sagrada. Portanto, conclui a autora, a terra

compreendida dessa maneira não pode significar apenas produção de víveres, visto que condensa uma dimensão que é vivida e representada e que não comporta a idéia de propriedade a ser trocada como mercadoria.

É esse o sentido da terra para os Mumbuqueiros, ela não significa apenas a produção, ela exerce o poder simbólico dos antepassados, a magia das histórias, das tradições e, principalmente, a relação com o sagrado. A matéria publicada no jornal o Estado de Minas, descreve esta visão:

Segundo os negros mais velhos, houve uma profecia na época que foi transmitida até hoje, de geração em geração. A santa pediu para os fundadores do quilombo nunca abandonarem o lugar, mesmo que houvesse as piores desgraças. Seguindo este raciocínio, pode-se compreender que o poder simbólico da terra é muito maior que o detalhe de declarar ou não o tamanho da

diretamente o Baixo Jequitinhonha, essa microrregião sofreu as conseqüências ambientais e climáticas e o reflexo do empobrecimento da região.

terra, de pagar ou não o imposto, de ter ou não o documento da propriedade, de ser produtiva ou não. E, nessa intenção, informam que, mesmo que grande parte tenha saído do quilombo, outros ficaram para garantir a profecia.

Botelho (1999) citando Berman, quando aprofunda as conseqüências das transformações realizadas no campo, explica que a modernidade contém em si dois pólos ambivalentes e opostos: um de construção e outro de destruição. Destruir e criar são, portanto, partes inerentes, intrínsecas ao processo de modernidade.

Destruir as relações tradicionais, consideradas atrasadas pelo capitalismo, destruir as formas rudimentares de lidar com a terra, e criar novas formas, mais desenvolvidas de produção e de produtividade, de eficiência, de riqueza, no assimilar de outros costumes de gente da cidade, de gente “civilizada” e moderna. E, neste ato de construção e destruição muitos foram os que se perderam no caminho e se distanciaram da tradição.

Nesse processo de destruição do *ethos* econômico, os quilombolas foram vendendo e perdendo suas terras para os *tubarões*. O *tubarão*, o principal deles é o fazendeiro chamado Darci Pereira. Fazia parte da família dos Pereiras, uma das famílias que detinham o poder na época, e parente do grande e temido coronel Antônio Pereira. A tática usada para conquistar a terra da Mumbuca não foi pela violência, ao contrário, usou a arma mais sedutora, o paternalismo.

Genovese (1988) explica como o paternalismo foi usado pelos proprietários do sul dos Estados Unidos como forma de disciplinar e justificar, moralmente, o sistema de exploração baseado na escravidão. Estimulava a bondade e a afeição, mas também, simultaneamente, a crueldade e o ódio. *O paternalismo definia o trabalho involuntário dos escravos como uma legítima retribuição à proteção e à direção que lhes davam os senhores (p.23) (grifo meu).*

O paternalismo também foi explorado pelos senhores de escravos no Brasil e amplamente aprofundado por Freyre (1936) e Mattoso (1982). A estratégia utilizada pelo senhor, comum às obras citadas, atua como provedor e protetor direto para cada indivíduo e cada família, assim como para a comunidade em geral. Protetor, provedor, diretor são as características do legítimo

fazendeiro, latifundiário, coronel do Baixo Jequitinhonha, qualidades do fazendeiro Darci Pereira.

A seguir, depoimento de Antônio Bispo de Souza confirma a tese do paternalismo através da relação de sua avó Rosa com o fazendeiro Darci Pereira.

- “Quem era o líder da comunidade?
- Era tio Felipe e minha avó Rosa. O que ela falava estava feito. Falava alguma coisa todo mundo tinha que acompanhar. Até esse povo aqui da cidade acompanhava ela, o povo rico Nondas Ramos, Darci Pereira, o que sucedesse lá e ela mandava falar com eles era na hora que eles atendiam.
- Então ela era que mandava do lugar?
- Ela fazia tudo. Ela mais Darci Pereira era assim (fez o gesto, encostou o dedo indicador de uma mão, com o de outra mão). O que ela precisasse lá na Mumbuca mandava um de nós vim falar com eles e viche.
- E porque eles tinham tanta influência com ela?
- Não sei. Por que era direita. Tinha toda confiança. Eles emprestavam a ela dinheiro e tinha confiança. E Nondas tirou um retrato com ela.”

Darci Pereira e outros fazendeiros exerciam o papel de provedor da avó Rosa, o que ela precisasse havia a quem recorrer. No depoimento de D. Cândida, prima de Darci Pereira, aquela declarou que seu pai e outros tinham na avó Rosa em grande consideração e sempre iam rezar o terço com ela, principalmente nos momentos de aflição em que lhe pediam socorro com orações e bênçãos.

Pela confiança e pela necessidade, vários quilombolas foram vendendo suas partes para o fazendeiro citado e, para manter a relação patriarcal e o vínculo político, ele não os tirava da terra, permaneciam nela até morrer. Perpetua-se, assim, a gratidão e a subserniência.

Antônio Bispo de Souza explicou que Darci comprava as terras e deixava o povo morando lá, mas Carmelito Bispo de Souza, ao contrário, informou que as pessoas que vendiam

se sentiam pressionadas e acabavam saindo, não tinham liberdade de continuar morando no que não mais lhe pertencia. Mas, o que ambos concordam é que Darci Pereira não usava a violência

para ocupar a propriedade. A única pressão era política, tinham que votar no candidato dele. Comprava baratinho, como diz Alberico, *pelo preço de um pé de tanja*. Antônio e Carmelito descrevem que o fazendeiro era bom, mas Alberico (mais jovem), mais consciente, afirma que ele

era bom para comprar baratinho e usou a expressão *vinha aqueles ladinos com a boquinha doce e*

comprava eles, eram facilmente enganados com boa conversa. Avó Rosa tinha tanta confiança no fazendeiro que entregou a ele os documentos das terras registradas pelo fundador José Cláudio, “para guardar”. O neto, Carmelito, fala com certa decepção desta atitude da avó: *Vó Rosa entregou o documento para Darci Pereira, ela não teve confiança de deixar este documento com ninguém da família...* Como ela era a líder da comunidade ninguém, a contrariava.

Na realidade, um fato único dá origem a várias versões, uma vez que o ser humano sente, pensa e age segundo a sua interpelação, isto é, de acordo com os condicionamentos ideológicos que, determinam como se deve sentir, pensar e agir sem que o outro se dê conta que o faz sob coação. Neste caso a ação do fazendeiro no uso de sua posição de político e detentor do poder econômico, se faz sem que precise usar da força e violência para que os negros saíssem da terra.

Mal sabiam eles que os documentos entregues pela avó Rosa ao coronel serviriam para que este pudesse pedir o usucapião das terras da Mumbuca . Ninguém do quilombo sabia desta intenção até o desenvolver da presente pesquisa. O número do processo é 920 de 25/11/1971, e os registros da terra de 1862 e 1879 foram bases para sustentar a argumentação de que as terras eram particulares e, portanto, passíveis para solicitar o usucapião. Foi a partir do processo que o acesso aos documentos antigos e o desenrolar do novelo da complicada situação da terra do quilombo Mumbuca, começou a ter uma outra compreensão.

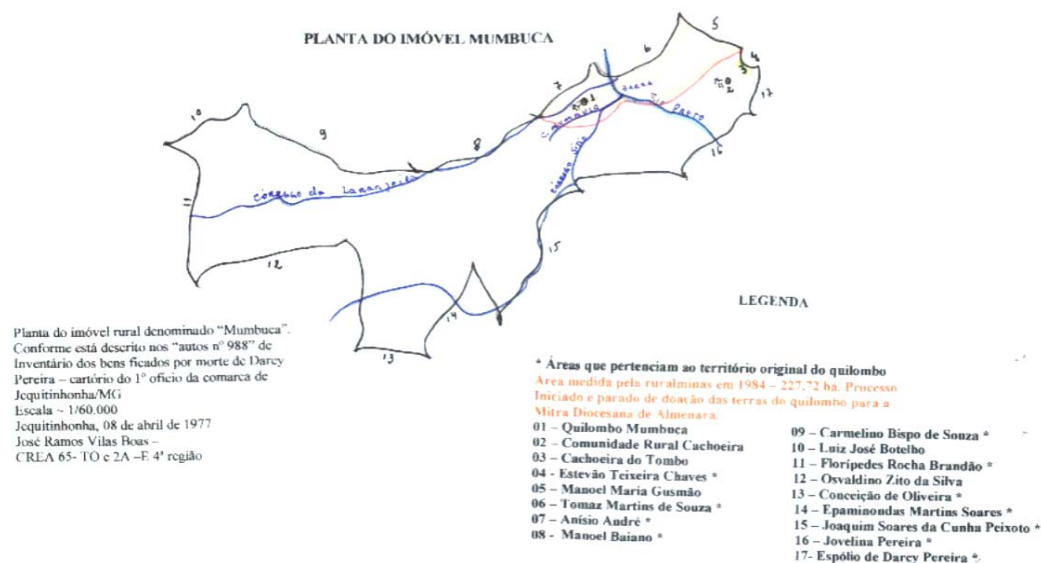


Figura 11: Planta do imóvel Mumbuca conforme está descrito nos autos nº 988 do inventário de morte do fazendeiro Darci Pereira.

No processo, o advogado argumenta que *por mais de 17 anos se acham os usucapiantes na posse da propriedade descrita, de boa-fé, por **ocupação, mansa e pacífica, ininterrupta sem oposição** de quem quer que seja e com intenção de dono ou com “aminus dominii”. Acrescentada a posse dos ocupantes à de seus antecessores, conforme provou-se* (documentos de 1862 e 1874), *perfaz ela um período superior a 100 (cem) anos que é dez vezes superior ao prazo exigido para o usucapião ordinário, entre presentes* (grifo meu).

Pelo teor da argumentação confirma-se que o fazendeiro Darci Pereira fez ocupação da terra, *mansa e pacífica, ininterrupta sem oposição de quem quer que seja*. A maneira utilizada por ele para conquistar a terra foi tão paternalista, tão sorrateiramente que a comunidade só tomou conhecimento da petição em julho de 2005, após as investigações para esta dissertação. Nesse processo foram anexadas algumas escrituras públicas de compra e venda, todas de antigos moradores do quilombo:

- Manoel João Bispo de Souza – 165 ha mais ou menos; Miguel José dos Santos – 20 ha mais ou menos ; Generoso Araújo de Souza – 13,40 ha mais ou menos; Eva Timóteo da Silva – 13,40 ha mais ou menos. Escritura lavrada em 23 de novembro de 1971. As procurações foram realizadas nas datas 09 de agosto de 1968, 11 de outubro de 1967 e 05 de março de 1969.

- Dionísio José de Souza – 23,81 ha mais ou menos. Escritura lavrada em 21 de outubro de 1971.
- João Cardoso de Souza – 5 ha, mais ou menos. Escritura particular lavrada em 12 janeiro de 1960.
- Feliciano Teixeira Chaves – 13 ha e fração, mais ou menos. Escritura pública de compra e venda lavrada em 01 de agosto de 1955.
- Miguel Bispo de Souza – 15 ha, mais ou menos. Escritura particular lavrada em 02 de abril de 1960.
- José Araújo de Souza – 13 ha, mais ou menos. Escritura pública lavrada em 10 de novembro de 1954.
- Delfino Bispo de Souza e Jacinta Bispo de Souza – 30 ha, mais ou menos, carta de adjudicação passada a favor de Darcy Pereira, extraída dos autos número 685, de Arrolamento dos bens deixados pelos finados Delfino e Jacinta Bispo de Souza à sua mãe Rosa Bispo de Souza, realizada em 28 de agosto de 1967.
- Camila Bispo de Souza – 15 ha, mais ou menos. Escritura de Venda e Compra realizada em 16 de janeiro de 1967.
- Adão Araújo – 13 ha, mais ou menos. Escritura de Venda e Compra, realizada em 13 de março de 1968.
- Joana Simplício de Souza – 5 ha, mais ou menos. Carta de adjudicação passada a favor de Darci Pereira, extraída dos autos nº 487,1 de arrolamento dos bens deixados por Joana Simplicio de Sousa, realizada em 24 de abril de 1967.

Assim, da forma como as escrituras foram redigidas com a expressão “mais ou menos”,

dá o direito a quem comprou essas terras de se apossar de uma maior extensão da propriedade.

Pelas datas da venda da terra, todas a partir de 1950, confirma-se as mudanças acontecidas na Mumbuca, como reflexo maior das mudanças econômicas e políticas desse período, como foi analisado anteriormente. O fazendeiro foi comprando parte a parte até que em 1971 requereu o usucapião das terras, solicitando a legitimação de 1.600 ha³⁴. Somando esta

³⁴ No processo que solicita o uso capião da terra da Mumbuca, fala-se em 1.600 ha, mas segundo depoimento do herdeiro do Darci Pereira a terceiros, fala-se em tamanho maior.

quantidade de terra mais as que os outros herdeiros ainda ocupam, chegaríamos a um total aproximado de cerca de 2000 ha, equivalendo a 103 alqueirões de terra, correspondente ao que acredito, que José Cláudio possuía.

O término do processo, em 06 de março de 1979, deu ganho de causa aos herdeiros de Darci Pereira pelo seu falecimento antes de concluir a ação, sem que ao menos fosse comunicada aos quilombolas a existência deste processo e o direito de defesa como lhe faculta a lei.

Em 1975, é empossado um novo pároco no município de Jequitinhonha, que seria posteriormente o grande defensor dos quilombolas, o holandês Frei Adalberto Lau. Ele, juntamente com o líder daquela época, Manuel Teixeira Chaves, preocuparam-se com a quantidade de mumbuqueiros que estavam vendendo suas partes de terras, e pensaram em uma estratégia para assegurar uma parte do território para a comunidade. Pediram que alguns

herdeiros de José Cláudio, os que ainda não tinham vendido as terras, as doassem para a Igreja Nossa Senhora do Rosário e que estas seriam registradas em nome da Mitra Diocesana de Almenara. E assim, iniciaram o processo nº 6036/84 de doação encaminhado ao órgão Ruralminas³⁵.

Foram os doadores:

- Euzébio Bispo de Souza e Marcelina Martins de Souza – não especifica o tamanho da área, somente os confinantes. Escritura de Cessão de Direitos Hereditários lavrada em 23 de janeiro de 1984.
- Felipe Bispo de Souza – área de 14,08 ha, mais ou menos. Instrumento particular lavrado em 27 de fevereiro de 1984.
- Camila Bispo de Souza – não especifica o tamanho da área, somente os confinantes. Escritura de cessão de direitos hereditários lavrada em 24 de fevereiro de 1984.
- Martinha Bispo de Souza – 15 ha. Em 11 de novembro de 1950 a proprietário já havia feito a doação de sua parte para a construção da capela Nossa Senhora do Rosário.

³⁵

Órgão de Minas Gerais, responsável na época, pela medição e legitimação de terras devolutas.

- Euzébio Bispo de Souza – não especifica o tamanho da área, somente os confinantes. Escritura de cessão de direitos hereditários firmada em 08 de março de 1983.
- Cesário Chaves Santana – 20 ha, mais ou menos. Escritura registrada no Registro de imóveis lavrada em 30 de março de 1981.

A área total doada e medida pela Ruralminas foi de 227,7250 ha. O processo de doação não foi concluído por falta de documentação, portanto, depois do retorno de Frei Adalberto para sua terra natal, Holanda, em 1985, ninguém mais se interessou em continuar o processo, que está parado há mais de 20 anos. Mas, antes de sua partida, o mesmo, conseguiu um recurso na Holanda e cercaram todo o perímetro medido, para evitar que fazendeiros ocupassem a referida área. O pároco acreditava que as terras da Mumbuca eram devolutas, e não conhecia a existência

dos documentos antigos (1862 e 1879) e muito menos, que as terras medidas já eram de propriedade do fazendeiro Darci Pereira. A comunidade paga todos os anos o INCRA nº 409 057 007 862 7 referente a uma área de 20,0 ha e este dado é conflitante ao declarado, 30 ha, inscrito na ficha de identificação do contribuinte para a declaração do ITR (imposto territorial rural).

O que é curioso nesse processo da terra da Mumbuca é que os herdeiros de Darci Pereira respeitaram a medição feita pela Ruralminas e nunca reivindicaram a posse desta área. O depoimento de Carmelito Bispo de Souza, como nos dias de hoje, está sendo utilizada a terra pelos herdeiros do referido fazendeiro.

- “Essas terras só não estão abandonada porque eles soltam criação, eles soltam gado.
- Então quer dizer que eles não ocupam a terra toda?
- Eles tem a terra mas não ocupam toda. Mas, nem muito gado eles têm..”

Pelo declarado, o fazendeiro conseguiu na justiça o usucapião das terras do quilombo, porque acreditava que possuir grandes extensões de terra era o que mantinha o poder político e econômico na região. Após os anos 1980, com as várias recessões econômicas, a mudança na

política de crédito, e os vários períodos de estiagem, esta situação muda; manter grandes extensões de terra passou a ser um problema e antieconômico. Como consequência disso, o valor do preço da terra caiu e com isso, vários fazendeiros empobreceram; com os herdeiros do Darcy Pereira não foi diferente. Apenas um herdeiro toma conta das terras, e mora no município, os outros moram em Belo Horizonte e tudo indica que não demonstram grande interesse pelo local. Como se observa, os quilombolas ocupam apenas uma pequena parte de todo o território que, antes possuíam, num claro processo de expropriação acontecido em função das características das relações sociais na região.

2.3 RECONQUISTA DA TERRA: A LUTA DO PRESENTE

Atualmente, os moradores do quilombo se encontram envolvidos no processo de reconquista do território original adquirido pelo fundador José Cláudio, através do Artigo 68, da Constituição Federal de 1988.

Esta é chamada de Constituição *cidadã*, porque foi produto de uma demorada luta pela redemocratização do país, o seu texto revela a disposição da lei em atender às reivindicações de diferentes grupos de interesse. Um dos grupos contemplados foi o dos remanescentes de quilombo, que foram reconhecidos como integrantes do patrimônio cultural brasileiro. Nesta constituição, patrimônio cultural se refere tanto aos bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, incluindo-se as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver nos termos comandados pelos artigos 215 e 216, o qual no parágrafo 5º, do inciso V, determina:

“Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.”

Este novo conceito de patrimônio cultural, segundo Silva e Anjos (2004), além de valorizar a diversidade étnica na formação da nacionalidade, supera a noção, derivada da legislação anterior, de preservação voltada apenas a bens e monumentos representativos do passado, ampliando-se a regra de proteção para alcançar os elementos vivos e imateriais, em uma concepção dinâmica e abrangente dos diversos processos culturais gerados pela sociedade brasileira.

Nessa mesma direção, atendendo às reivindicações do movimento negro, no sentido de proteger os direitos das comunidades negras, o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias consagra que:

“Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

Dessa forma, a Constituição Federal reconhece e assegura a propriedade definitiva aos quilombolas, além de competir ao Estado à emissão dos títulos da terra. Cabe à Fundação Cultural Palmares a finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira, ou seja, a implementação do Artigo 68 da Constituição.

Leite (2000) esclarece que, após a implantação desta lei, inaugura-se uma nova pauta na política nacional: afrodescendentes, partidos políticos, cientistas e militantes são chamados a definir o que vem a ser o quilombo e quem são os quilombolas. Para os quilombolas, o termo quilombo significa um direito a ser reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser rememorado.

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi convocada pelo Ministério Público para elaborar um novo conceito de remanescente de quilombo, porque até então prevalecia a versão do significado do Quilombo de Palmares, como unidade guerreira construída a partir de um suposto isolamento e auto-suficiência. Parecia difícil compreender uma demanda por regularização fundiária a partir de tal conceito. O documento elaborada pela ABA, completa Leite (2000),

“...posiciona-se criticamente em relação à uma visão estática do quilombo,

evidenciando seu aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, bem como a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo na atualidade. Ou seja, mais do que uma realidade inequívoca, o quilombo deveria ser pensado como um conceito que abarca uma experiência historicamente situada na formação social brasileira” (p.4).

No texto constitucional, é a comunidade o sujeito da oração, pois dela derivam os remanescentes, denominados posteriormente de quilombolas. A autora diz que a leitura que faz do Artigo 68 não deixa dúvida quanto ao fato de que é o grupo, e não o indivíduo, que norteia a identificação destes sujeitos do referido direito. O que será considerado é o modo de vida coletivo, não é a terra, portanto, o elemento exclusivo que identificaria os sujeitos do direito, mas sim sua condição de membro do grupo. Seguindo essa linha de raciocínio, o que é mais recorrente no significado de quilombo é a idéia de nucleamento, de associação solidária em relação a uma experiência intra e intergrupos. A terra, base geográfica, está posta como condição de fixação, mas não como condição exclusiva para a existência do grupo. Tanto é verdade que muitos grupos que hoje moram na cidade e que perderam a terra insistem em manter-se como grupo, como o caso do Paiol de Telha, no Paraná. Portanto, a participação na vida coletiva, o esforço de consolidação do grupo, a capacidade de auto-organização e o poder de auto-gestão dos grupos para identificar e decidir quem é e quem não é um membro da sua comunidade, mais do que a cor da pele, é o que se configura na nova definição de quilombo.

Mumbuca, como vários outros quilombos no Brasil, está no processo de reconquista da terra. Esse quilombo já conquistou a CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO, conferida pela Fundação Cultural Palmares, que certifica declaradamente que são remanescentes das comunidades dos quilombos. Esta certidão foi publicada no Diário Oficial da União nº 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07.

Há várias etapas para que os remanescentes de Mumbuca tenham a posse definitiva da terra, uma delas é brigar contra a criação de uma Reserva Biológica denominada Mata Escura, de 50.890 ha, que incide sobre o território etno-histórico da comunidade. A extensão desta reserva atingirá dois municípios: Almenara e Jequitinhonha. Entre os diversos tipos de Unidade de

Conservação, a Reserva Biológica é a mais restritiva em termos de presença humana, não sendo

sequer permitida a visitação pública. Muitos moradores da Mumbuca usam da área para colher mel e praticar outras atividades extrativistas, além desta ser passagem para outros sítios.

A criação da reserva impedirá o trânsito da comunidade na Mata Escura, além de que o isolamento que será imposto a alguns moradores, cercará os caminhos, ferindo também constitucional de ir e vir. A implantação da reserva no tamanho estipulado pelo governo poderá

expulsar mais de cinco mil pessoas da região. As comunidades atingidas por esta Reserva se defendem contra a criação desse projeto, argumentando que sempre utilizaram a região sem causar um grande impacto ambiental, ao contrário dos fazendeiros, que sempre a exploraram de maneira não sustentável, como é o caso da existência de duas carvoarias no entorno da Mata Escura.

Representantes de várias comunidades, os quilombolas, juntamente com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Jequitinhonha, outras lideranças e movimentos sociais estão na luta contra a criação dessa Reserva e negociam alternativas para conservação do local.

Os quilombolas da Mumbuca, juntamente com outros afrobrasileiros de quilombos espalhados pelo Brasil, foram estimulados pelo artigo 68, a renovar as forças e trazer para o século XXI, o novo abolicionismo, do embate judicial para reconquistar o que estava perdido, para dar novo sentido à indiferença de ser negro na atualidade.

O quilombo da Mumbuca, é também esta voz que não quer calar, tem quase 150 anos de história. De grande proprietário e prósperos produtores se transformaram em um grupo que se espreme em menos de 10 % do território original e lutam com a produção de mandioca para não morrerem de fome. O documento da terra de 1862, que por tantas décadas foi desprezado, hoje é um instrumento legal para que recuperem o território original deixado pelo fundador José Cláudio de Souza.

Reconstruir a história do quilombo não foi em vão. Atender ao apelo, ao lampejo de um relâmpago do passado que insiste em se fazer no presente, tem o significado: *vulto negro em meu rumo vem mostrar a sua dor plantada nesse chão (...) precisa gritar sua força é irmão sobreviver, a morte ainda não vai chegar se a gente na hora de unir os caminhos num só não*

fugir nem se desviar(....) A música sentinela de Milton Nascimento é a voz que não quer se calar.

CAPÍTULO III

‘PORTRAITS’ DE ALGUNS DEPOENTES DO QUILOMBO MUMBUCA

3.Carmelito Bispo de Souza e a esposa Santa Barbosa de Souza.

Carmelito tem 73 anos (01/03/33), filho de Pocidônio Bispo de Souza, irmão de Felipe e Euzébio Bispo de Souza e D. Santa tem 71 anos (15/02/35) filha Augusto Barbosa Lima. São pequenos proprietários e moram ao lado do quilombo. A propriedade foi adquirida por herança, fazia parte da grande área comprada pelo fundador José Cláudio de Souza. Dona Santa é uma das grandes lideranças da Igreja e do Sindicato. Carmelito foi alfabetizado pelo Felipe e Dona Santa aprendeu com um professor que o pai pagou para ensinar os irmãos. Nunca freqüentaram a escola formal.



pesquisadora

Figura: Carmelito Bispo de Souza, tirada pela



Figura 13: Foto de Santa Barbosa de Souza, tirada pela pesquisadora.

4. Maria da Conceição de Souza Santana



D. Maria da Conceição tem 65 anos (22/09/41) e filha de Felipe Bispo de Souza. É moradora do quilombo e uma das grandes lideranças da Igreja e do sindicato. Foi alfabetizada pelo pai e nunca frequentou escola regular.

Figura 14: foto de Maria da Conceição de Souza Santana, tirada pela pesquisadora.

5. João da Cruz Bispo de Souza

Figura 15: foto de João da Cruz Bispo de Souza, tirada pela pesquisadora.



João tem 50 anos (07/03/56), filho de Manuel João Bispo de Souza. É a liderança atual do quilombo, tanto em relação à Igreja, ao sindicato dos trabalhadores rurais e quanto em relação à associação dos quilombolas. Foi alfabetizado pelos tios Euzébio e Miguel Bispo de Souza. Como a maioria dos jovens migrou para a cidade grande nos anos 80 e por lá permaneceu por algum tempo, retornando nos anos 90.

6..Alberico Chaves Santana



Figura 16: Foto de Alberico Chaves Santana, tirada pela pesquisadora.

Alberico tem 56 anos (23/10/1950), é filho de Eduardo Chaves Santana e morador do quilombo. É uma das lideranças, da nova geração, que tem muito interesse pela história do quilombo e conserva na memória as histórias antigas que seus parentes contavam. Foi alfabetizado pelo seu tio Miguel Bispo de Souza

CAPÍTULO III

A EDUCAÇÃO NO QUILOMBO MUMBUCA

O quilombo da Mumbuca nos leva a três peculiaridades que, em grande parte, o distingue dos outros quilombos. Os moradores do quilombo eram alfabetizados e se alfabetizavam, a terra foi comprada e registrada e tinham dinheiro e outros bens.

Já na origem do grupo educação, a religiosidade e o trabalho ocuparam lugar de destaque neste quilombo, formavam o tripé da vida comunitária. Esta evidência só foi possível ser constatada após a análise do cotidiano vivido, revelado pela história oral.

José Cláudio de Souza, o fundador do quilombo, foi o primeiro a iniciar a tradição da alfabetização de pai para filho. Esta tradição foi levada adiante desde a fundação do quilombo (1861) até o início da primeira escola da comunidade em meados do século XX.

Compreender como se deu a educação neste quilombo é o mesmo que andar em um caminho de terra com obstáculos e poeira, sem saber como será o horizonte após a próxima curva. Em pleno século XXI compreender como José Cláudio, um negro, começou com a tradição de alfabetizar através da família e de onde trouxe esta tradição, nos remete à primeira metade do século XIX. O fundador do quilombo, José Cláudio, nasceu e foi alfabetizado neste período, e voltar a este passado é visualizar apenas a poeira da estrada que já passou, dado a falta de documentos e registros sistemáticos que demonstrem a história do quilombo e de sua tradição alfabetizadora.

Quase 150 anos de distância coloca-se como desafio na possibilidade de compreender como se deu esta tradição e exige que se faça um paralelo entre os significados dos depoimentos orais fixados na memória dos quilombolas de agora e a história da educação.

Duas dificuldades iniciais se interpuseram nesse esforço: primeiro, a comunidade sabe muito pouco sobre o fundador, como foi alfabetizado e como iniciou a tradição de alfabetização no quilombo e, segundo, o conhecimento sobre a alfabetização de negros na primeira metade do século XIX ainda está sendo construído. Mesmo com essas dificuldades torna-se importante o desafio e o enfrentar de cada obstáculo deste caminho, que aqui parcialmente se revela.

As questões propostas na pesquisa foram: a) como um negro poderia ser alfabetizado na primeira metade do século XIX? b) O que pode ter significado esta alfabetização? c) qual o diferencial entre um negro alfabetizado em relação aos outros negros iletrados? (E por último d) como era a educação no quilombo?

Para trafegar este caminho da educação, primeiramente é necessário olhar para o contexto da história do Brasil e da educação no período colonial em transição para o Brasil império e independente. No segundo momento, importa compreender as possibilidades de como negros e escravos poderiam ser alfabetizados na primeira metade do século XIX e, finalmente, no terceiro momento, cabe discutir os significados que podem ter representado a alfabetização nesse contexto e, por extensão, os significados da educação no quilombo da Mumbuca.

3.1. A EDUCAÇÃO NA TRANSIÇÃO BRASIL COLÔNIA - BRASIL IMPÉRIO

O século XIX foi um período de grandes mudanças para a história do Brasil. No aspecto político, com a vinda da família real ao Brasil, a independência e a proclamação da república; no aspecto educacional, a efetivação da educação laica em contraposição à religiosa, através das reformas do Marquês de Pombal e a fundação das primeiras faculdades³⁶ no país e, como coroamento, a consolidação do capitalismo no Brasil sob a égide colonial e imperial e a abolição da escravatura.

No período colonial, os jesuítas dominaram a educação por quase dois séculos. Segundo Cardoso (2004), a historiografia da educação mostra que o período compreendido entre meados do século XVI (1549) e meados do século XVIII (1759) é conhecido como período “Jesuítico”, uma vez que o ensino ficava ao encargo da Companhia de Jesus, que ministrava um ensino básico nas “escolas de ler, escrever e contar”, como eram denominadas então as escolas do ensino

³⁶ Com a chegada da Corte Portuguesa no Rio, foi criada algumas escolas superiores, isoladas, - eram “escolas profissionais”. Em 1889, haviam seis instituições de ensino superior (Direito de São Paulo e Recife; Medicina do Rio e Bahia; a politécnica (Engenharia) do Rio; e a Escola de Minas de Ouro Preto. Nenhuma universidade.

<http://www.abub.org.br/recursos/pano%20de%20fundo.htm>, em 10/08/2006.

Segundo Renato Janine Ribeiro, no começo da década de 1930, criam-se as duas primeiras universidades brasileiras, a saber, a Universidade do Brasil, em 1931 (atual Universidade Federal do Rio de Janeiro) e, em 1934, a Universidade de São Paulo. Já havia, no Brasil, instituições de ensino superior, a começar pelas duas faculdades de Direito instaladas em 1827, a de São Paulo – incorporada em 1934 na USP – e a de Olinda, depois transferida para o Recife e que hoje pertence à Universidade Federal de Pernambuco. Mas é apenas depois de 1930 que elas se articulam em estruturas universitárias. www.capes.gov.br/capes/portal/conteúdo/artigo-12-01-06-pdf, em 10/08/2006.

fundamental. Escolas estas que atendiam uma pequena elite, e índios e negros nas chamadas reduções jesuíticas.

A expulsão dos jesuítas, em 1759, fez parte das reformas do Estado promovidas no reinado de D. José I e efetivadas pelo Ministro Sebastião de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal (1699-1782). A expulsão foi marcante para a época porque simbolizou uma ruptura do governo português com o pensamento escolástico e com uma tradição de dois séculos, dando espaço para a modernização que se pretendia com a criação de um Estado secular e regalista, ou seja, subordinada a Igreja ao Estado ³⁷.

Após 1759, o governo português modificou toda estrutura administrativa escolar baseada na educação religiosa jesuítica, instituindo, em seu lugar, as Aulas Régias, *Aulas* de primeiras letras e *Aulas* de Humanidades, que eram denominadas de maneira geral de *Aulas Régias*. *Aulas Régias* significavam as *Aulas* que pertenciam ao Estado e que não pertenciam à Igreja. O Estado luso estatizou o ensino ao constituir um sistema determinado e controlado pelo Estado, que pela primeira vez assumia diretamente a responsabilidade da educação, tornando-a leiga, embora a Igreja Católica continuasse obrigatoriamente presente.

Conforme Hilsdorf (2003), Pombal não criou no momento da reforma as aulas de primeiras letras, somente o fez depois de 1772. Na prática, as aulas elementares não estavam nas mãos dos jesuítas, como as secundárias e as universitárias, mas eram ministradas por professores particulares leigos, por oratorianos e membros de outras ordens religiosas e por professores pagos por impostos municipais, regulares ou sazonais.

O ensino, tanto no período jesuítico, quanto após as reformas de Pombal teve um alcance social muito limitado, porque, conforme aponta Cardoso (p.179), eram primordialmente direcionados para os filhos da classe dominante, representada pelos donos de terras em geral, mas incluíam também os índios, dentro dos objetivos práticos da ação missionária dos jesuítas no Novo Mundo, ou seja, no sentido de recrutamento de fiéis e servidores.

Conforme Villalta (1997), o ensino oferecido nos colégios das ordens religiosas era semipúblico porque, embora gratuito, os padres da Companhia de Jesus eram remunerados por El-rei, visto que indiretamente subordinados ao Estado, e as aulas régias eram parte da educação propriamente pública, diretamente jurisdicionada à Coroa. Para a autora, as reformas pretendidas

³⁷ BOTO (2004) enfatiza as premissas assumidas pelo protagonismo político de Pombal – estatizar, secularizar e uniformizar.

por Pombal não resolveram o problema da educação, ao contrário, se agravou na medida em que havia poucas aulas régias e que não eram oferecidas em todas as vilas e cidades não atingindo, portanto, moradores mais distanciados desses espaços. Em 1818, quando as reformas já estavam sedimentadas, apenas 2,5% da população masculina livre, em idade escolar, eram atingidas pelas aulas régias em São Paulo, situação que o autor acreditava ser similar à do Brasil em geral. Por isso, no período colonial, os pais que quisessem garantir a instrução dos filhos tinham eles próprios de improvisar, ou solicitar a ajuda de parentes e capelães ou contratar mestres para ensinar, em especial as primeiras letras. E claro, nem todos podiam fazê-lo, ou porque não tinham recursos ou porque moravam em lugares de difícil acesso.

Por estas dificuldades, a instrução na Colônia processava-se, assim, em grande parte, no âmbito do privado, preenchendo o vazio da escola pública e semipública inexistente ou escassa, porém, apenas para poucos privilegiados.

Segundo Gilberto Freyre (1936), os filhos dos senhores de engenho nordestinos, até meados do século XIX, costumavam fazer seus estudos na casa-grande, onde quase sempre havia uma sala de aula, com capelães ou mestres particulares.

A Coroa portuguesa teve um grande empenho em elaborar uma legislação bastante restritiva, comprometida com uma idéia de progresso e de civilização, sem, no entanto promover condições reais de aplicabilidade da mesma, mesmo para os de melhores situações econômicas. Neste processo não havia disputa entre a escola pública e privada. A necessidade da escola privada veio no sentido de dividir a tarefa com a sociedade e para suprir o descaso e a omissão quanto aos assuntos da educação pública.

Só a lei de 15 de outubro de 1827, que tornou obrigatória a instalação de escolas de primeiras letras em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos do Império Brasileiro, sinalizou a preocupação em ampliar o acesso escolar. Entretanto, nesta época a educação ainda não era obrigatória e conforme o artigo 179, § 32 da Constituição de 1824, destinava-se apenas aos cidadãos livres, negros escravos e forros estavam alijados desse direito.

É preciso destacar que a reforma pombalina não representou um salto qualitativo em termos de educação, mas obteve avanços porque procurou contemplar novos referenciais dentro de uma perspectiva que seu tempo reclamava, por exemplo, concurso para professores e um

sistema de avaliação de ensino. Hilsdorf (2003) acentua que as reformas pombalinas põem acento também no que é nacional. Assim, deu ênfase ao estudo da gramática da língua portuguesa, que passa a ser ensinada também nas aulas de latim. Essa medida implicou, para a colônia, a proibição de se falar a língua geral, o tupi ³⁸. Nada havia que mencionasse as línguas de negros africanos e escravos.

3.2 A EDUCAÇÃO DO NEGRO NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIX

As possibilidades que escravos e forros dispunham para serem alfabetizados num contexto de limitação educacional como os do período colonial e imperial, não são contempladas por estudiosos da época no campo da História da Educação. O que se sabe é que os Jesuítas poderiam ter alfabetizado os negros, em diferentes regiões do Brasil. TOBIAS (1972) relata que o negro não tinha direito à educação jesuítica e Werebe (1997) diz que era possível a educação profissional para os negros, mestiços e índios por parte dos jesuítas, mas não esclarece se estes estavam presentes nos colégios da ordem religiosa ou como isso se dava.

Assim, se era possível a educação profissional dos negros pelos jesuítas, o que se pode levantar como hipótese é que os muitos grupos negros podem, quando em área de influência jesuítica, terem tido acesso à educação ou pelo menos parte de seus membros. Um livro do bispo jesuíta Dom João Evangelista Martins Terra, chamado *o Negro e a Igreja* (1988), fornece parte da resposta frente à crítica de que os jesuítas nada fizeram para defender os negros da escravidão e que reforçaram a servidão. Terra (1988) refuta as principais teses contra os jesuítas, apresentando provas contundentes de que os jesuítas alfabetizaram negros tal como o fizeram com os índios. Uma carta de Pe. Vieira é resgatado pelo autor, evidenciando a preocupação deste para com a situação dos negros, que eram em maior número que os índios.

“Ao deixar seu cargo de Visitador em 1691, Vieira já reconhecia que se devia dar maior atenção aos negros no Brasil que aos índios pois o número daqueles era muito maior. Numa carta escrita da Bahia a 1º de junho de 1691, Vieira afirma que “sendo muito maior sem comparação o número de negros que os dos

³⁸ CARDOSO (2004) no texto intitulado *As aulas Régias no Brasil* faz um aprofundamento sobre as aulas régias, suas potencialidades e defeitos. p. 179-191.

índios, assim como os índios são catequizados nas suas próprias línguas, assim os negros o são na sua (...) por isso tantas são as escolas das mesmas línguas que

temos instituído nesta Província, quantas a variedade delas, das quais não podem passar a outros estudos os nossos religiosos moços sem primeiro serem examinados e aprovados” nessas línguas. (cartas de Vieira, III 604-606). Nessa mesma carta Vieira insiste na necessidade do aldeamento permanente e fixo para que o grande número de negros possa ser catequizado” (p.95).

Terra (1998) dá nomes às várias fazendas ou aldeamentos de negros e de índios na qual os negros eram instruídos. Cita que os jesuítas portugueses foram talvez os pioneiros na educação dos africanos em África, assim como o foram também no Brasil. Os missionários jesuítas, principalmente africanos, tentavam reorganizar nas grandes fazendas um sistema social baseado em parte na vida comunitária das aldeias africanas, mas havia também escolas para a alfabetização das crianças e oficinas de especialização profissional diversificadas para os jovens. O autor fala que a experiência de aldeamentos dos escravos negros em grandes fazendas era para facilitar-lhes a formação profissional e que esta ficou abortada com a expulsão dos jesuítas em 1759.

Os jesuítas acreditavam que para os negros se tornarem civilizados e católicos era necessário o ensino e a instrução da lei e da doutrina. Instrução era associada à educação moral. Educar para conter os impulsos dos gentios, educar para o trabalho, educar para o bem e para o útil como convinha no período colonial, a uma compreensão de mundo de caráter mais centrado na aculturação dos gentios e também dos negros.

Outro jesuíta, Serafim Leite (1938), pesquisou durante 40 anos a vida dos jesuítas no Brasil, consultando os arquivos do Antigo e do Novo Mundo, verificando todos os manuscritos e fontes históricas que continham qualquer informação sobre os jesuítas no Brasil. Também ele irá demonstrar que a Igreja foi a única instituição do período colonial que alfabetizou os negros.

Serafim Leite diz:

“Os escravos negros não eram livres para buscarem a instrução média e superior, nem os senhores os compravam para os mandar aos estudos e fazer deles bacharéis ou sacerdotes. A instrução ou educação, que lhes permitiam, essa, e mais do que essa, lhes ensinava a Igreja, a única educadora do Brasil até ao fim do século XVIII, representada por todas as organizações religiosas do Clero Secular e do Clero Regular que possuíam casas no Brasil” (1938, p.200).

A Igreja alfabetizava os negros e esta não era só realizada pelos jesuítas, mas também por outros segmentos da Igreja Católica, tais como os franciscanos e membros do clero secular.

Muitas críticas são conhecidas sobre a intenção e a pedagogia dos jesuítas, mas apesar disto, alguns negros souberam aproveitar e utilizaram a instrução em benefício próprio, como mostra o caso relatado na carta escrita por uma escrava chamada Esperança Garcia, do Piauí, publicada por Mott (85)³⁹ e escrita em 06/09/1770. Esperança Garcia era uma escrava pertencente a uma das fazendas reais que foram incorporadas à Coroa quando da expulsão dos padres jesuítas. Nesta carta ela reclama ao governador do Piauí que o Capitão Antônio Vieira de Couto a retire de sua fazenda original e a faz cozinheira em outro local. Ela pediu para não se separar de sua família e batizar sua filha.

É interessante imaginar o efeito de uma carta escrita por uma mulher escrava, letrada e que se dirige ao Governador do Estado do Piauí. Não se sabe a resposta dada, mas esta carta nos leva a pensar que a alfabetização do negro, fato tão pouco conhecido, proporcionou a esta escrava a possibilidade de fazer tal reivindicação, como deve ter proporcionado a muitos outros reivindicar direitos, denunciar e registrar fatos, dirigir-se à autoridade, sem que a história e, em particular a história da educação, tenha foto, registros e análises sistemáticas desses fatos.

Pelo teor da correspondência, a escrava Esperança Garcia demonstra o efeito da catequese desta ordem religiosa sobre sua vida. A preocupação dela era estar com a família e batizar sua filha. A instrução com forte componente religioso, pode assim, ter construído caminhos diversos para diferentes sujeitos e diversos grupos negros esquecidos pela história oficial da colônia e do império, com consequência na visibilidade de negros alfabetizados e dos grupos dos quais faziam parte, mas também, resultando em invisibilidade para historiadores e analistas do período.

É assim que a afirmação dos religiosos jesuítas que só a Igreja Católica alfabetizou os negros no período colonial, merece um contraponto com outro autor, Gonçalves (2000), afirma que, embora os historiadores tenham assinalado as preocupações da Igreja Católica em catequizar os negros no Brasil, que inclui batismo, catequese e outros sacramentos, não há registros de uma ação educativa que os iniciasse na árdua tarefa da leitura dos evangelhos. A palavra escrita lhes

³⁹ MOURA, C. (2004:171) também se refere a esta carta.

era inacessível, afirma ele. E questiona, se a escrita era inacessível, como eram doutrinados? Diz o autor:

“No catolicismo imposto às classes populares “a figura do Cristo Revelado no Novo Testamento é praticamente desconhecida.”⁴⁰ São os ‘santos’ que estão na base do catolicismo popular. Assim, a catequese dos africanos no Brasil não se fez acompanhar de um processo que pressupusesse, antes de mais nada, a aquisição da leitura. Na realidade, não se buscava decifrar no Novo Testamento as mensagens do Cristo Revelado; o catolicismo dos negros, no período colonial, foi estruturado a partir de suas devoções aos santos e à Virgem Maria.” (GONÇALVES, 2000, p.331)

O que se pode dizer é que a evangelização daquela época não era baseada no ensino do Novo Testamento e sim na doutrina e no culto dos Santos e à Virgem Maria. Porque o povo não tinha acesso à Bíblia e sim a poucos livros que ensinavam a doutrina e a catequese. A discussão proposta por Gonçalves mostra que a Igreja não alfabetizou os negros para serem doutrinados e que a catequese não os emancipou para a liberdade. Como afirma Gonçalves (apud Valente, 1994. p.329), “ela não foi uma religião da liberdade. Ao contrário, ela legitimou prática e teoricamente o sistema colonial, aplicando castigos “aceitos na época como princípio moral da formação do trabalhador” e ameaçando os escravos fujões com a excomunhão”

Nesse contexto, a história geral e particular do grupo negro da Mumbuca se coloca como várias possibilidades e hipóteses. Ainda que alfabetizado por alguém da Igreja Católica, a pergunta permanece: como José Cláudio foi alfabetizado e qual o contexto desta alfabetização? Esta pergunta se confronta com a impossibilidade da história da educação de oferecer subsídios que expliquem o contexto da educação na transição entre o período colonial e imperial no Brasil.

Reis (2005) afirma que fez um balanço bibliográfico no campo da História da Educação e, concordando com outros autores, percebe uma grande lacuna com respeito à história da educação do negro no Brasil.

Os fragmentos de registros, como a carta da escrava citada por Mott e outros exemplos de negros que eram alfabetizados, permitem constatar duas evidências: 1ª) é mais fácil encontrar na literatura exemplo de negros alfabetizados e escolarizados a partir da segunda metade do século XIX, por se tratar de uma época de transição para a abolição, pois fazia parte da prática dos abolicionistas alfabetizarem os negros para que estes contribuíssem com o movimento

⁴⁰ OLIVEIRA, P.R. “Catolicismo popular como base religiosa”. In: CAMAGO, C.P.F. (org.) Católicos, protestantes e espíritas. Petrópolis:Vozes, 1973, p.7.

abolicionista. Outra possibilidade era que o governo teve que promover políticas para assistir as crianças que se tornaram livres após a Lei do Ventre Livre⁴¹ e, por último, período em que a economia estava se ajustando à modernização do país com a exigência de profissionalização da mão-de-obra; 2ª) a educação dos negros na primeira metade do século XIX não era prerrogativa da escola. As iniciativas eram privadas, por isso a escassez de registros desta época, como afirmam Fonseca (2002) e Karash (2000). Este último exemplifica o caso do Rio de Janeiro e cita o censo de 1834 (tabela abaixo), que mostra quão poucas pessoas de cor eram estudantes. Embora não identifique o nível educacional, ele registra o número de adultos livres do sexo masculino e estudantes menores, não registrando estudantes do sexo feminino.

ALUNOS NO RIO DE JANEIRO EM 1834

Cor	Adultos	Menores	Total	%	Taxa por 1000 ^a
Branços	331	986	1317	87,1	72,5
Pardos	35	152	187	12,4	47,8
Negros	1	8	9	0,6	3,3
Total	367	1146	1513 ^b		

Fonte: Arquivo Nacional, IJ6 169, Secretaria de Política da Corte, Ofícios com anexos, 3 out. 1834. (Karash 2000, p.296)

a. Calculado com base no total de homens brancos, pardos e negros livres.

b. Exclui 33 estrangeiros

Karash explica que os nove negros citados acima se referem a negros não escravos. D. João VI ordenou que cada uma das colônias africanas mandasse dois meninos ao Rio para serem treinados em prática cirúrgica, de tal forma que pudessem retornar à África e cuidar de seu povo. Esses negros podem ser filhos de soberanos da África. Por sua vez, se a alfabetização dos negros não se realizava dentro dos muros escolares, ela só poderia ocorrer no espaço privado e, quando muito, por iniciativas institucionais, como exemplo da Biblioteca Pública de Pelotas, das instituições religiosas, da casa-grande e dos moradores de zona urbana.

Peres (2002) e Karash (2000) defendem a idéia que havia um grande número de escravos alfabetizados e que era impossível quantificar e explicar como isso poderia ter ocorrido. Diz a autora:

⁴¹ Ver o artigo de FONSECA, Marcus V. (2000: 95-122) A educação dos negros Uma nova face do processo de abolição do trabalho escravo no Brasil- Educação em Revista, Belo Horizonte, nº especial, set/2000.

“Na verdade, havia um número surpreendente de escravos e libertos alfabetizados, inclusive mulheres, que assinavam seus nomes nos documentos e registro notariais da época. Embora a maioria tivesse de assinar com uma cruz, uma minoria era capaz de escrever seu nome com uma letra tão boa quanto a dos escribas. Como aprendiam a ler e escrever, especialmente as mulheres, numa sociedade em larga medida analfabeta, é difícil de saber.” (2000, p. 295)

A autora dá vários exemplos de escravos que eram alfabetizados, mas não foi capaz de responder, com exatidão, como eram alfabetizados. Diferente de PERES (2002), que realizou uma pesquisa denominada “Templo de Luz”: os cursos noturnos masculinos de instrução primária da Biblioteca Pública Pelotense – 1875-1915 – e que relata a experiência da alfabetização de negros na referida biblioteca em uma sociedade altamente racista como Pelotas/RS.

“Considerava que seria uma possibilidade ímpar para “revelar” a presença da comunidade negra em experiências formais de escolarização e ajudaria a desmistificar a idéia corrente e generalizada de que os negros não sabiam ler e escrever, não estudavam ou não freqüentavam escolas no século XIX.” (2002: 81).

Esta iniciativa da Biblioteca Pública Pelotense não era ação governamental, mas dos maçons. Ela mostra que a educação dos negros e escravos se dá por iniciativa particular, mesmo considerando que esta experiência aconteceu em um período mais favorável que foi o de transição para a abolição.

Uma das explicações que Karash (2000) sugere é a possibilidade da alfabetização dos escravos acontecer por que esses acompanhavam as crianças dos senhores à escola e aprendiam ouvindo as lições. Os que não tinham essa oportunidade talvez procurassem tutores particulares que alugavam comumente seus serviços no século XIX. Os escravos do sexo masculino eram mandados a uma escola privada vocacional ou de aprendizado para uma profissão. Outro grupo que talvez ensinasse escravos a ler e escrever era o dos senhores que precisavam de cativos alfabetizados em seu emprego. Os que esperavam lucrar com seus escravos alfabetizados anunciavam orgulhosamente suas habilidades nos jornais. Um senhor tinha um barbeiro-cirurgião habilitado, como experiência no tráfico de escravos, que era capaz de ler e escrever, enquanto em

outro caso, um residente do Valongo tinha um escravo alfaiate que falava bem o português e sabia ler, escrever e contar ⁴².

Iniciativas como esta de profissionalização de escravos era comum nas grandes cidades, principalmente na capital do Império. Porque permitia aos senhores auferir maiores rendas do trabalho escravo e manter as hierarquias existentes naquela sociedade. Aos escravos permitia ser um instrumento de superação e até mesmo de negação da condição escrava.

Chalhoub (1999, p.186) fala que as autoridades do Rio de Janeiro tinham medo dos negros se mobilizarem, a exemplo da revolta dos Malés em Salvador, que aconteceu na mesma época, em 1835. A população do Rio, excluindo as paróquias rurais, tinha uma população de 86.323 habitantes, dos quais 40376 eram cativos, (46,7%) ⁴³. Com tamanha concentração de escravos, o ministro da justiça solicita ao chefe de política da corte que tomasse todas as providências para garantir a tranqüilidade dos moradores da capital, evitando o que aconteceu em Salvador. O ofício do ministro da Justiça recomendava ainda que os juízes de paz deveriam estar atentos aos pretos minas, que em suas casas proporcionavam reuniões que poderiam causar desconfiança e cita que investigasse uma casa na rua Larga de São Joaquim, “na qual há reuniões de pretos minas, a título de escola de ensinar a ler e escrever” e que os negros “se reúnem todos os dias de tarde”. Pedia uma resposta com toda urgência. Este exemplo leva a duas suspeitas: ou realmente eles tinham uma escola de ler e escrever ou usavam desta desculpa para parecer menos ameaçador e encobrir de fato alguma trama para uma possível rebelião. De qualquer maneira, este e outros exemplos nos sugerem que havia maior oportunidade para a alfabetização de escravos nas grandes cidades.

Era possível também a alfabetização de escravos na casa-grande. Havia diferença entre os escravos trabalhadores agrícolas, chamados do eito e os domésticos. Aos do eito era impossível acontecer a instrução (por iniciativa da casa-grande), mas poderia ser possível aos domésticos. Florentino (1997, p.106) diz que *Assim, e por oposição aos do eito, os escravos domésticos poderão até se alfabetizar, mas deles se exigirá sempre batizados*. Neste caso, mais uma vez, está associada instrução e doutrinação católica e mostra a hierarquia de importância dos escravos domésticos em relação aos do eito.

⁴² KARASCH 297 – nota de rodapé p. 555 Diário 1, nº 22 (23 jun.1821), p.152; e Correio Mercantil, 28 ago.1821,p.36

⁴³ CHALHOUB (1999) nota de rodapé p.187 op.cit Perdigão Malheiro, A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico,social, Petrópolis, Vozes INL, 1976 p.38

Freyre (2005, p. 503), no livro *Casa-Grande & Senzala*, explica que *pretos e pardos no Brasil não foram apenas companheiros dos meninos brancos nas aulas das casas-grandes e até nos colégios; houve também meninos brancos que aprenderam a ler com professores negros*.

Os escravos não eram apenas companheiros dos brancos nas brincadeiras de moleque, mas também nas aulas que eram realizadas na própria casa-grande e, possivelmente os professores tanto poderiam ser um capelão ou professores contratados. A experiência de alfabetização no rural, como é o caso da casa-grande, é mais limitada, principalmente em se tratando de negros, mas é ela também, que coloca a possibilidade de existência de professor negro nesse contexto.

Outros meios para alfabetização de escravos são defendidas por Wisembach (2002). Ela pesquisou os processos criminais em que se viram envolvidos escravos e forros em São Paulo na segunda metade do século XIX e oferece elementos para refletir sobre os diversos aspectos relativos à difusão da escrita entre os escravos.

“Tomando como ponto de partida as condições que propiciaram a alfabetização de escravos e de forros, tal como referida na documentação, dois aspectos chamam de imediato a atenção: em primeiro lugar, a presença de hábitos de escrita e de leitura difundidos principalmente entre plantéis pertencentes às ordens religiosas e ao clero; em segundo, sua associação a situações singulares do trabalho urbano, mas, principalmente, a trabalhadores que exerciam atividades autônomas. No primeiro caso, tal como vem sendo colocado pela historiografia que examinou a questão da escravidão no contexto das ordens religiosas e do clero secular, seria esta uma das regalias de que gozavam os cativos assenhorados pelos homens da Igreja, refletindo o fato de que entre eles existiria uma relativa preocupação quanto às condições de vida dos plantéis, à promoção de atividades de adestramento profissional, à insistência na organização familiar e educação religiosa. Na segunda circunstância, o domínio da escrita estaria ligado não só às regalias, como também às exigências decorrentes do desempenho autônomo de escravos que, com seus ofícios especializados, eram obrigados a participar de um mercado de trabalho competitivo e agenciar por conta própria seus serviços” (p. 111).

Embora a autora tenha feito sua pesquisa na segunda metade do século XIX, isto não significa que esta realidade tenha sido diferente para a primeira metade do século XIX. Ela analisou processos de escravos alfabetizados do mosteiro de São Bento, do convento do Carmo,

bem como de clero secular. Ela faz questão de lembrar que as condições relativamente diferenciadas de vida e de trabalho que os escravos da Igreja vivenciavam não necessariamente abrandavam a situação do ser escravo e os antagonismos com seus senhores. Um dos processos consultados envolveu escravos do convento do Carmo, acusados de assassinar o prior em 1859, crime que agitou a cidade escravista de São Paulo. Este é mais um exemplo do fato que em ordens religiosas se alfabetizava os escravos e que a alfabetização era relacionada com a educação religiosa, e que nos leva a associar INSTRUÇÃO e CATEQUIZAÇÃO.

Moysés (1994) diz que,

“(...) os diferentes caminhos percorridos entre oralidade-textualidade-oralidade, como os dos negros que desenvolveram uma leitura pelos ouvidos, pode-se dizer que a sua passagem pela oralidade religiosa foi quase obrigatória, passando mesmo pelo latim; recriado nas orações:
Reco, Reco, Chico – é o que se ouve de:
Resurrexit sicut dexit.
(...) ouve leituras, transporta cartas, entrega materiais impressos, repete orações. São muitas as suas formas de contato com a escrita, com o texto” (p. 208).

A autora prossegue na argumentação de que os professores contratados para ir às casas dos senhores, ensinavam a leitura e a escrita, de acordo com o método Valdetaro. Ensinavam para as crianças brancas a soletração desse método fônico, a tabuada cantada e o latim decorado nas desinências. A criança negra, mobilizada pela curiosidade, cria, imitando, em suas brincadeiras, um outro ABC. Por meio da cantiga, da brincadeira de reproduzir a soletração, buscava a identificação dos sinais, das letras, do texto que, dificilmente, chegava-lhe às suas mãos. Este caso reforça a influência religiosa no papel da alfabetização dos escravos e a criatividade usada por eles em associar aprendizagem à brincadeira e à cantiga.

Contudo o que se pode afirmar é que ser alfabetizado era um poderoso instrumento de afirmação social. O caso do negro José Cláudio é um exemplo. Em uma reportagem realizada na comunidade ⁴⁴ com o velho Felipe Bispo de Souza, a liderança mais importante da época, falou que seu tetravô, *além de ser fundador da Mumbuca, já chegou até ter assinatura de jornal da Europa, quando morava na Bahia*. Esta informação foi confirmada por Antônio Bispo de Souza, um dos mais velhos da Mumbuca que ainda está vivo. Uma outra depoente, Selma Quaresma,

⁴⁴

Jornal Estado de Minas – dia 22 de dezembro de 1974 – 1º Caderno. Reportagem de Hirom Firmino.

moradora da cidade de Jequitinhonha, vai além quando afirma que realizou uma visita a este quilombo e, em conversa com o velho Felipe, este afirmara que José Cláudio trabalhou em uma

gráfica. Informação que nenhum dos herdeiros confirma. Mas estas informações levam a que se considere que, para José Cláudio ter acesso a jornal da Europa, poderiam ter ocorrido três possibilidades: trabalhava em alguma das ordens religiosas que mantinham contato com a sede na Europa; através de algum senhor que mantinha contato com o velho continente, que não era difícil para a época; ou que realmente tenha trabalhado em uma gráfica. A ausência de evidências concretas não invalida, mas reforça a idéia que o José Cláudio era um letrado diferenciado. Ele não apenas fora alfabetizado, foi além disso, tinha até assinatura de um jornal da época.

Por outro lado, ser um negro letrado no período anterior à abolição poderia significar a possibilidade de falsificar a carta de alforria, por isso a necessidade de se instruir. Ser instruído contribuiria para o status de liberto. Filho (1976), no seu livro *O Negro na Bahia*, diz que a liberdade fascinava os negros e que a alfabetização colaboraria para a liberdade. O autor cita também que era comum negros alfabetizados ocuparem cargos nas Irmandades, que exigiam um mínimo de escrita.

“O chefe da República Baiana de 1837, Sabino Vieira, era mulato. De sangue negro, dentre os seus companheiros, além de outros, eram Francisco Xavier Bigode, Nicolau Tolentino, Luiz Gonzaga Pau Brasil, e o major santa Eufrásia. O negro, depois de alforriado, continuava a se bater pelas idéias em que aparecesse o sentimento de liberdade. Para isso contribuía a instrução. Aprendera a ler e instruía-se. Já em 1778 requeriam os Mesários e Juizes da Irmandade de S. Benedito, na Bahia, que fossem pretos os Tesoureiros e Escrivães. Até então isso se não lhes permitia “pela razão de que naquele tempo eram raros os homens pretos que sabião ler, escrever e contar.” O motivo, porém, já era insubsistente, pois, segundo alegavam, era ‘certo que hoje os mais deles (pretos) de qualquer qualidade são versados assim na Escrita, que na Aritmética, como he notório na mesma Cidade’ Bahia) p. 99. Cols. Ms. Do Arq. Pub. da Bahia. Ordens Régias.” v. 72, p. 278.

Este exemplo não diz como os negros foram alfabetizados. O que afirma é que em 1778 era difícil um negro ocupar um cargo nas Irmandades porque não sabia ler e escrever, mas que no ano referido de 1837 essa possibilidade era viável. Uma pergunta que cabe fazer neste momento,

é se as Irmandades poderiam ter alfabetizado os negros para ocupar cargos na própria confraria,

ou que tipo de ação elas exerceram junto aos negros. Gonçalves (2000, p.328) faz a mesma pergunta: *Teriam elas exercido algum papel na educação dos negros brasileiros?* Ele argumenta

que *as irmandades eram para os negros e mulatos livres, um local onde podiam exercer uma ‘atividade mais social que mística’, eram ‘um canal de ascensão social, um meio de melhorar o status quotidiano’*(p.332)⁴⁵. O autor acredita que as Irmandades não deram contribuição alguma à escolarização dos negros, pelo menos no período que se situa entre a segunda metade do século XIX e a primeira do século XX, isto porque continuavam subordinados ao controle dos brancos; eram organizações leigas, mas citando Valente afirma, *as irmandades tinham sua direção diretamente subordinada ao vigário que controlava as decisões* (p.06). Acentua, ainda, que as irmandades funcionaram como associações de assistência e de ajuda material e não tinham prática de alfabetização. Apesar disso, alguns negros ocuparam posições nas Irmandades porque eram alfabetizados.

Um exemplo significativo que aconteceu em meados do século XIX e ilustra uma prática de escolarização formal de uma parcela significativa da população afrobrasileiro descendente e da legislação educacional, é a história do professor Pretextato dos Passos e Silva. Este caso foge à afirmação de que a alfabetização de negros acontecia de maneira mais comum no privado⁴⁶. Ele é significativo porque este professor requereu, em 1856, ao então inspetor geral da Instrução Primária e Secundária da Corte (Eusébio de Queirós), algumas concessões para a continuidade do funcionamento da escola. Eusébio de Queirós não só aconselhou ao Ministro do Império (Couto Ferraz) a deferir este pedido, como também fez uma breve defesa a respeito da necessidade de existirem escolas destinadas àquele tipo de público. O que é interessante notar é que o requerimento feito pelo professor foi por motivação dos próprios pais, solicitando que o suplicante abrisse em sua casa uma pequena escola de instrução primária para os meninos de cor,

⁴⁵ BASTIDE apud GONÇALVES, R. As religiões Africanas no Brasil. 2. ed. São Paulo, 1985, p.223

⁴⁶ SILVA, Adriana Maria Paulo da (2000) no livro *Aprender com Perfeição e sem coação*, estuda a educação do negro na primeira metade do século XIX. Na sua pesquisa, através de dados primários, ela descobre o caso do professor negro Pretextato dos Passos e Silva que tinha uma escola primária particular (1853), desvinculado do aprendizado de ofícios específicos e urbana (na freguesia de Sacramento) destinada a atender meninos “pretos e pardos”.

e justifica o pedido dizendo que, em algumas escolas ou colégios, os pais dos alunos de cor branca não querem que seus filhos convivam com os brancos e que, quando estão na sala de aula, não são bem acolhidos pelos professores e com isso os alunos negros se sentem coagidos. Isso não aconteceria se estivessem em uma escola específica para os pretos.

É preciso destacar que as famílias negras queriam que seus filhos estudassem, achavam que o domínio da leitura e da escrita poderia ser um diferencial importante na disputa por um trabalho ou para inserção no mundo dos livres. No requerimento, o professor faz uma crítica, dizendo que os alunos brancos não queriam dividir a sala com alunos negros e que havia comportamento diferenciado por parte dos professores em relação aos alunos negros.

Silva, A (2000) questiona qual seria o sentido desta escola, que restringiu seu público apenas aos negros e pardos? Quem seriam os pais daqueles alunos? Seriam ingênuos ou libertos? Quem foi Pretextato? Onde aqueles meninos teriam estudado antes de tornarem-se alunos de Pretextato? Com quem Pretextato havia aprendido? Estas e outras perguntas a autora não pôde responder. Na sua pesquisa constatou que a escola funcionou legalmente, no mínimo até 1873, quando Pretextato foi despejado da casa onde lecionava. Depois não obteve mais informações, é mais um caso que foi para o submundo da história.

O domínio da escrita era um diferencial para a época para qualquer sujeito e, em particular entre os negros. Muitos escravos a usavam como poderoso instrumento para falsificar alforria, Reis (2005) apud Duarte (2002, p. 34) conta o caso do padeiro João Mattos, no Rio de Janeiro. Ele elaborou, na época, um plano para libertar os escravos, tendo como primeiro passo a falsificação da carta de alforria. Posteriormente, *cada escravo fugia com a sua, indo apresentá-la em fazendas distantes para conseguir emprego já na condição de liberto*. João Mattos, por dominar a escrita, falsificava a alforria dos colegas e conseguia organizar verdadeiros levantes de padeiros escravos. É mais um exemplo em que os negros usavam a seu favor esse poderoso instrumento para adquirirem a liberdade.

Do caso de levantes e rebelião, é importante citar o caso do negro Pedro Cosme, uma das lideranças da guerra chamada “Balaíada”, ocorrida no Maranhão em 1838-39, descrita por Serra (1946)⁴⁷. Referia-se a este negro como *D. Cosme Bento das Chagas, tutor e imperador das liberdades Bentevis, distribuía postos e títulos aos seus asseclas e unindo-se aos vaqueiros rebelados deu à BALAIADA novos rumos, mais perigosos e mais discutidos (...)*. Ele foi o

⁴⁷ MOURA, C (1981) também cita o caso de Pedro Cosme.

fundador de um quilombo, nas cabeceiras do Rio Preto, com mais de 3000 negros sob sua direção. O Visconde de Araguaia traça-lhe este perfil:

“O negro Cosme, o facinoroso fugitivo das cadeias da capital começou a ser então a importante figura que mais assustava os fazendeiros, por achar-se à frente de 3.000 escravos sublevados. “Assinava-se Dom Cosme, tutor e imperador das liberdades bentevis; proclamava a escravatura, dava títulos, postos, **estabeleceu uma escola de ler e escrever**, e aquilombado nas cabeceiras do Rio Preto, comarca do Brejo, na fazenda Lagoa-Amarela, tinham piquetes avançados e mandava partidas para roubar e insurreccionar as fazendas circunvizinhas” (SERRA, 1946, p. 220, *Grifo meu*).

É preciso perguntar por que a importância dada por este líder ao estabelecimento de uma escola de ler e escrever? Cosme era considerado um importante guerreiro, uma das lideranças temidas da BALAIADA, ele conquistou o seu espaço e se uniu aos vaqueiros da região que não eram negros. Ele, um líder inteligente, certamente sabia que, criando uma escola de ler e escrever, aumentaria o seu poder e o igualaria aos brancos e seria mais respeitado frente à sociedade branca e escravista.

Com todos os exemplos pode-se considerar que os negros e forros reinventavam situações no cotidiano a seu favor. Não se consideravam uma *coisa*, como alguns pesquisadores ousaram definir, ou mesmo passivos, como alguns cientistas das décadas de 1930 e 1940 consideravam ou até mesmo uma mercadoria que produzia mercadoria, *a coisa que se movia, o homem alienado de qualquer direito humano* (MOURA, C.1988, p.18). Apesar disso tudo, conseguiram sobreviver e aproveitaram das brechas da sociedade escravista para usar, no limite da época, situações diferentes a seu favor.

A análise dos casos revela, que era possível a escravos e libertos serem alfabetizados e até mesmo serem letrados ainda no período da escravidão e que este fato perdurou em alguns casos como prática social de grupos, que é o caso da Mumbuca.

3.3 SIGNIFICADOS DA ALFABETIZAÇÃO PARA OS ESCRAVOS

O que significa um negro letrado em uma sociedade que negou a ele e também a uma maioria branca, o direito às letras? Os significados são vários e de várias naturezas, a

determinação do próprio sistema, faz com que a consciência da maioria da população seja

moldada conforme os interesses do poder, ou seja, em cada momento histórico, as estruturas de dominação e suas agências geram as estruturas psíquicas de que necessita o poder para a manutenção do “status quo”. Nesse sentido, fragmentos de entrevistas de alguns herdeiros de José Cláudio, relatam como, ao longo do tempo, foram condicionados, e a importância da educação na vida deles.

Os irmãos Júlio Bispo de Souza, hoje morador da cidade de Jequitinhonha e Maria da Conceição, que mora no quilombo, dizem:

“J - Muitos falavam assim ”não sei como esses negos da Mumbuca aprendeu a ler e a escrever deste jeito. É **uns nego** tudo sabido esses nego da Mumbuca, não sei como eles aprendeu. (muita risada). Falava mesmo”.

MC - O povo assim fazia muita coisa ruim, mas **nóis eram umas pessoas muito boa e educado** e não importava com o abuso deles... Quando eu fui em Almenara para aposentar e quando eu tive que assinar, o homem do INSS achou que eu assinei muito ligeiro e aí ele falô comigo assim: a **senhora sabe a leitura muito bem**, hem. Onde foi que a senhora estudou? Eu nem sei, mas foi o meu pai que me ensinou dentro de casa, aos domingos. E aí ele falou comigo, “Muito bem, gostei.” Ele gostou da minha leitura. Até hoje o povo fala que os negro da Mumbuca é tudo sabido. (muita risada). Antigamente tinha muita gente boba, hoje não. Até as crianças não são mais besta.”

Antônio Bispo de Souza, agora morador da cidade de Jequitinhonha, diz: “Sei lá, de certo era para **ser eleitor e andar direito, conhecer**. Nóis ia pra roça pegava folha de banana e escrevia, aqueles que tinha inteligência escrevia.”

Alberico Chaves Santana, que mora no quilombo, acrescenta:

“Porque **eles eram um povo católico**, porque era **um povo de verdade**, o povo de antigamente falava e o povo obedecia, como era o caso da tia Rosa. Antes era o tio Roseno, depois ficou tia Rosa e o povo obedecia. Hoje o povo não quer obedecer mais. Antigamente era o mais velho que era respeitado. Para ficar **mais sabido qui nem eles**, para saber responder as pessoas para comprar e eles não foram umas pessoas tampados. **Eles eram sabidos**.”

O teor das respostas se resume em cinco expressões: ser sabido, andar direito, ser eleitor, ser católico (está relacionado à autoridade e obediência e ser pessoas de bem) e cumprir com as obrigações sociais como, por exemplo, assinar o nome na guia da aposentadoria. São

características necessárias para que o poder dominante o considere como um bom sujeito, cumpridor e mantenedor da ordem vigente.

Estas expressões, principalmente andar direito e ser católico, nos remetem à finalidade da educação no Brasil colônia, fazendo lembrar a missão dos jesuítas e outras congregações religiosas quando aportaram no Brasil no século XVI. A missão de então, era a de transformar os nativos em gente civilizada e cristã, conforme o modelo europeu. Havia um mundo a explorar, a pacificar, a controlar, a administrar, para se obter uma colonização que se tornasse eficaz tanto em riquezas para o reino de Portugal como em almas convertidas para o reino de Deus. Igreja e Império Português estavam juntos no plano da colonização, e seus efeitos parecem persistir num imaginário social, historicamente construído.

Conforme Silva,M (2001), ensino e conversão, no caso da educação jesuítica, nascem juntos na *terra-em-que-se-plantando-tudo-dá*. E a escola de ler, escrever e contar é o lugar eleito para aprender a catequese, para a inscrição do sujeito do Novo Mundo em uma memória discursiva de uma civilização já letrada. A escola nasce no Brasil não como instrumento para formação do homem político, moderno, mas nasce com a possibilidade de fazê-lo civilizado, logo de ser homem, *andar direito*, como disse Antônio Bispo de Souza.

O negro que aprende a ler e escrever não é mais um “negro” das ocorrências policiais ou aquele que não conhece o seu lugar. O acesso à leitura, como é o caso da Mumbuca, exigiu do negro um bom comportamento. Não por acaso Silva,M (1998) nomeia a matriz da escola brasileira como:

“(...) matriz **lusu-tupi-cristã-católica**, que nos forneceu, e fornece, a chave para ler e escrever este mundo **que se construía chamado Brasil**. E nesta escola, o aluno ingressava, antes de tudo, para deixar de ser herege e bárbaro, e se tornar civilizado e cristão, lendo o mundo, com a sua própria língua materna, inclusive, da perspectiva da moral e dos bons costumes europeus, brancos e cristãos: a letra

devia marcar na carne cada brasileiro, letrado e não-letrado. Este era o lugar de onde devia falar e ser falado, para ser reconhecido e identificado por si mesmo e pelo outro.” (*Grifo da autora. p. 90*).

Os depoimentos revelam os vários significados da leitura: pessoas de bem, ser um povo

de verdade, ter autoridade, ser católico e, principalmente andar direito. Estes adjetivos estão ligados à matriz (**luso-tupi-cristã-católica**) de nossas origens, enfim, de como ser um povo de verdade. *Nóis era umas pessoas muito boa e educada e não importava com o abuso deles*, diz Maria da Conceição. Não abusam porque sabiam ler e escrever, eram pessoas de bem e educadas. Quem eram esses com quem ela não se importava? Pode estar se referindo aos não letrados, aos brancos. Neste caso houve uma inversão, enquanto que na maioria das vezes os negros são ignorantes, analfabetos, e os brancos pessoas de bem e educadas; na Mumbuca eram os negros os diferentes, tanto é que o discurso corrente na cidade de Jequitinhonha era, *não sei como esses negros da Mumbuca aprendeu a ler e escrever deste jeito. São uns negos tudo sabido* (....).

Conforme Villalta (1997), para a imensa população negra escrava educar-se significava assimilar-se, passar de *boçal* – isto é, de um estado de trânsito limitado à própria cultura, sem ter domínio da língua portuguesa, sendo capaz apenas de comunicar-se primariamente com outrem –

para *ladino* – uma situação de maior integração na sociedade colonial e na nova cultura. A educação deveria transformar os negros em *ladinos*, civilizados. Ser civilizado não significava ser um sujeito portador de direitos e de igualdade social, mas, ser obediente e submisso à ordem constituída. Esta regra também era imposta aos índios. Os negros que não queriam ser *ladinos e nem boçal* se rebelavam e ficavam à margem da sociedade daquela época, constituindo-se em quilombos. Importante destacar que até na maneira de se constituir em quilombo, na Mumbuca se deu de forma diferenciada, não conquistaram a terra como forma de rebeldia, mas a compraram como qualquer outro branco proprietário. Em nenhum momento os negros da Mumbuca foram um perigo à ordem constituída na região do Jequitinhonha, ao contrário, contribuíam para o equilíbrio da ordem constituída.

Outro significado que se soma ao significado de ser alfabetizado é o poder. Auroux (1998), no seu livro *A Filosofia da Linguagem*, fala sobre a relação entre a escrita e o poder. Ele diz que a linguagem está presente em todas as sociedades humanas, mas a escrita só está em algumas delas e cita Rousseau: *A arte de escrever não resulta da de falar. Ela resulta de necessidades de uma outra natureza que nascem mais cedo ou mais tarde conforme circunstâncias totalmente independentes da duração dos povos e que poderiam nunca ter sobrevivido em nações muito antigas (Essai sur l'origine des langues, cap. v).*

Auroux cita também Lévi-Strauss, que identificou a necessidade da escrita, com o nascimento de novas formas de poder e a constituição de sociedades hierarquizadas que se encontram compostas de senhores e escravos, de sociedades que utilizam uma parte de sua população para trabalhar em proveito da outra parte. Na sequência, Auroux exemplifica a relação da escrita com o poder com a anedota relatada no capítulo XVIII de *Tristes Trópicos* (1995). O episódio acontece junto aos Nambikwara, que não possuem sistema de escrita e têm muito poucos elementos gráficos na sua cultura.

“Um dia o etnólogo, que vive e trabalha entre eles desde há algum tempo, distribui-lhes lápis e papéis, quer dizer, os instrumentos que ele utiliza para anotar suas informações e que representam então aos olhos dos indígenas as marcas de seu estatuto. Só o chefe fará uso social desses novos meios. Ele dispõe de um bloco de notas sobre o qual traça linhas sinuosas quando colabora com o etnólogo; de outro modo, faz como ele. Quando se trata de repartir os presentes oferecidos pelos europeus, ele tira de seu cesto um papel onde finge procurar a lista dos objetos a atribuir a cada um. ‘Sozinho, sem dúvida, ele tinha compreendido a função da escrita’, conclui.” (LÉVI-STRAUSS p.67 -68).

Diante deste exemplo, Auroux reforça que a escrita só aparece (e se mantém) em sociedades fortemente hierarquizadas, e entretém desde a origem (e, sobretudo na origem) relações muito estreitas com as diversas instâncias de poder que as sociedades humanas conhecem. O quilombo da Mumbuca era uma sociedade hierarquizada, havia os que exerciam a função de liderança e eram considerados os mestres dos mestres, todos eram letrados. Por sua vez, tais lideranças eram masculinas e todas alfabetizadas, com exceção da avó Rosa, que, além de ser mulher, era analfabeta. Mas o seu poder se vinculava a seu filho mais velho, que era o vóio Felipe, considerado o grande letrado. Através dele, outras lideranças foram alfabetizadas.

Em uma reportagem⁴⁸ feita pelo jornal Estado de Minas, o jornalista fala sobre o véio Felipe, da seguinte maneira: *Ele é o guardião da chave da capela, entregue ‘pelas próprias mãos do padre’, e o único que ensina como assinar o próprio nome no povoado.* O jornalista errou dizendo que o véio Felipe era o único que ensinava a ler e escrever, mas não deixa de ser verdade, quando associa o poder da liderança com o poder religioso, guardião da chave da igreja entregue pelo próprio padre, e o poder social da escrita.

O poder das lideranças no quilombo sempre foi associado às seguintes características: ser letrado, ser guardião da chave da igreja e responsável social e político pela comunidade. Necessário se faz entender como se dava a liderança da avó Rosa, visto que ela não era alfabetizada. Abaixo, Antônio Bispo de Souza fala sobre a vinculação da Vó Rosa com o filho mais velho, véio Felipe:

“P - Quem era o líder?

A - Era tio Felipe e minha avó Rosa, o que ela falava estava feito, todo mundo tinha que acompanhar. Até esse povo aqui da cidade acompanhava ela, o povo rico, Nondas Ramos, Darci Pereira, o que sucedesse lá e ela mandava falar com eles era na hora que eles atendiam.

P - Mas não era o seu tio Felipe que tinha esse poder?

A - Mas ele tinha que saber dela primeiro para depois fazer o que tinha que ser feito. Lá na Mumbuca não saía nada se ela não soubesse. O tio Felipe fazia as coisas por ordem dela. **Ela não sabia ler, mas era sabida.** Ela tinha mais de 50 netos e às vezes a gente juntava tudo e dizia pra ela: ô vó, dia de sábado nós vamos em uma festa. Ela dizia: vocês podem ir, podem ir, mais cuidado, viu. Vocês estão com esta influência porque vocês nunca curou bicheira.(muito riso). Que diacho é isso que esta véia está falando, era macete na orelha. Era para não fazer briga e andar direito. E aí, nois saía e dava tudo certo. Quando dava algum problema, a gente saía e não mexia com confusão. Nós fomos criados desta maneira. E até hoje.”

A importância da liderança da vó Rosa só emerge na fala de Antônio, que deixa muito claro que véio Felipe agia sob as ordens dela e acrescenta que ela *não sabia ler, mas era sabida*. Esta sabedoria a que ele se refere está relacionada com a capacidade dela de aliar a sua inteligência com a desenvoltura das letras do véio Felipe. Eles se completavam. O poder da matriarca não era só interno, mas se dava também, fora da comunidade, porque conseguia influenciar o povo rico da cidade, principalmente os coronéis, que atendiam aos pedidos dela,

⁴⁸

Jornal o Estado de Minas – 22 de dezembro de 1974. Reportagem de Hiram Firmino

desde que não transgredissem a ordem social e política do lugar ou comprometessem o prestígio deles.

Nesse sentido, SAHLINS (1968) explica que há diferenças entre chefe e líder em sociedades tribais, e muito assemelhada é a estrutura de Mumbuca. Diz ele:

“(...) que um chefe é uma “autoridade constituída plenamente”, o chefe oficial

de uma comunidade ou grupo de descendência local. A característica distintiva do chefe, independentemente de sua pequenez, é seu caráter oficial. O chefe é comumente o porta-voz de seu grupo e conhecedor de suas cerimônias, com pouca influência além disso, poucas funções e nenhum privilégio.

O líder é aquele que adquire pessoalmente dominância sobre alguns outros companheiros, um homem que se eleva acima dos demais – ele é um líder pelo fato de fazer os outros seguidores: um pescador de homens, induzindo complacência pela força de sua personalidade, por sua capacidade de persuadir (...) que faz que as pessoas se submetam a ele e força-lhes o acato” (p. 38 - 39).

Pela aproximação do autor, o chefe seria o véio Felipe, o representante social da comunidade, ele que era o letrado e o guardião da chave da igreja. A avó Rosa seria a líder, aquela que exercia a liderança pela força de sua personalidade e de sua persuasão. No campo

social era o seu filho, mas no campo político, como foi descrito acima, ela exercia a maior influência, no contato com os coronéis era ela que comandava. Antônio Bispo de Souza fala da influência dela com os fazendeiros. Diz ele, que *ela mais Darci Pereira era assim* (fez o gesto, o dedo indicador com outro dedo indicador). *O que ela precisasse lá na Mumbuca mandava um de nós vim falar com eles e viche, nossa (...).*

Darci Pereira, ao qual Antônio se refere, era o grande coronel da região. Ele explica que a influência dela com o fazendeiro se dava por causa de sua honestidade, ela era *direita*. Antônio se refere a uma foto dela com o prefeito Nondas Ramos. Esta foto é o símbolo que retrata o prêmio por serem educados, civilizados, porque são merecedores de compartilhar com a amizade de um coronel. D. Dida, esposa de Dativo, prefeito de Jequitinhonha entre os anos de 1982 e 1988, confirma a enorme influência da matriarca Rosa sobre os moradores da Mumbuca e sobre algumas lideranças políticas. Afirmo que seu pai, José da Silva Pereira (primo de Darci Pereira), ia rezar na casa dela. Era uma mulher forte, decente e discreta, disse ela. Os fazendeiros gostavam dela e a respeitavam muito. Tanto é que a única foto (abaixo) existente dela foi tirada com um fazendeiro.



Figura 17: Fotografia da Vó Rosa com o coronel Epaminondas Ramos. Única foto existente de Vó Rosa. Tirada nos anos 60.

Mas o que diferenciou a Mumbuca de outras comunidades em alguns aspectos, não o foi no caso da política. Apesar da relação amistosa com os políticos, a submissão em relação à elite dominante foi igual aos outros não alfabetizados.

Alguns depoimentos comprovam como os moradores da Mumbuca eram facilmente manipulados no campo político. Júlio Bispo de Souza diz, *quantas vezes nós ficamos preso lá no*

fundo daquela casa de Mário Martins, de dona Anésia. Nós ficava no andar de cima e eles iam levando de um a um para votar. Era o famoso voto de cabresto, o que mostra que, apesar de serem um *povo sabido*, isso não os eximiu de passar pelo constrangimento de ficar presos na casa do coronel para esperar a hora de votar. Por sua vez, os políticos sabiam tirar vantagens deste *povo sabido*, desde que não interferisse nas relações de poder da política local.

D. Delfina, no seu depoimento, confirma o prestígio do véio Felipe frente os coronéis e que ele nunca causou “problema” para eles, ou seja, ele e o povo de Mumbuca nunca se insurgiram contra os mandantes locais, os coronéis ou a Igreja e seus representantes. Manoelzinho, esposo de D. Delfina, foi a principal liderança que sucedeu ao velho Felipe. Assumida a liderança, Manoelzinho deu continuidade à prática de quem o antecedeu, mas em outro contexto. Manoelzinho exercia uma influência muito grande sobre o prefeito Dativo, e também sobre o padre, nos anos 1980. Nesta época foi fundado o Conselho Comunitário da Mumbuca, na gestão do referido prefeito, para encaminhar vários projetos de desenvolvimento do quilombo para os vários órgãos governamentais estaduais e federais. Foi a partir desta época que foram criados os vários equipamentos comunitários existentes hoje no quilombo.

A escrita, aliada ao poder da influência das lideranças do quilombo sobre as autoridades, nos leva a acreditar nessas características como instrumento de afirmação social, como reforça Wissembach (2002)

“A alfabetização, implicando a aquisição e o uso de um código até então prerrogativa dos brancos, adequava-se a valores e necessidades dos cativos e às circunstâncias do ser escravo e transformava-se em elemento de afirmação social, não só nas relações com a sociedade mais ampla, mas também naquelas existentes entre eles” (p.112).

Outro caso que Sr Júlio conta diz respeito ao seu pai, véio Felipe, de como ele conseguia barganhar e trocar serviços de ajuda numa condição de melhor negociação e vantagens para eles, com as autoridades do município, como é o caso do Juiz de Paz.

“Se acontecia uma briga lá e viessem dar parte na delegacia, quando chegava na delegacia o juiz de paz perguntava assim: vocês falaram isso para Felipe? Ah... nós não falou isso pra ele não. Aí, ele fazia uma carta e dizia: entrega pra Felipe pra resolver lá. E quando chegava lá, pai lia a carta. Aí acertava a questão. O que ele falasse estava falado”.

No aspecto político eles foram submissos, mas eram capazes de negociar com as autoridades locais e manter a ordem entre os demais membros do grupo, como no caso relatado acima. Ele recebia bilhete do juiz de paz, era capaz de ler, interpretar a questão e ainda dava a solução, e sua solução era respeitada. *O que ele falasse estava falado*. Neste caso, o poder que ele exercia era muito grande e isto diferenciava os quilombolas da Mumbuca e os afirmava socialmente, porque tinham um líder que era capaz de exercer influência sobre as autoridades locais e sobre os demais membros do grupo.

Outro exemplo de afirmação social era a existência de um professor itinerante, chamado Alberto, mais conhecido na comunidade como Liberto. Ele dava aulas para os filhos de coronéis e lia e respondia as cartas que os fazendeiros recebiam. A história de Liberto permite imaginar a função social que a Mumbuca exerceu no mundo dos brancos. De dentro do quilombo, emerge essa figura de um professor itinerante, que, além de dar aulas, praticava pequenos serviços à sociedade local. As cartas que Liberto respondia, na época, eram o único meio de comunicação de alguém que morasse no meio rural. O letrado conhecia a intimidade e os segredos das famílias e era digno de confiança, dos mais simples até os coronéis.

A escrita de domínio do grupo negro exercia também a função de cumprir com as obrigações sociais, de ser cidadão e isto também os diferenciava. É o caso relatado por D. Conceição, que fala com prazer do elogio que recebeu do instrutor do INSS. Além de ter gostado da letra dela, enfatizou a rapidez com que escreveu. Isso demonstra que ela não sabe só escrever o nome, ela sabe mais, escreve rápido, o que deixa claro que tem hábito de leitura e de escrita. Não sem razão, D. Conceição é uma das dirigentes do culto católico e também sindicalista (Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Jequitinhonha).

Silva, M (1998) diz que a *letra deveria marcar na carne cada brasileiro*, que deixaria de ser herege para ser civilizado, no período colonial. Desde então, tais marcas, transmutadas pelo valor de ser direito, ser cidadão, reaparecem nos casos relatados acima e o significado que a alfabetização proporcionou a este quilombo, ganha assim o imaginário de seus moradores e a influência que marcou o cotidiano vivido por eles, permanecendo como valor em pleno século XX e início do século XXI.

É assim, que os moradores da Mumbuca se fazem negros diferenciados por serem letrados, católicos. A escrita proporcionou que se afirmassem socialmente frente aos brancos desta sociedade de Jequitinhonha, fazendo com que usassem esse potencial como *resistência inteligente*, conceito usado por VON SIMSON e GUSMÃO (1989:222), *como superação da adversidade que faz do contexto da diáspora o espaço qualitativo de construção de uma nova forma de ser negro*.

3.4 A EDUCAÇÃO NO QUILOMBO MUMBUCA

O percurso da história da educação e desta para com a educação dos negros, as possibilidades de escravos e forros terem sido alfabetizados e o sentido desta alfabetização na primeira metade do século XIX, levam a pensar que, tanto para a história do Brasil quanto para a própria educação, o tema negro e escravidão ainda está por ser contado, principalmente no aspecto educação. Para reconstruir a história da Mumbuca, foi insuficiente contar só com as fontes primárias (documentos, registros paroquiais, fontes impressas e outras), porque elas estão em péssimo estado de conservação, outras foram extraviadas e outras ainda estão por serem descobertas. Os depoimentos orais foram um instrumento importante, mas os anos estão passando, as pessoas envelhecendo e poucas são as que ainda têm condições de falar sobre os fatos do século XIX e mesmo do início do século XX. A história está se perdendo. O tempo é inimigo nestes casos.

Na ausência de fontes, só as evidências podem permitir supor como se deu a alfabetização de José Cláudio de Souza. O fato nos remete ao século XIX, mas a educação no quilombo parece ter se consolidado a partir da terceira geração do fundador José Cláudio de Souza e pela alfabetização de pai para filho, pela transmissão dos aspectos pedagógicos e, muito posteriormente, a fundação da escola, o professor negro itinerante e a educação das mulheres, aproximando o passado do presente.

A transmissão feita de pai para filho era tradição. Mesmo aqueles que não dominavam as letras repassavam só o que sabiam, para não interromper a tradição. Alguns depoimentos refletem esta afirmação.

Carmelito Bispo de Souza:

P - Com quem o senhor aprendeu a ler e escrever?

C - Foi com o tio Felipe.

P - E o seu pai?

C - Eu tenho pouca lembrança de meu pai porque ele morreu. Ele deixou nós tudo pequeno, é por isso que eu não aprendi a leitura com ele. Aí eu falei com ele: ô tio Felipe, eu vou comprar um caderno para o senhor me ensinar ao menos escrever o nome. E aí ele disse: pode vim. Aí, ele ensinava os menino dele e me ensinava também.

Afonso Martins de Souza:

P - O senhor sabe ler, Sr Afonso?

A - Muito pouco.

P - Quem ensinou o senhor a ler e escrever?

A - Foi meu pai que dava umas lição no domingo. De cedo até 8 h. Mas ele também não sabia muita leitura de nada não.

D. Tereza Bispo de Souza:

P - E a senhora foi alfabetizada por quem?

T- Eu... aprendi o meu nome em casa. Meu pai me ensinou. Eu levantava de manhã, ele ia fazer o café e quando eu colocava o feijão no fogo ele estava fechando o cigarro. Depois ele ia me ensinar o meu nome, e terminando nós saia pra trabalhar.

Pe. Otaviano Bispo de Souza é pároco na cidade de Jordânia, próximo ao município de Jequitinhonha e descende dos antigos da Mumbuca. É ele quem conta:

O - Porque os antigos eles sempre estudaram, mesmo não tendo apoio oficial. A antiguidade sempre aprendia, tinha o modo de aprender e aí eles iam passando pros filhos e aí a oficialização da escola veio mais ou menos em 1950, né.

P – Quem ensinou a leitura para os antigos?

O - Foi através desta arte que eles já tinham, certamente já trouxeram da África, né., os antigos já trouxeram uma cultura que nós desconhecemos. Mas que eles ensinaram aquilo que eles tinham aprendido segundo a sua cultura, isso eles ensinaram. Foi a cultura própria que eles trouxeram ou da África ou da Bahia.

Maria Fergônia:

P - O seu pai sabia ler e escrever?

M - O meu pai sabia..

P - Então ele ensinou o ABC?

M - O ABC ele ensinou.

Júlio Bispo de Souza:

P - Era só a família do senhor que sabia ler e escrever?

*J - Tinha um pessoal que não sabia escrever não, algum que sabia, porque muitos não teve o **cuidado** de ensinar os filhos, né. **Alguns aprendeu e esqueceu.***

P - Todos da família do senhor sabiam ler e escrever?

J - Todos, todos.

P - Mané João ensinou também seus filhos a ler e escrever?

J - Sim. Agora, os filhos de Mané João, os mais novo, entrou nesta dita escola de Euzébio mais Miguel.

João Bispo de Souza:

*J - No início eu aprendi a escrever meu nome com meu pai em casa, de início ele me ensinou, mas quando eu estava maiorzinho eu fui pra escola. Desde menino eu era **curioso**. Então, quando fui pra escola eu já sabia escrever, meu pai começava me ensinando o nome e aí quando eu completei a idade eu fui pra escola.*

Geralda Bispo de Souza:

P - Com quem você aprendeu a ler e escrever?

G - Com Euzébio e Felipe.

P - Também na escola?

G - Primeiro foi pai e depois foi com Euzébio e passei com tio Miguel igual eles.

Todos os depoentes foram alfabetizados pelo pai, só Carmelito foi alfabetizado pelo tio devido à morte prematura do pai. D. Fergônia e Afonso foram os que menos estudaram. Sr Afonso relata que o pai sabia muito pouco, mas mesmo assim não deixou de continuar a tradição. O Pe. Otaviano, filho do professor Euzébio Bispo de Souza (o primeiro professor da escola criada em torno de 1950), iniciou os estudos com o pai e depois fez opção pelo sacerdócio. No seu relato diz que esta tradição da alfabetização de pai para filho pode ter vindo da África, mas também da Bahia. O fato é significativo, posto que a África e a Bahia foram berços da educação da Companhia de Jesus e que a origem dos negros de Mumbuca também encontra-se vinculada a esses espaços.



Figura 18: Única foto existente do Prof. Euzébio. Acervo da família.

Karasch (2000) explica que tinha escravos que vinham de regiões da África onde o vocabulário português ou a própria língua tinham sido assimilados graças ao longo contato com os portugueses ou com mercadores que usavam o português.

“Um desses povos eram os ambacas, muitos dos quais eram mandados para o Rio. O viajante Monteiro encontrou em Angola um africano alfabetizado que escrevia “bastante bem” em português e que lhe assegurou ‘que não fora ensinado pelos homens brancos, mas por negros cujos ancestrais haviam

adquirido a língua dos antigos missionários'. Monteiro acreditava que ele era de Ambaca ou de outra província do interior de Angola, 'onde muitos nativos atualmente (c. 1858) sabem ler e escrever português transmitido de pai para filho desde tempos antigos'. Assim, é perfeitamente possível que alguns dos escravos alfabetizados do Rio tivessem aprendido a ler e escrever português na África, ou com outros escravos da cidade que continuavam a transmitir a língua 'de pai para filho' (p. 298).

Apesar de não existirem evidências que ligam a história de José Cláudio com os ambacas, esta permite pensar a existência de um povo africano que tinha a tradição de ler e escrever em português. Por outro lado, coloca também a possibilidade disso ser transmitido de pai para filho, como um indicativo que esta prática é muito antiga e que pode ter existido em outros povos ainda em África, tendo migrado junto com aqueles que para cá vieram na condição de escravos.

A prática de alfabetização, tão forte neste quilombo de Mumbuca, fez com que, mesmo existindo a escola já na segunda metade do século XX, os filhos fossem iniciados no mundo da leitura e da escrita pelos pais e só depois iam para a escola, como é o caso de João e Geralda.

Sr. Júlio reforça essa tradição quando critica alguns pais que não tiveram o *cuidado* de ensinar os filhos. Pode ser apenas uma maneira de falar, mas o certo é que com esta falta de *cuidado* interrompe-se a tradição. Este mesmo entrevistado diz ainda que uns *aprendeu e esqueceu*, isto quer dizer aprenderam, mais por não terem hábito da leitura, esqueceram. Os únicos livros que tinham acesso eram os religiosos e nem todos tinham a oportunidade de ler, por isso é que Júlio diz: *uns aprendeu e esqueceu*. Os que cultivavam o hábito de ler, principalmente os folhetos do culto e material do sindicato, não esqueceram, aliás, se aprimoraram, tornaram-se letrados. Necessário lembrar o elogio que D. Maria da Conceição recebeu do instrutor do INSS sobre a rapidez de sua assinatura.

Importa destacar a palavra usada por João Bispo (...) *desde menino eu era curioso, então enquanto fui pra escola eu já sabia ler e escrever* (...) A curiosidade é uma qualidade importante para alguém que está desafiado a aprender algo, no caso a escrita e a leitura. No entanto, é o ambiente familiar e de grupo que propiciou a curiosidade. Ninguém é motivado a aprender aquilo que não vê ou desconhece. A curiosidade neste caso foi motivada, porque João convivia em um ambiente propício à educação. Mas se era prática comum o ensino da leitura antes de ir para a escola, por que ele usou a palavra *curioso*? Será que só ele era *curioso*? Será que não era

uma maneira de se distinguir frente aos outros, principalmente se tratando do líder atual da comunidade? Pode ser uma maneira de se impor com características incomuns frente aos demais, sendo promovido ao status de letrado, condição importante para se tornar uma liderança, um mestre.

3.5 MÉTODO DE ENSINAR E APRENDER: A ALFABETIZAÇÃO NA MUMBUCA

Na primeira metade do século XX, época em que muitas comunidades nem imaginavam o privilégio de uma escola, a Mumbuca já tinha a sua. Por iniciativa do próprio grupo, a escola organizou-se em torno do ensinar e do aprender, típico deste momento. O método de ensino baseava-se no uso de cartilhas para alfabetização.

Sr Júlio explica que seu pai, véio Felipe, usava *cada livrão*, e não pode se lembrar do nome desses livros, mas se lembra *que a cada três páginas tinha um corte de letra diferente, letra bonita (acenando a maneira das letras) de forma, cursiva (...) tinha umas partes que as letras era*

*tudo bonita e tinha umas partes que tinha as letras certinhas e tinha outras partes era para trás assim ó (...) (fez gesto) e até hoje eu lembro disso, era um livro bonito. Alberico disse com pesar, que procurou esses livros antigos, mas já sumiu tudo e relata que os cadernos que usavam não eram iguais os de hoje cuja a folha é branca, as folhas eram amarela, não tinha arame, só tinha lápis e não tinha caneta como hoje. Tinha um vidrinho quadrado e tinha um pauzinho assim (fez o gesto) bem rolicinho, bem feitinho e uma pontinha e aí eles metiam a ponta nesta tinta e sacudia e escrevia tão bonito assim ó, (fez o gesto). Nós escrevia de lápis. Quem escrevia de pena era só o professor. Por sua vez, o Padre Otaviano Bispo de Souza, confirma as condições em que se ensinava e explica que nem todos tinham acesso a caderno, *porque a comunidade era muito pobre, não tinha papel para todo mundo, eu usava folha de banana, porque atrás das folhas tinha aquelas pautas como tem no papel com pautas e aí a gente economizava. Antônio confirma as dificuldades que tinham para estudar e acrescenta que escreviam em uma pedra, imita um quadro negro, era um trem duro, a gente escrevia nela e a letra saia branquinha, o lápis era uma borra preta, tipo carvão.**

A falta de estrutura não era empecilho para que eles estudassem, utilizavam do próprio recurso da natureza como instrumento para a escrita. A ausência de recursos não impedia a aprendizagem e o letramento⁴⁹.

Além da alfabetização, alguns depoentes citam que se ensinava geografia e história, outros dizem que não. Esta dúvida pode ser explicada, porque na época não havia matérias específicas de geografia e história e sim conhecimentos gerais. Antônio se expressa de maneira engraçada: *ensinava história (...) ensinava mentira (...) ensinava as coisas de roça, de criação, de cavalo que derrubava o outro*. Mesmo fazendo crítica, alguma coisa ensinavam: *não é como hoje, que têm as histórias nos livros, a gente entende melhor(...)* Apesar dos professores não

⁴⁹ A dificuldade para estudar não aconteceu só no quilombo de Mumbuca. A poeta sertaneja Elza Ferreira de Oliveira, moradora de um município próximo ao quilombo, fez uma poesia que retrata a dificuldade que teve para aprender a ler e escrever.

Minha Infância

Elza Ferreira de Oliveira

Eu vou lhe contar um fato e quero que preste atenção,
é um pouco de minha vida do meu tempo de criança,
está preso em minha memória gravado como lembrança,
do município de Joáima na fazenda Córrego Grande.

Eu nasci neste sertão que parecia escravidão,
pois não existia escola lá pra aquela região,
não tinha comunidade e nem organização,
pois a terra pertencia só aqueles tubarões.

Parece que Deus me disse que eu tinha uma missão,
precisava anunciar a palavra pra meus irmãos,
não tendo outra saída tomei esta decisão,
comecei aprender a ler, escrevendo pelo chaão.

O quadro foi a terra, o giz foi o dedão,
os cadernos foram umas paredes,
e o lápis foi um carvão, a borracha que eu usava
era a palma da minha mão, os livros foram uns
jornais velhos que vinha enrolado no pão.

O Mestre foi Jesus Cristo, as colegas foi minha irmã
a diretora foi a luz do Divino Espírito Santo,
quando alguém dizia uma letra, eu não me esquecia não,
a tabuada era a cabeça e a soma era os dedos da mão.

O grupo foi uma roça a caneta foi uma enxada,
a tinta foi o suor que do meu rosto caía no
chão, as provas só acertava na sorte da plantação,
o diploma foi os calos que ficaram em minhas mãos.

terem conhecimentos específicos, além dos conhecimentos gerais, ensinavam também matemática. Sr Júlio fala com orgulho que não tinha letra bonita como os irmãos, mas *surrava eles nas contas*. Diz ele, que além da tabuada, ensinava a conferir o resultado das contas, *fazia a conta, somava, por ex. $552 + 622 + 700$ e aí somava tudo e dava o resultado. E aí ele falava com nós: quero saber se está certo, faz a prova, tanto com tanto é tanto nove fora nada e aí conferia o resultado*. Sr Júlio destacou tanto nas contas que, com idade de 74 anos, é tesoureiro do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Jequitinhonha. Esta posição o diferencia frente aos demais de sua classe.

Quando se fala em método de alfabetização que a Mumbuca usou, de imediato se associa ao silábico por causa da soletração. O método mais comum no início do século XX era o sintético. O método sintético⁵⁰ insiste, fundamentalmente, na correspondência entre o oral e o escrito. Estabelece a correspondência a partir dos elementos mínimos (que são as letras), em um processo de ir das partes ao todo. Seus princípios eram: pronúncia correta para evitar confusões entre os fonemas; grafias de formas semelhantes devem ser apresentadas separadamente para evitar confusões; ensinar um par de grafema-fonema de cada vez, sem passar para outro enquanto a associação não for memorizada; iniciar com os casos de ortografia regular, isto é, palavras nas quais a grafia coincida com a pronúncia.

Neste método, em primeiro lugar, a aprendizagem da leitura e escrita é mecânica (decifração do texto), sendo que, posteriormente, a leitura com compreensão culmina com uma leitura expressiva com entonação. As cartilhas usadas visavam coordenar todos esses princípios e pressupostos: evitar confusões auditivas, apresentar um fonema e seu grafema correspondente por vez; trabalhar com os casos de ortografia regular. O depoimento de D. Maria da Conceição revela que o método empregado na Mumbuca era o sintético, começavam a aprendizagem pelas letras, depois os fonemas, as palavras, as frases e o texto, das partes para o todo, diz ela *eu lembro que pai comprava uns cadernos e fazia muitos nomes no caderno e mandava nós ler e depois que nós lia, que nós sabia soletrar, juntar as letras e que nós aprendia e aí ele passava pra outra coisa, era assim. Por isso que eu falo que as leituras de primeiro era coisa mais seguro, os meninos aprendiam pouco mais era seguro*. Diz que o ensino era bom porque era devagar, *enquanto a gente não aprendia uma coisa que a gente não sabia ler e escrever, eles não mudavam a gente*

⁵⁰ <http://www.centrorefeducacional.pro.br/metodo.html> - 03/09/2005 Pedagoga Vera Lúcia Camara F. Zacharias.

pra outra coisa e aí só ia gravando e aprendendo. Coincide exatamente com uma das características do método, ensinar um par de grafema-fonema de cada vez, sem passar para outro enquanto a associação não for memorizada. Fala sobre a soletração e explica como era (...) “É assim, B com a Ba, b com e be, b com i bi , soletramos um tempão. Tinha que decorar o alfabeto e depois que ia unir as letras e quando conhecia o b com o a que dava ba aí que já começava a juntar as letras para falar o nome, era assim, eu aprendi assim, graças a Deus” e critica que, a

gente vê falar que não pode soletrar muito e faz outra crítica dura ao método moderno (...) eu não me troco por muitos que diz que tem 4º ano das escolas de hoje. Nesta fala ela enfatiza que hoje tudo tem que ser tudo muito rápido. Naquela época tudo era devagar e por isso, acrescenta ela, mais seguro.

Esta senhora foi alfabetizada pelo pai, véio Felipe, e nunca foi à escola, mas com o pouco que estudou é capaz de discernir o certo do errado, na fala e na escrita. Ela pode fazer esse tipo de avaliação porque ouviu críticas sobre a maneira pela qual foi alfabetizada, tanto é que diz que não pode soletrar; talvez não entenda o porquê, mas sabe, por experiência própria, que, com o método antigo, ela sabe mais que muitos meninos que são alfabetizados no método moderno. Esta senhora é a mesma que recebeu o elogio do funcionário do INSS, tem o domínio das letras, e é dirigente do culto, sindicalista, e que faz uso corrente da leitura.

No tocante aos métodos de ensino, percebe-se que o modelo tradicional, duramente criticado desde o ano 1960, quando os países desenvolvidos detectaram a condição do analfabetismo funcional em parcelas significativas das suas respectivas populações, foi importante na realidade da Mumbuca. Disso resulta hoje que alguns já não sabem mais nem ler e escrever. Numa educação de tipo funcional aprende-se apenas o necessário e dura o tempo da necessidade. Aí o esquecer do que se aprendeu como ato de ler e escrever. Nesse sentido, muitos apenas tiveram o contato com o código escrito, mas por falta do uso da leitura e da escrita perderam a habilidade e como dizem *esqueceram*. São eles os conhecidos analfabetos funcionais. Por sua vez, outros sujeitos desse mesmo processo, alfabetizados pelo método tradicional e sem nunca terem ido a uma escola formal, se tornam letrados no sentido de que se apropriaram do código escrito e o usaram como forma de afirmação social. Esses sujeitos se tornaram líderes atuantes na Igreja, sindicato, na comunidade, um se tornou padre e, da nova geração, dois

componentes têm o terceiro grau, revelando assim, que, por uma vida atuante, mantém a aprendizagem e avançam nas formas de conhecimento.

Cabe relacionar a diferença entre alfabetização e letramento proposto pela autora Magda Soares no seu livro *Letramento: um tema em três gêneros*. Segundo Soares alfabetização é uma palavra dicionarizada, enquanto que Letramento é uma palavra nova, após a década de 1980. O termo letramento surgiu porque apareceu um fato novo para o qual era necessário um nome, um

fenômeno que não existia antes, ou, se existia, não se dava conta dele. A palavra letramento surgiu para fazer paralelo com a palavra alfabetizado. A palavra *letramento* é uma tradução para o português da palavra inglesa *literacy*; os dicionários definem assim essa palavra: *Literacy: the condition of being literate*. “Traduzindo: literacy é a condição de ser letrado”.

Literate é, pois, o adjetivo que caracteriza a pessoa que domina a leitura e a escrita, e *litteracy* designa o estado ou condição daquele que é literate, daquele que não só sabe ler e escrever, mas também faz uso competente da leitura e da escrita.

Nestes termos, a autora (1998) diferencia a palavra letramento da palavra alfabetizado da seguinte maneira:

“Há, assim, uma diferença entre saber ler e escrever, ser alfabetizado, e viver na condição ou estado de quem sabe ler e escrever, ser letrado (atribuindo a essa palavra o sentido que tem *literate* em inglês). Ou seja: a pessoa que aprende a ler e a escrever – que se torna alfabetizada – e que passa a fazer uso da leitura e da escrita, a envolver-se nas práticas sociais de leitura e de escrita – que se torna letrada – é diferente de uma pessoa que não sabe ler e escrever – é analfabeta – ou, sabendo ler e escrever, não faz uso da leitura e da escrita – é alfabetizada, mas não é letrada, não vive no estado ou condição de quem sabe ler e escrever e pratica a leitura e a escrita” (p.36).

Se, as tradicionais metodologias são criticadas por resultarem no analfabetismo funcional, as metodologias modernas, ao que parece, não solucionaram este velho problema⁵¹ Portanto, tanto as tradicionais quanto as modernas, carregam o fardo pesado por reconhecer o enorme desafio que é, como fazer a passagem da mera condição de ser alfabetizado para a condição de ser letrado.

⁵¹ Conforme o Jornal Estado de São Paulo do dia 08/09/2005, a jornalista Renata Cafardo informa que a terceira pesquisa realizada no país sobre analfabetismo funcional mostra que 75% da população não conseguem ler e

Retornando ao que foi exposto sobre o método sintético, parece fazer sentido a sua associação com o *Ratio Studiorum* (1599) dos jesuítas, devido à concepção mnemônica do ensino. O *Ratio* é um misto de Código, Programa e Lei Orgânica que se ocupava do conteúdo do ensino ministrado nos colégios e nas universidades dos jesuítas e que estipulava métodos e regras a serem seguidos pelos alunos, professores e responsáveis pelos colégios e universidades. Conforme Ferreira (2004, p.60), *organização, rigor, disciplina, apelo constante à memorização, emulação, uso sistemático de exercícios orais e escritos, repetição, prêmios, castigos, permanente exigência de atividade, são características marcantes da pedagogia jesuítica.*

Tanto o *Ratio Studiorum* quanto o *sintético* se pautam mais pelo convencimento que o esclarecimento, daí o caráter autoritário dos métodos. Quando se fala em rigor, disciplina, castigos, características das duas pedagogias, necessário se faz verificar as semelhanças com a prática dos antigos mestres do quilombo.

A pedagogia rigorosa usada pelos negros da Mumbuca não foi diferente da que se dispensava aos brancos fora dali. Usavam palmatória, torciam a orelha, batiam e, segundo conta Antônio *apanhava quem era malvado e pegava na orelha*. Um dos entrevistados disse que *chorei muito pro mode aprendê a leitura* e que apanhou com palmatória. O que é importante é que tal rigor e disciplina lembram a maneira usada pelos jesuítas em África e também no Brasil.

A rigidez dos mestres, na visão da comunidade de Mumbuca, era necessária. Assim elogiavam os professores antigos e relembavam várias histórias bonitas. Santo Pereira, por duas vezes, falou de seu sofrimento de não ter conseguido aprender as letras e de por isso ter apanhado de palmatória. Alberico, em defesa aos seus antepassados, dizia que só batiam porque o *freguês era rudo*, ou seja, tinha dificuldade em aprender. E destaca que quem aprendeu era inteligente, para adiante cai em contradição dizendo que só apanhava quem tinha mau comportamento. Otaviano acrescenta que se não trouxessem o dever de casa feito, *caiam no pau*, e explica que o medo era usado como estímulo para o aprendizado. Então, tem momentos que dizem que os castigos eram para estimular o aprendizado e outros para as crianças de mau comportamento.

Sr. Júlio mostra na entrevista a seguir como sofreu para aprender uma determinada letra.

“J - Desde oito anos eu já estava lendo o ABC, que eu lembro, em 1939, assunta bem, em 39 teve uma época de muita fome, porque eu nasci em 31, eu estava com 8 anos, e meu pai estava torrando uma farinha, aí mandou eu ir estudar e

escrever plenamente. O número inclui os analfabetos absolutos – sem qualquer habilidade de leitura e escrita – e os 68% considerados analfabetos funcionais, que têm dificuldades para compreender e interpretar textos.

*aí panhei o livro e fui estudar o ABC e tinha **uma letra que ele cansava de me ensinar e eu não aprendia**, eu era meio gago.*

P - Qual era a letra?

*J - Eu não lembro qual era e ele dizia que eu tinha que tomar **uma surra para aprender aquela letra**, enquanto eu não tomasse a surra eu não aprenderia e aí eu fiquei com medo, e aí eu sofri por causa desta letra. Eu perguntava para os meninos para me ensinar e caprichava para eu não esquecer. E quando eu estava ali, chegou um pessoalão caçando mandioca, batata, café, porque eles estavam com fome: aí pai chamou eles para a tenda e mandou eu guardar o livro, até hoje eu não esqueço disso.”*

A associação que Sr. Júlio faz com a dificuldade de aprender uma letra determinada e a chegada de um *peçoalão* que estava passando fome é sintomática. A chegada dos migrantes pode tê-lo salvo de uma surra já prometida pelo pai, porque só assim ele aprenderia aquela letra. O medo fez com que aquela cena ficasse registrada em sua memória. O certo é que essa maneira rigorosa foi motivo de sofrimento para todos. Mesmo os que fazem elogios e vão em defesa dos antigos mestres, têm uma história sofrida para contar.

Por outro lado, o ensino não era desligado da religião e foi recorrente nos depoimentos. Era costume iniciar e terminar a aula com a oração e Sr. Júlio vai além, quando diz que o professor era também catequista e que tinham que decorar a doutrina para responder certo para o padre. Ora, o ensino ficava entre duas práticas religiosas – o rezar e o aprender a doutrina – que sugere ser a instrução vinculada ao componente religioso, no caso, a religião católica. Esta associação reforça a tese de que José Cláudio, o fundador do grupo, fora alfabetizado por alguma instituição da Igreja Católica e que esta prática foi repassada de pai para filho.

O componente religioso estava também associado aos castigos usados na escola. Sr. Júlio relata que o professor Miguel chantageava a turma por não saberem o catecismo de cor, dizendo *o padre já vem vindo aí, aí nós ficava com medo (...) decorava tudo*. A pedagogia do medo, aliada ao uso no cotidiano, foi tão forte que até hoje sabem de cor a doutrina católica, sendo capazes de responder a qualquer pergunta que se faça a respeito.

Bittar e Ferreira Junior (1999), no artigo intitulado *Educação jesuítica e crianças negras no Brasil Colonial*, falam sobre a pedagogia usada nas fazendas de propriedade da Companhia de Jesus, que era baseada na conversão dos “gentios” ao cristianismo através da catequese, realizada pelo ensino mnemônico. Fazem uma dissertação sobre o método *Ratio Studiorum* e a consequência nefasta desta metodologia de ensino-aprendizagem que foi o sadismo pedagógico

contra os alunos, que se manifestava principalmente através de castigos corporais. A regra nº 39 fala sobre o cuidado com a disciplina; estipulava que o principal cuidado do professor fosse que

os alunos não só observassem tudo quanto se encontra nas regras, mas também todas as prescrições relativas aos estudos da companhia. Aos alunos considerados negligentes com as suas tarefas aplicava-se a Regra nº 40, que fala sobre o modo de castigar..

Não se pode deixar de ver nessa postura da educação jesuítica uma prática muito próxima à do quilombo Mumbuca. Não se pode dizer, porém, que os castigos chegassem à beira de um sadismo pedagógico, como relatam os autores, mas, contudo, não deixavam de trazer sofrimento. O aprendizado era estimulado pelo medo das autoridades, que exerciam o papel de pai, tio, vizinho e compadre. Eram relações muito próximas e afetivas, por isso, mais rigorosas, tinham que andar *direito*. A pedagogia era mesclada de rigor e alegria, tanto é que os depoimentos retratam a vontade das crianças em ir à escola.

O depoimento de João Bispo de Souza relata a satisfação de estar na companhia do professor, que era o seu tio e como conciliavam a brincadeira e o aprendizado.

“Mas tio Euzébio era assim: quando a gente ficava na casa dele e aí ele ensinava a gente, aí a gente ia brincar com ele. Nós gostava muito de brincar com ele. Oh... nós ficava tudo dipindurado nos braços dele.. (muita risada), nós ficava tudo dipindurado no tio Euzébio aí, aí (...) A meninada ficava tudo atrás dele, ele ia prum canto e nós ia tudo dipindurado nele, um bando de menino tudo dipindurado.”

Moysés (1994) fala do bom humor com que as crianças negras aprendiam o ABC, eram curiosas e inventavam canções a partir das leituras aprendidas. Do mesmo modo, a escola para os membros do quilombo era motivo de orgulho e não só de sofrimento. O prazer que tinham com a escola pode ser verificado com a criação da primeira escola por iniciativa própria dos quilombolas.

A primeira escola foi criada por iniciativa própria como esclarecem em várias falas. Sr Júlio diz que foram o seus tios Euzébio e Miguel os primeiros professores e que funcionava numa casa de palha, da casa de palha foram para a igreja, da igreja para uma casa improvisada e depois

definitivamente para o prédio escolar que é o mesmo até hoje. Não souberam dizer com exatidão o ano de fundação, mas o Sr Júlio relaciona a data de fundação com o ano que casou, em 1950. Antônio acha que foi bem antes. O que é importante é que a educação era prática comum e natural do quilombo, como confirma Dona Penélope, inspetora municipal de ensino, que lá chegou no início dos anos de 1960.

A fundação desta escola teve importância para a história do quilombo, porque mostrou que tinham iniciativa e eram organizados, foram capazes de organizar a escola como no molde formal, horário de iniciar e terminar, iniciar e terminar as aulas com orações, dever de casa, material didático e o rateio que faziam para o pagamento dos professores. Antônio conta que os professores trabalhavam na roça e, para não serem prejudicados, *o povo juntou e pagou eles para ensinar nós*. O depoente conta ainda que a escola era tão importante que fazia parte do cotidiano deles. Primeiro, começavam o dia ainda de madrugada, com orações, e que só depois da reza eles tomavam o *café com biscoito e depois dava de comer galinha, porco, soltar carneiro e tirar leite em alguma vaquinha pé dura e moer cana*. Após estas tarefas os adultos iam para roça e os meninos e meninas iam para a escola. Apesar de ter este caráter formal e a disciplina rígida, Antônio confirma que a escola *era bom demais*.

Com a construção do grupo escolar pelo prefeito Epaminondas Ramos inaugura a entrada do político na vida comunitária, como Alberico relata: *na casa de palha não estava cabendo as crianças, os políticos chegaram aqui e veio fazer caso de eleição*. O fazendeiro grande amigo da avó Rosa, Darci Pereira, junto com o prefeito da época, Epaminondas Ramos (gestão de 1959 a 1962), se uniram e construíram o grupo escolar. Nascimento faz referência de uma foto da avó Rosa com o dito prefeito que ficava na parede da escola, foto da página 113.

Ele lamenta com pesar o sumiço dessa foto e a substituição desta por um desenho. Mas o retrato foi posteriormente reconquistado através dos empregados que localizaram a foto nos pertences do prefeito falecido e novamente está em poder da comunidade. O retrato é carregado de sentido, porque é o reconhecimento do político da importância daquele equipamento para a história daquela população, e a valorização da liderança local, que era a avó Rosa em suas relações com o mundo de fora. Na escola o retrato ocupava estrategicamente uma posição de destaque, em cima da lousa, acessível aos olhos de todos.

A escola beneficiava, além dos meninos do quilombo, também outros da região, inclusive filhos de fazendeiros, que tinham outro padrão de vida, mas que para ali vinham para estudar.

Apesar desta escola ter sido reconhecida pela prefeitura via a lei municipal nº 51 de 1957 e o prédio atual ter sido construído nos anos sessenta, por iniciativa pública, não se sabe a

data certa de sua instalação, foi apenas em 1974 que apareceram os primeiros registros da escola na Secretaria Municipal de Educação. Com isso, só mesmo a memória e as lembranças dos mais velhos atestam a história de seu início, de como era e quais os sujeitos que nela atuavam como professores. Professores esses que eram gente do lugar, alfabetizados e competentes como reconhece a própria comunidade e depois, o município e suas autoridades.

3.6 ALFABETIZAÇÃO E LIDERANÇA FEMININA

A memória do grupo fala sempre em homens alfabetizados, homens professores e homens como liderança. A influência de vó Rosa junto aos representantes políticos do lugar e o imenso respeito que lhe devotavam, não aparece de imediato nas muitas falas dos depoentes. No entanto, quando aparece percebe-se seu lugar “por detrás dos homens” como uma grande matriarca de muita influência, mas que não ocupa um lugar visível de poder. Vó Rosa era analfabeta. O que, portanto, aconteceu no interior da comunidade, que, dando importância enorme à educação, garantindo alfabetização e o letramento para os homens, mas nem tanto às mulheres?

D. Antônia, mulher de Ananias, revela alguns limites da mulher para aprender a ler e escrever: *Meu pai me ensinava nas horinhas, porque nós tinha que cuidar da roça, plantar a*

roça, cuidar da casa, do café. D. Luiza, que nunca aprendeu a ler, mostra que, para o pai dela, as filhas devem ter outros papéis, mais ligados às tarefas femininas. Diz ela: *Meu pai queria as filhas só para a roça. Era só enxada. Não é que nem hoje que os menino tudo estuda.* E completa que só depois de *vêia que fui na escola na Laranjeira*, como também é o caso de D. Tereza, que

só aprendeu a escrever o nome com o pai e que agora *já escreve qualquer coisinha porque eu tô na escola*. Já, por sua vez, D. Maria Fergônia afirma que ela e nem seus irmãos aprenderam a leitura porque eram muito *fraquinho*, só uma irmã que era afilhada do velho Felipe aprendeu porque ficou uns tempos na casa dele. O depoimento de D. Delfina esclarece o motivo de algumas mulheres não estudarem

“D - As mulheres... não me alembro, só lembro só dos homens, não lembro de nenhuma mulher que aprendeu com eles, nenhuma. Só mesmo a comadre Lió (Maria da Conceição), que era filha do Felipe que aprendeu, foi o pessoal de lá mesmo.

P - Então a escola era só para homens?

D - Não, **era para homens e mulheres**, mas as mulheres não estudavam não...

P - Mas, era proibido as mulheres estudarem?

D - Não era não, quem era da Mumbuca não ia lá na Laranjeira, porque era muito longe, né. A questão não era a distância, mas era mata. A estrada de Mumbuca a Laranjeira, isto eu alembro, era mata mesmo, tinha onça, tinha bicho e não podia passar. Você está entendendo, tinha que ir com uma pessoa acompanhada, as onças ataiavam as pessoas na estrada e então não ia ninguém pra estudar. Meu marido estudou porque ele foi pra lá, ficou lá uns 15 dias pra estudar, então não podia ir mulher. As minhas tias não interessou em estudar.”

D. Delfina foi enfática na argumentação que a escola era para homens e mulheres, não havia discriminação, a questão era a representação dos papéis de homens e mulheres que era bem organizada no grupo. Os homens podiam superar os perigos da mata, o que era mais difícil para as mulheres. D. Tereza e D. Conceição esclarecem que não podiam aprender a ler e escrever durante a semana, por causa das tarefas domésticas, mas o pai as ensinava no domingo. As mulheres que moravam próximo à escola, *tudo aprendeu a ler e escrever* e citaram nome de várias mulheres que aprenderam na escola *do tio Miguel*.

Antônio informa que as *mulheres não importavam não, só importavam com o serviço, com a costura*, mas mesmo assim algumas foram para a escola como é o caso das tias do

depoente: Camila, Martinha e Maria. Perguntei a ele por que elas não poderiam ser professoras. Ele respondeu que elas queriam trabalhar, fazer roça e costurar. As três tias, citadas acima, eram costureiras, *naquele tempo não tinha mascate elas que costurava pra todo mundo*.

Sr Júlio explicou que a geração das mulheres da avó Rosa tinha também influência na comunidade, mas que viveram pouco. Explicou que quando o marido morria era a mulher que assumia o comando, mas muitas delas morreram cedo, por isso o poder da avó Rosa. D. Santa

confirma essa informação dada por Sr Júlio e disse que a liderança era do avô Roseno, mas com sua morte, a avó Rosa assumiu a liderança, *elas não tinham poder não senhora, era os maridos que determinava, por isso que os casais têm que ser unido para o que um quer o outro também querer. Nós não conhecemos o marido dela. Todo mundo fazia o que ela mandasse, a gente tinha que acompanhar o que ela dissesse, e não passar na frente dela.*

Os depoimentos são unânimes em afirmar que o estudo não era vetado às mulheres, o papel imposto à mulher é que era o grande impeditivo, a maioria não via a necessidade e a importância de ter que estudar. Somado a isso, outra dificuldade é a geografia do lugar. As

moradias eram longe da escola, teriam que atravessar matas e havia animais perigosos no caminho. Esta limitação geográfica fez com que as mulheres, até hoje, não assumissem a liderança da associação⁵². Mumbuca fica a uma distância de 27 Km da cidade, não tem transporte durante a semana e o percurso é difícil com muitas ladeiras para enfrentar. É o que revela o depoimento de D. Maria da Conceição, *Os homens em certos cargos resolvi melhor, porque aqui pra nós acho tem que ser um homem por causa do transporte que não tem. Porque o que acontece que às vezes chama a pessoa para resolver o problema na cidade e o homem monta na bicicleta e vai resolver o problema e a muié vai o dia que achar transporte, porque transporte nós aqui não tem. Aqui as muie não pode ser as coisas por causa disso, os homens é mais fácil, monta em uma bicicleta e vai depressa, vai sozinho e volta e uma mulher já não pode fazer isso, a mulher não pode andar muito sozinha, tem que ter um companheiro.*

Caleffi (2000, p. 38) explica que, nas sociedades que têm laços de parentesco, todos têm acesso ao conhecimento que a comunidade detém, não há discriminação de grau de importância por assumir determinados papéis. O autor explica também que a liderança espiritual pode aparecer como exceção por ter um conhecimento mais especializado, o que não significa que os outros não o tenham e acentua que *todas as pessoas sabem fazer tudo o que lhes corresponde sendo, em geral, respeitada a divisão sexual nas tarefas e a divisão segundo a maturidade.* Mesmo que não tivesse um caráter explícito de impedimento do estudo das mulheres, elas sabiam muito bem o papel que lhes cabia numa estrutura patriarcal, além do que, não eram estimuladas a romper com essa determinação. Por outro lado, a avó Rosa foi uma exceção possível numa

⁵² A associação foi fundada no quilombo no dia 06 de abril de 1983 e tem a seguinte designação: Conselho Comunitário de Desenvolvimento Rural da Mumbuca.

estrutura pouco favorável às mulheres. Ela assumiu a liderança com autoridade no espaço que ficou vago com a morte do esposo. Mas, foram poucas as que aproveitaram das oportunidades para aprenderem a ler e escrever. Tinham que respeitar a divisão sexual das tarefas: os professores eram homens, quem ensinava na família era o pai e nunca a mãe, os presidentes da associação sempre foram homens. A primeira professora mulher só surgiu após a municipalização da escola, nos anos de 1970, em que a dinâmica do quilombo já era outra, determinada pelas relações mais intensas com o mundo de fora.

As relações com o mundo de fora foram e são relações de submetimento e de poder, de sujeição, respeito e fidelidade aos poderosos do lugar. A luta do presente no quilombo da Mumbuca revela que é hora de reverter o *dever* e a *dívida* para com a *fazenda* e os fazendeiros, a favor dos quilombolas. Para tal, resgata-se, de tantas histórias já contadas, a de Alberto Cândido de Souza, o Liberto – negro da Mumbuca, que tendo ensinado tanto aos brancos como **Professor Itinerante**, dimensiona o sentido e o significado da dívida social dos brancos e fazendeiros para com a luta atual do quilombo.

3.7 PROFESSOR ITINERANTE – Alberto Cândido de Souza, Liberto

Na história e na memória de todos os depoentes, a educação foi realmente foi uma das marcas do quilombo, e esta se potencializa desde os antigos, na presença de um professor itinerante que, além de atender aos do grupo, ensinava, principalmente, aos filhos dos coronéis que moravam próximo de suas terras. Diz Antônio Bispo de Souza, que ele foi o primeiro e bom professor e que depois dele veio Miguelzinho. Na história de Liberto, o que é significativo é que *os fazendeiros juntava tudo e pagava ele pra ensinar os seus filhos*. As aulas eram dadas ou na Laranjeira ou nas casas dos fazendeiros. Sr Júlio comenta que Liberto gostava de beber cachaça,

mas era responsável, só bebia depois das aulas. A melhor lembrança de Liberto, porém, vem de seu filho Ananias, hoje morador de um distrito do município de Almenara. Diz ele, que seu pai perdeu a mãe bem cedo e por isso foi criado por parentes, e com estes estudou. Explicou que seu pai era muito inteligente e que por causa disto estudou em Teófilo Otoni. Não soube esclarecer a circunstância que o fez estudar nesta cidade, informou apenas que ele ia a cavalo, vencendo uma distância de 300 Km. Não por acaso, portanto, se faz professor itinerante ensinando mais aos outros que aos seus. Ananias lembrou que todos na Mumbuca sabiam a leitura e que seu tataravô

(José Cláudio) era assinante de jornal da Europa. Por sua vez, seu pai também manteve a tradição ensinando os filhos a ler e escrever. Diz ele:

“A - De manhã, antes de ir pra roça ele ensinava. Mandava lavar as mãos pra não sujar os cadernos, porque senão estraga tudo o caderno. Aí ele ensinava pra nós o ABC todinho, depois o beabá, depois ensinou nós a fazer o nome, mandou escrever o ABC e ensinou nós a escrever. Eu leio um pouquinho, não leio corrente não.

P - Como era esta história que o seu pai dava aula para os filhos dos fazendeiros?

A - Ele ficava uns 6 meses e depois ele voltava pra casa outra vez. Ele vinha todo final de mês. Ele lecionava para os alunos depois voltava em casa. Na época de roça ele não ia não. Ele ficava, ficava e depois tornava a chamar ele e ele ia e depois ele tornava a voltar. Era sim. Naquela região era só nós. O povo daquela região recebia carta e levava para papai ler e até os fazendeiros ali levava para ele ler. Papai lia para eles”

Este depoimento demonstra que Liberto assumia o papel de professor e fazia com que os alunos, no caso os filhos, tivessem zelo pelos cadernos, esta atitude do pai foi tão importante que não saiu da lembrança de Ananias e, certamente, era um traço na prática educativa de Liberto.

A importância de Liberto para a educação da Mumbuca é significativa pelo que ele representou, um negro dando aula para filhos dos coronéis, um mesmo negro que lia e respondia as correspondências desses fazendeiros, já que, por vezes, eram eles próprios analfabetos. Esta importância é evidenciada pelo próprio apelido, o chamavam de Liberto e não de Alberto Liberto consolida assim a importância de um grupo negro diferenciado que envolve a história da Mumbuca para dentro, isto é, para o grupo e deste para fora, ou seja, com os coronéis, fazendeiros e políticos.

No entanto, a prática de professores negros alfabetizarem os brancos não foi incomum na história da educação. Demartini (2001) diz que na literatura sobre educação não se poderia supor que os negros pobres pudessem estar introduzindo crianças brancas e ricas ao mundo da leitura, tal como o caso de duas crianças brancas que foram alfabetizadas pela babá negra e pela filha de uma escrava.

Do mesmo modo, Freyre (1936) compara os professores negros com os professores brancos, dizendo:

E felizes dos meninos que aprenderam a ler e a escrever com professores negros, doces e bons. Devem ter sofrido menos que os outros: alunos de padres, frades, ‘professores pecuniários’, mestres-régios – estes uns ranzinzas terríveis,

sempre fungando rapé; velhos caturras de sapato de fivela e vara de marmelo na mão (p.505).

Recupera-se nessa fala a educação do século XIX e início do século XX, como muito rigorosa e que deveria ser um martírio para os estudantes. Quem aprendeu era porque era inteligente, disse Alberico. Os professores não eram só enérgicos, mas sabiam ser compreensivos quando necessário. Nesse sentido, se Freyre comparou os professores brancos com os negros, era porque estes existiam e tinham o valor de serem vistos como bons professores. Na Mumbuca não foi diferente, as crianças gostavam do professor e de ir para a escola, tanto é que João e outros lembram do professor Euzébio com muita satisfação e essas lembranças confirmam que a experiência de estudar não foi tão traumática assim, embora rígida e marcada por dificuldades.

A educação na Mumbuca mostra que o processo educativo não é separado da religião e o trabalho. Tanto é que no cotidiano, relatado por Antônio, assim como por muitos outros depoentes, a educação, a religião e o trabalho são partes integrantes do dia-a-dia e que uma prática não se sobressai da outra. Mesmo os pais que eram pouco alfabetizados mantinham a tradição de alfabetizar os filhos. Primeiro a Igreja, depois a escola foram os primeiros equipamentos comunitários do quilombo e são centrais na sociabilidade do grupo ainda hoje.

Os fatos analisados mostram que a educação e a catequese andaram juntas, provavelmente como se deu também no período colonial. O professor era o catequista, as aulas se iniciavam e se encerravam com a oração, tal como naquela época, a alfabetização teve por significado fazê-los civilizados, ladinos, cristãos e, assim, manter a hierarquia instituída da sociedade. Mesmo sendo negros alfabetizados, pelas relações instituídas não representavam nenhum perigo ao poder político constituído localmente e na sociedade como um todo. Por sua vez, o letramento dos quilombolas possibilitou a oferta de certos serviços que eram difíceis para a época, como é o caso do professor itinerante; do saber para resolver as pendengas do juiz de paz; para não criar confusões nas festas; para rezar com os coronéis nas suas dificuldades e, acima de tudo, se fazerem eleitores qualificados, num contexto político coronelista.

Portanto, o letramento de alguns negros fez com que o quilombo se afirmasse socialmente nesta sociedade de sertão, mas não permitiu transformações importantes na estrutura política do município. Neste aspecto, a ação deste quilombo não se diferenciou da de outras

comunidades de maioria branca e pobre. Brancos pobres e negros não ocupam espaços de poder oficial e de mando, constituem a base do poder político e social numa sociedade altamente estratificada, da qual não se diferenciava o Baixo Jequitinhonha.

O fundador do quilombo da Mumbuca, José Cláudio de Souza, o negro letrado do século XIX, foi a origem de uma história em que assegurou a sobrevivência e a convivência sem conflitos com o poder. Nesse sentido, ele cultiva e transmite a tradição da escrita e da reza por muitos anos e gerações. No entanto, se isso assegurou a existência e permanência do grupo no lugar chamado Mumbuca, não lhes deu, na mesma medida o poder de manter sua terra. Hoje, quase não se ouve falar em seu nome que ficou perdido no passado. O momento é, talvez, o de valorizá-lo e inscrevê-lo nas páginas da história do município de Jequitinhonha, não só batizando a escola da Mumbuca, mas, sobretudo, para que essa história comum e coletiva, permita ao grupo negro lutar pelos direitos do quilombo.

CAPÍTULO IV

A DINÂMICA DO COTIDIANO: PRÁTICAS E TRADIÇÕES

O senhor ... mire, veja o mais importante e bonito do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão.”
Guimarães Rosa (2001:39)

Os temas postos pela contemporaneidade e a crença de que o passado não faz parte da modernidade, exigiu o questionar qual a importância de compreender o cotidiano de um quilombo perdido no Vale do Jequitinhonha. Mais que isso, o deparar com o inesperado e o surpreendente o cotidiano da Mumbuca, operaram nesta pesquisadora, a conversão de olhar, de modo a indagar-se do cotidiano integrado e o processo de sua fragmentação quando do advento da modernidade, já na segunda metade do século XX, nos anos de 1960⁵³. Segundo Pais (1993) um dos *desígnios da sociologia da vida quotidiana*⁵⁴ é converter o cotidiano em permanente *surpresa*. Esta é a missão de um pesquisador que se atreve a pesquisar o cotidiano

⁵³ A divisão entre a primeira e a segunda metade do século XX não se dá de maneira exata, mais coincide com o período em que se instala definitivamente a modernização no campo ou o chamado período industrial no Brasil dos anos de 1960.

⁵⁴ Mantém aqui a grafia do original português para a palavra cotidiano.

Assim a grande maioria das pessoas acredita que o que se passa no cotidiano é a rotina e que a rotina expressa o hábito de fazer as coisas sempre da mesma maneira, a prática do mesmo e do repetitivo, no entanto, para Pais (93), as raízes etimológicas da palavra rotina apontam para outro campo semântico que é associado à idéia de rota (caminho), do latim *via, rupta*, de onde derivam as expressões *rotura* ou *ruptura*: ato ou efeito de romper ou interromper; corte, rompimento, fratura, além disso, *rota* também significa ato de circular, rodar e, no caso do caminho, circula e volta no mesmo lugar mas com modificações. Portanto, o cotidiano não diz apenas das tarefas corriqueiras, mas aquelas que se interpõem, se interagem no dia-a-dia e se fazem significantes das ações e relações sociais, não sendo, portanto, iguais todos os dias.

Agnes Heller no seu livro *Cotidiano e História* (1970) afirma que a vida cotidiana é a vida de todo homem, é a vida do homem inteiro, ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade coletiva, de sua personalidade. Heller, acredita que a vida cotidiana é heterogênea, hierárquica e também pode ter atividades homogêneas. Heterogênea, em relação às várias atividades assumidas pelos indivíduos no dia-a-dia; hierárquica, no sentido de entender o grau de importância de cada atividade na rotina diária; e homogênea, dada a importância e a concentração de nossa atenção sobre a execução de uma única tarefa. Pela heterogeneidade, hierarquização e homogeneização das atividades do cotidiano, diz a autora, se é capaz de conhecer o sentido da “produção e da reprodução do homem nesta cotidianidade”(Heller,1970:27).

Quando Heller afirma que a vida cotidiana é a vida do indivíduo ela compreende que o indivíduo é sempre, simultaneamente, *ser particular e ser genérico*. O ser particular se refere à *unicidade e irrepetibilidade*. As necessidades humanas tornam-se conscientes, no indivíduo, sempre sob a forma da necessidade do EU. O genérico está “contido” em todo homem e, mais precisamente, em toda atividade que tenha caráter genérico, embora seus motivos sejam particulares. Usando o exemplo de Heller, o trabalho tem frequentemente motivações particulares, mas a atividade do trabalho – quando se trata de trabalho efetivo (isto é, socialmente necessário) – é sempre atividade do gênero humano. O indivíduo, portanto, é um ser genérico, já que é produto e expressão de suas relações sociais, herdeiro e preservador do desenvolvimento humano; mas o representante do humano-genérico não é jamais um homem sozinho, mas sempre a integração – cuja parte consciente é o homem e na qual se forma sua “consciência de nós”.

Tanto Heller quanto Pais nos interpelam a olhar para o cotidiano com a perspectiva da mobilidade, da transitoriedade, e nos fazem superar a falsa concepção de que no cotidiano só acontecem coisas pequenas, insignificantes e repetitivas. Fazem-nos acreditar que o cotidiano é a substância da história. A história, como acredita Walter Benjamim (1985)⁵⁵, é capaz de trazer à tona os acontecimentos de um passado oprimido e possibilitar extrair desses fatos outras histórias possíveis.

No entanto, não se pode estudar o cotidiano, sem conhecer o *ethos* e a *visão de mundo* que os moradores da Mumbuca têm sobre a vida. Para tanto, é necessário compreender que, segundo Geertz (1984:94), o *ethos* de um povo são os aspectos morais e (estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos. O *ethos* dá o tom, o caráter e a qualidade de vida de uma determinada

população. E a *visão do mundo* são os aspectos cognitivos e existenciais do grupo.

No interior desse cenário, a cultura é vista como “teias de significados”⁵⁶ tecidas pelos próprios homens, cabendo ao sociólogo/etnólogo a análise dessas teias. No imbricamento entre os significados dessas teias, que se entendem como relação social e suas práticas, o sentido e o significado dessas ações poderão ser traduzidos e nessa tradução se faz a análise e a compreensão do *ethos* e da *visão do mundo* do grupo.

Por outro lado, Souza, J. (2000:133) afirma que as culturas não são produtos do consenso, uma vez que existe também o dissenso ou a divergência no interior dos grupos e que estruturas de dominação legítima, perpassam todas as esferas da sociedade, do alto à base da pirâmide. Elas se constituem numa tensão vertical que se estabelece entre sujeitos de poder ou instituições que colocam à prova sua capacidade de direção econômica, social, política ou cultural. Constituem-se, também, numa tensão “horizontal”, pois podem colocar em confronto os interesses entre quem luta pelo poder e as divergências quanto à aceitação de um poder de mando, desestruturando as relações de dominação legítima. Nesta mesma direção Chaui (1986:43) considera que no âmbito da cultura, a cultura popular se faz como prática local e temporalmente determinada, como atividade dispersa no interior da cultura dominante, mesclada de relações de

⁵⁵ O conceito de história está explicitado no capítulo 2, p.32.

⁵⁶ SOUZA (2000:131) analisa que Geertz compartilha com Weber o entendimento do que seja a cultura.

conformismo e de resistência⁵⁷. A autora acredita que a assimilação da cultura dominante ou da ideologia dominante nunca se dá por inteiro, há sempre um espaço para a resistência dos diferentes grupos no interior de uma mesma cultura. Nesta mesma direção Simson e Gusmão (1989) falam em *resistência inteligente*. Enfatizam que apesar da ideologia oficial dominante ser branca não conseguiu banir a cor em quase todo aspecto social e cultural existente no país. *Na trama entre a vida simbólica, a vida econômica e a vida política o negro estabelece a sua luta. Das vidas vividas, das muitas vidas experimentadas e refletidas criam-se as resistências* (p.238). E chamam de *resistência inteligente* porque criam estratégias, as mais diversas, segundo as circunstâncias de dominação a que estão submetidos.

Por sua vez, Certeau (1994), preocupado com o homem comum, o “homem ordinário” no confronto com as determinações impostas pela ideologia dominante, mediante coação e controle, conformismo e resistência, analisa as práticas do “homem ordinário”, o como se apropria, à sua maneira, dos códigos que lhe são impostos, incorporando ou subvertendo regras comuns para inventar novas práticas.

Acredita ainda, que essas “maneiras de fazer” ou as micros experiências, como espaços para a criatividade e a inventividade dos “não letrados”, são também compostas pelas práticas culturais, como culturas no plural. Nesse sentido, a concepção de cultura se produz numa contínua relação que se dá tanto de cima para baixo quanto de baixo para cima. Assim, as “maneiras de fazer” podem ser consideradas como práticas de resistência como acentuaram Chauí, Simson e Gusmão. Por sua vez, tais resistências podem ser compreendidas como táticas e estratégias resultantes dos modos particulares de incorporação das determinações a que os indivíduos estão sujeitos, e que Certeau (1994) chama de:

“- estratégias

o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se tornam possíveis a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. ... estratégia é organizada pelo postulado de um poder... As estratégias são, portanto, ações que, graças ao postulado de um lugar de poder (a propriedade de um próprio), elaboram lugares teóricos (sistemas e discursos totalizantes), capazes de articular um conjunto de lugares físicos onde as forças se distribuem. (p.99, 101 e 102).

- tática

⁵⁷ Chauí (1986) afirma que a resistência são práticas populares em oposição à hegemonia, por outro lado, o conformismo, se relaciona à interiorização e a cumplicidade com as determinações do mesmo.

a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia... aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas... tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia. Em suma, a tática é a arte do fraco”. (p.100 e 101).

As diversas táticas, as mil maneiras que o “homem ordinário” executa no seu cotidiano como enfrentamento de um poder dominante alheio de si, também vêm ao encontro do conceito de cultura desenvolvido por Bosi. A. (1992). Tanto os conceitos de estratégia e tática, quanto o conceito de cultura de Bosi comportam o sentido de mobilidade, transitoriedade e transformação, embora algo sempre permaneça. O conceito de cultura para o autor, além do sentido de movimento, mobilidade, se faz como consciência de um presente minado por graves desequilíbrios e este é o momento que preside à criação de alternativas para um futuro de algum

modo novo. A cultura acontece, assim, no processo dialético, em que o passado e o presente se embatem, e o futuro é construído e transformado com ações de conformismo, de resistência, mesmo que sejam processos pequenos, micros. Portanto, a cultura, espaço de assimilação e criatividade, se dá no cotidiano, tal como propõem Pais, Heller, Bosi, A e Cearteau.

É, portanto, com essa compreensão que o cotidiano da Mumbuca vai nos mostrar como o “ethos” desses quilombolas, por serem proprietários e letrados, pôde romper com as determinações de um “lugar” que não era destinado a eles. Com esses mesmos recursos

demonstra-se que a riqueza desse cotidiano alterna práticas de assimilação, resistência e criatividade frente a uma ordem altamente dominadora por parte dos grandes proprietários, fazendeiros e coronéis do baixo Jequitinhonha. Porém, atitudes de conformismo e dispersão se farão presentes na história da Mumbuca em consequência da força destruidora da modernização instaurada em meados do século XX em todo o país e principalmente no campo.

4.1 MOMENTOS DE ORAÇÃO, EDUCAÇÃO E TRABALHO

No cotidiano do quilombo da Mumbuca, até os anos 50 do século XX, a educação, o trabalho, a religiosidade e as ações culturais faziam parte de um todo ordenado e equilibrado em que cada aspecto não era preponderante em relação ao outro.

Por analogia, pode-se dizer que, como Sahlins (1974:28) analisa em sociedades de estrutura tribal, falta, também na Mumbuca, um setor econômico independente ou uma organização religiosa separada, quanto mais um mecanismo político especial. Júlio Bispo de Souza conta como era esse cotidiano e sua estrutura:

“Era assim, nós levantava de manhã, de manhã cedo tomava o café, era assim cedo, todo mundo panhava o livro e ia estudar. Aí pai levantava, lavava o olho ali tomava o café e sentava mais nós. Tinha um banco grande e aí sentava no meio e ia escutar a nossa leitura ensinar nós até dava 7,30 e 8 h e aí ele chamava nós para ir para roça: *vamos prá roça*, aí todo mundo guardava seu livro e ia pra roça, quando dava 11 h *oçeis pode ir embora almoçar* e, aí nos já sabia. Depois que almoçava nós pegava o livro e ia estudar e ele ficava lá. Ele chegava 12 h ou mais de 12, e lá ele lavava as mãos e os pés e vinha e sentava mais nós. Nós já estava estudando. Aí mãe trazia a comida dele e ele ia comendo escutando a nossa leitura, ensinando nós, e aí nós ficava até 1 ou 1,30h da tarde e, vamos embora pra roça de novo. E aí, quando estava escurecendo nós chegava da roça e, quando dava a noite nós tinha de rezar o terço. Um dia era um, outro dia era outro, era assim, todo noite, ninguém dormia antes de rezar o terço e a doutrina. Quando era de manhã de madrugada ninguém levantava antes de rezar o ofício. Todo dia tinha de rezar o ofício. Ele lá rezando o ofício sabia qual era de nós que não estava rezando os que estava drumindo e de lá ele gritava *fulano não está rezando não, está drumindo?* Os outros de malandragem diziam *está durmindo* e aí (risada), quando era de noite ele lembrava daquele que estava dormindo e falava se a noite toda não dava para nós dormir e que de madrugada era para rezar e estava dormindo, e aí na hora que acaba de rezar o ofício era a mesma coisa, até todo mundo criou até ficou rapaz e cada um saiu prum canto e pro outro foi cuidar nas suas obrigações.”

Os depoimentos orais realizados nesta comunidade indicam que esse cotidiano relatado pelo senhor Júlio não era apenas o vivido de sua família, era o mesmo para todos os que moravam no quilombo: de manhã, antes de levantar, havia a reza do ofício de Nossa Senhora, depois o café, o estudo, o trabalho, o almoço, estudo, trabalho, jantar, a reza do terço e a doutrina. Esse cotidiano teve uma alteração depois que fundaram sua própria escola, já que algumas famílias mandavam os filhos para estudar na parte da manhã e na parte da tarde iam para a roça, ou o contrário. Para as crianças, o único dia liberado para brincar era o domingo depois do

almoço, pois na parte da manhã alguns pais ainda davam aulas para os filhos. No domingo, a reza coletiva do terço na capela era sagrada.

A combinação dos momentos de religiosidade, de trabalho e de educação não se dava de maneira fragmentada, era também permeada por laços sociais que acentuavam e valorizavam a ajuda mútua e a solidariedade entre os membros das famílias, entre os vizinhos, entre todos que pertencem ao grupo.

Botelho (1999) afirma que estas práticas eram comuns no Vale e que mesmo com o advento da modernidade, em muitos locais elas, ainda hoje, continuam presentes e são componentes importantes que reforçam a identidade do grupo, haja vista que várias práticas tradicionais ainda são fortes no meio do povo. A autora mostra, a partir de Moraes, como o cotidiano se dava de forma homogênea nas sociedades ditas tradicionais.

“(...) cada um é parte de um todo, onde sujeito e objeto, homem objetivado acham-se imbricados numa relação estreita, complementar, desalienante. Há um todo. Forma-se uma indivisibilidade.”⁵⁸

A indivisibilidade não nega o estabelecimento da *hierarquia* e da *homogeneidade* nesse cotidiano, informando as várias ações que se davam de modo totalizantes.

O fato permite pensar a defesa de Karl Polanyi (2000) defende que o sistema econômico nas sociedades anteriores à economia de mercado, ao contrário do que acontece nas sociedades modernas, era vinculado às relações sociais, e a sua função era compor o equilíbrio nas ações sociais. Para o autor, o “homem primitivo” valorizava os bens materiais na medida em que eles serviam a seus propósitos. Cita o exemplo de uma sociedade tribal:

“O interesse econômico individual só raramente é predominante, pois a comunidade vela para que nenhum de seus membros esteja faminto, a não ser que ela própria seja avassalada por uma catástrofe, em cujo caso os interesses são ameaçados coletiva e não individualmente. Primeiro porque, infringindo o código estabelecido de honra ou generosidade, o indivíduo se afasta da comunidade e se torna um marginal; segundo porque, a longo prazo, todas as obrigações sociais são recíprocas, e seu cumprimento serve melhor aos interesses individuais de dar-e-receber”.
p.65,66

⁵⁸ BOTELHO (1999:8) op.cit. SILVA, Maria Aparecida Moraes. A migração de mulheres do Vale do Jequitinhonha para São Paulo: de camponesas a proletárias. Revista Travessia. São Paulo C.E.M. (1): 9-15, mai-ago 1988. p.14

As sociedades tradicionais, segundo Polanyi (2000), eram sustentadas pelos princípios da reciprocidade ou redistribuição, ou domesticidade, ou alguma combinação dos três. O lucro, como afirma, não ocupava lugar proeminente. “Os costumes e a lei, a magia e a religião cooperavam para induzir o indivíduo a cumprir as regras de comportamento, as quais, eventualmente, garantiam o seu funcionamento no sistema econômico” (p.75). No entanto, a integralidade do ser humano enquanto ser social foi rompida com o advento da modernidade, ou, como POLANYI defende, com a economia de mercado.

Com isso pode-se dizer que o cotidiano da Mumbuca em muito se assemelha às ditas sociedades tradicionais e aos processos de sua dissolução. No Brasil, a mudança, coincide com a industrialização que se desenvolveu a partir da revolução de 1930 com Getúlio Vargas e se solidificou com o golpe militar em 1964. Com a revolução de 1930, como explica Pereira (1978), a oligarquia agrário-mercantil, ligada ao café, deixa de ser hegemônica. Durante todo o período populista de Vargas foi evidente o apoio dado pelo Estado à industrialização, inclusive subsidiando-a ou criando processos de transferência de renda que a favoreciam. No fim da década de 1950, o pacto populista, em seu aspecto político, perdia condições de vigência, devido à reestruturação da própria classe dominante, base política desse pacto. Essa classe dominante era formada não só pela burguesia industrial, mas também pela velha oligarquia agrário-mercantil, que durante muito tempo se opôs ao avanço da industrialização, com teses de que o Brasil era um país essencialmente agrícola, que a indústria no Brasil era artificial. Com o governo de J.Kubitschek, apresentam-se condições para a integração da burguesia, por dois motivos essenciais: primeiro, porque ocorria um considerável avanço industrial e continuar apresentando o Brasil como país essencialmente agrícola era causa de riso, como afirma o autor acima já citado; segundo, as empresas multinacionais se instalaram no Brasil produzindo

eletrodomésticos, automóveis, produtos farmacêuticos etc e rapidamente se aliaram à burguesia industrial local, que se tornou sua fornecedora e associada. Portanto, o modelo econômico que se associou ao Brasil teve como base a aliança entre o Estado e a burguesia industrial, caracterizando-se pela presença de um Estado forte, autoritário, associado a empresas multinacionais, também fortes, e à burguesia local. Com isso o processo de concentração de renda se tornou implacável, principalmente depois do golpe militar em 1964. Portanto, como esclarece Fernandes (1973:142), o rural ficou subordinado às elites industriais e urbanas, como

fonte expropriadora de riquezas da economia agrária, como recurso ou técnica de acumulação originária de capital

Martins (2000) diz que o tema da modernidade está profundamente comprometido com o progresso. Por isso é um tema das sociedades ricas é, sobretudo um tema europeu. Na América Latina, defende o autor, o tema do moderno é confundido em oposição ao tradicional. Essa interpretação de fundo positivista relega ao passado e ao residual aquilo que supostamente não faria parte do tempo da modernidade, como o tradicionalismo dos pobres migrados do campo para a cidade, a cultura popular e a própria pobreza. *Seriam manifestações anômalas e vencidas de uma sociabilidade extinta pela crescente e inevitável difusão da modernidade que decorreria do desenvolvimento econômico e da globalização (p18)*. Segundo a opinião deste autor, mais se

fala da modernidade do que ela efetivamente é, *as misérias, como o desemprego e o subemprego, os valores e as mentalidades produzidos pelo desenvolvimento dependente são partes integrantes da modernidade, embora de um ponto de vista teórico e tipológico não parte do moderno (p.18)*.

Nesse cenário, origina-se o mito de que o rural é sinônimo de atraso e como materialização deste pensamento foi criada a caricatura do *Jeca Tatu* (Monteiro Lobato), que impõe a visão de um caipira indolente, preguiçoso, cheio de vermes, e divulgado maciçamente nos meios de comunicação nos idos de 1960. Até hoje o preconceito é grande quando se associa o rural com o atraso e o subdesenvolvimento.

Na Mumbuca, no interior do próprio cotidiano, nota-se as diferenças e os efeitos da modernidade que atinge o país. O cotidiano homogêneo e integral, de antes de 1960, gradativamente se fragmentou e, nesse período, embora com as práticas tradicionais alteradas, algumas delas continuaram resistindo às mudanças, de caráter mais intenso, dada a sua significação para o grupo e para sua vida.

4.2 O COTIDIANO E O TRABALHO

O cotidiano do grupo, nos aspectos do trabalho, educação e religiosidade terá continuidade por longo tempo, demarcando as relações internas e externas do grupo, enquanto estratégias e ações de resistência e passividade, certamente responsáveis por um modo de ser e estar num espaço específico, até hoje.

O depoimento de Sr Júlio explica como era, no passado, o sistema de produção vivido no quilombo.

“- Com doze anos nós fazia roça sozinho.. Nessa época derrubava pau, viu? Até hoje eu lembro, quantas perobas, nós iscundia no pé dela assim ó..(fez o gesto) e braúna também. E a bicha era dois ou três braçadas, ao redor dela. Botava ela no chão e o fogo queimava tudo... Pai entrava dum lado do mato e nós de outro. Fazia roçado. Enquanto ele tava roçando mais os camaradas dele, nós também tava. Ele fazia a queima da roça dele de lá, nós fazia de cá. Tudo certinho. Quando queimava, juntava tudo e nós plantava a dele mais ele primeiro e depois ele ajudava a plantá a nossa.

- Então vocês plantavam a roça do seu pai?

- É, juntava tudo e plantava, e depois plantava a nossa.

- Cada um tinha a sua?

- Não. A nossa era uma só. E aí quando a roça já tava nascida, criada e quando a roça tava começando a sujá, ele ia lá, dividia. O mais velho tinha a maior parte, o outro tinha menor um pouco, o outro menor um pouco; eu era o mais novo, tinha pedaço menor.

- Por que seu Júlio?

- Porque eu era o mais novo. E... não tinha tanta necessidade e também porque eu tinha menos força. Pai, chegava e entrava na roça de baixo até sair em cima infincando aqueles piquetes. Ó fulano, isso aqui é seu. Eu não quero que ocê deixe esse aqui morrê no mato não. Fazia outro pro outro até fazia tudo.

- Ninguém achava ruim?

- Não. E quem era doido de achar ruim (rindo)

- E o que vocês faziam com a colheita?

- Quando colhia a mandioca nós engordava porco. Quantos capados!. Cada um de nós tinha sua porca prá parí. Quando o leitão crescia, nós ingordava e aí vendia, e com o dinheiro, pai dizia que tinha que comprar mais porco, égua e assim por diante. Ele falava que desse jeito era prá mode andá prá frente.

- Ele que comprava ou era vocês?

- Ele ensinava como é que fazia e nós comprava.... e cada um foi tendo suas coisinhas. Prá quando chegá no ponto de casá. Já ter as nossas coisinhas. Eu mesmo quando eu casei, eu tinha tudo. Tinha meu animal de carga, tinha meu animal de andá montado, tinha um criatório de animal, tinha tudo. Oh, trem bom.”

O depoimento adentra em profundidade as relações de produção, comércio e mercado na qual este quilombo estava inserido, e demonstra como o trabalho era edificado na própria família e na comunidade.

Diferentemente do que acontece nas sociedades industriais regulada pela economia do mercado, o trabalho para os mumbuqueiros não era alienante. Eles detinham os meios de produção, controlavam todo processo desde a escolha do local para o plantio, os instrumentos para o plantio e a colheita. A produção era para a subsistência e o excedente era vendido no mercado local.

O trabalho não tinha por significado, suprir apenas a sobrevivência material da família, significante de sentidos outros que não apenas o econômico, era mais relacionado ao “ser social” nesta micro realidade. Através do trabalho repassava-se o ensinamento para a vida dos filhos, e não se relacionava a palavras e conselhos, mas ao fazer junto, no dia a dia da família. Havia um método de trabalho, na medida em que primeiramente faziam a roça da família, pois importa a sobrevivência do coletivo, e depois, todos, inclusive o pai, faziam a plantação dos

filhos. Após a roça paterna pronta, o pai dividia a terra restante conforme a idade, porque, segundo a lógica, o mais velho desprendia mais força e por isso deveria receber um pedaço maior para trabalhar e produzir e assim por diante, até chegar no caçula cujo pedaço de terra era o menor, porque não tinha tanta necessidade de produção e tinha ainda pouca força. Essa prática preparava o filho para o casamento, na medida em que ensinava como deveria ser a comercialização e em que e como investir o dinheiro. Não se fazia por eles, mas ensinava-se para que eles fizessem por si mesmos. Deste exemplo se apreende que o indivíduo não está desarticulado do coletivo e, no coletivo, o particular tinha a sua importância desde que satisfeita a necessidade da família. Havia uma racionalidade própria diferente da dos que enxergavam no rural o atrasado e o residual, não acreditavam na uniformidade. No entanto, a prática assim constituída tomava a todos em igualdade a partir da diferença, tanto é que todos tinham sua roça conforme a força que poderiam desprender e a idade. Aprendiam, assim, como organizar e produzir a vida, tal como diz o Sr Júlio, que fazia roça sozinho desde a idade de doze anos.

No grupo, menino ou menina, a partir dos oito anos, já davam a sua contribuição nas tarefas mais leves, tudo conforme a idade e o tamanho da criança. E ninguém tinha tempo para

ficar de boeira ou até mesmo brincar. O lazer tinha horários próprios e acontecia apenas depois do almoço de domingo.

O trabalho não era considerado uma tarefa isolada, era parte integrante do cotidiano e até para as crianças o trabalho tinha sentido próprio: a preparação para a emancipação pessoal e o aprendizado da sobrevivência.

A positividade do trabalho, presente nas falas de todos os moradores, pode ser verificada na fala de João,

“Comecei a trabalhar com 10 anos e já fazia feira sozinho. O pai da gente tinha uns cavalos e eles montavam a gente nesta garupa e levava pra cidade para colocar sentido nas coisas para gente ir aprendendo, e, hoje ninguém ensina isso para ninguém não, deixa menino a vontade. E aí aprendi, levava um jegue de carga e vendia um alqueire de farinha fazia a compra e no outro dia tornava a voltar e montava na garupa do jegue e vinha. Para mim foi ótimo ter começado a trabalhar pequeno porque aprendi.”

As meninas também passavam por este processo de ensinamento, não ficavam só na cozinha, também iam com os demais para roça. D. Santa explica que *com 7 anos já pegava no cabo da enxada, primeiro ajudava a mãe e depois ela voltava e fazia a roça pra mim*. Ela informou que era o pai que vendia a produção dela na cidade e comprava o que necessitasse e, afirmou que o *troco do dinheiro ele entregava para nós*. D. Conceição contou a mesma história e completou que gastavam o dinheiro com roupa e sandália, *naquele tempo a gente usava qualquer coisa não tinha esse negócio de usar roupa bonita e aí a gente comprava de qualquer jeito*. É interessante notar o respeito que os adultos, no caso os pais, tinham com o trabalho e o dinheiro das crianças e adolescentes. O pai de D. Santa devolvia o dinheiro que sobrasse das compras, demonstrando que o trabalho não era puramente uma atividade econômica, mas um aprendizado para a vida.

Martins (1991) comenta que, nas sociedades tradicionais, o primado do trabalho é o primado da família. O trabalho reproduz a família, na medida em que assegura a ampliação da propriedade na extensão das necessidades de sobrevivência de todos os seus membros. O pai de família cumpre o seu dever de garantir aos filhos a terra suficiente para que possam, por sua vez, constituir família. O empreendimento não resulta, primordialmente, de uma lógica econômica. *A infância é o período da vida em que a criança se prepara para herdar* (Martins, 1991: 62).

Na zona rural, o uso da mão de obra infantil é generalizado, porque o trabalho agrícola exige o esforço combinado de todos os membros da família, inclusive o das crianças. No caso da Mumbuca, como em tantas outras comunidades rurais, as crianças e adolescentes se sentiam motivadas para o trabalho porque sabiam que seriam compensadas e valorizadas por tal esforço, ao possuírem a própria roça e poderem manipular o próprio dinheiro e a própria vida. Desde pequeno já sabiam administrar o que é próprio e respeitar o que é do outro.

No entanto, é necessário entender o que aconteceu com esta prática depois dos anos de 1960. É José Antônio quem diz.

- “Nóis era em 12 irmãos e fazia a roça tudo junto. Depois quando a gente ficou maior no ponto de casar, pai separou os pedaços para a gente casar.
- Mas e hoje como é nas famílias?
- Tem família quando é unida faz a roça tudo junto e tem outras que não é unida as roça fica separado.
- Mas o sistema como era antigamente de cada um ter sua rocinha ainda existe?
- Não, não.
- As crianças hoje fazem roça?
- Não, não. Tem criança que ainda trabalha. Vai para escola e depois o pai leva para roça.”

As mudanças aconteceram a partir da compra e ocupação pelo fazendeiro Darci Pereira da maior parte das terras do quilombo; da alteração da produção do café para a mandioca, por influência do capitalismo no campo; em razão das mudanças climáticas que afetaram a produção e pelo empobrecimento das famílias, incidindo diretamente no cotidiano dos quilombolas. Com a diminuição do território, forçosamente não se tinha espaço para que todos os filhos tivessem roça. Cada um passou a receber um pedaço de terra só depois de casado. As crianças deixaram de cultivar, mas, mesmo assim, algumas hoje, vão à escola num período e depois os pais as levam para o trabalho, repetindo a tradição. D. Conceição fala com estranheza dessas diferenças, *os de hoje vão pra roça dos 12 em diante. Eu fico besta, hoje o menino com 12 e 13 anos fica de bicicleta pra cima e pra baixo só bestando e em vez de fazer alguma coisa, mais os pais não põe pra fazer nada. E ainda tem essa lei...*

D. Conceição se refere à Lei da Criança e Adolescente⁵⁹ que impede o trabalho infantil. Essa lei é muito criticada nas conversas informais no interior. No sentido de coibir a expropriação da mão de obra barata das crianças, do trabalho escravo que muitos a sujeitam, essa

lei contribuiu também para o desequilíbrio nas relações sociais tanto no quilombo quanto na maioria das comunidades e bairros rurais. Como foi demonstrado no cotidiano da Mumbuca, o estudo e o trabalho faziam parte da educação das crianças. Fazia parte da sabedoria local conciliar trabalhos determinados conforme a idade e a força de cada um. Não se tirava da escola para o trabalho. Aliás, hoje têm poucos adolescentes que estão na roça. A maioria está na cidade estudando e dificilmente retornam para o campo. Os pais perderam a oportunidade de preparar os filhos para a vida através do trabalho, porque este é visto como degradante, espoliador, negativo. O trabalho que antes era considerado como meio de socializar e educar foi reduzido à sua concepção fabril e teórica. Segundo José de Souza Martins⁶⁰, em diferentes regiões do país, ir à escola é considerado pelos pais como trabalho e a condição de estudante como profissão, simplesmente porque a criança se distancia da casa e da família no momento de aprender. O sentido que era dado antigamente como emancipação e como processo da educação das famílias desapareceu. Hoje, as famílias não sabem o que fazer com os filhos no horário oposto ao da escola, é o tempo suficiente em que eles *aprendem o que não presta*, segundo o próprio discurso deles.

O paralelo feito entre o passado e o presente sobre a finalidade que é dada ao trabalho mostra que antigamente produziam e tinham como adquirir o que fosse necessário e hoje o trabalho não tem valor e pouca coisa se pode adquirir. É o que Alberico questiona:

“Meu filho disse para mim que o povo de hoje ninguém mais adquire nada com trabalho não, tem outras maneiras de ganhar a vida, às vezes o freguês compra um carro lá em Belo Horizonte e traz pra aqui e lá ele não paga e aqui ele vende e ganha dinheiro. Mas, só que eu disse para ele que ele pode trazer o carro mas o carro não é dele, ele não comprou, não pagou, portanto não é dele. Do trabalho não adquire mais e aí, eu perguntei, como vai ficar?”

Alberico formulou esta pergunta num clima de tristeza e impotência. Ele justificou que todos os seus filhos são honestos e trabalhadores, mas lutam com dificuldade. Ele fez uma crítica velada àqueles que usam da contravenção para adquirir alguma coisa. Têm alguns da Mumbuca que já praticaram algum tipo de crime e estão na prisão.

⁵⁹ Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990.

⁶⁰ Opinião de José de Souza Martins, *Educação Rural e o Desenraizamento do Educador*, revista Espaço Acadêmico – nº 49 – junho de 2005- p.04

E aqui, diante deste questionamento é o espaço para perguntar quais foram as promessas realizadas pela modernidade quando expulsou milhões do campo em busca de melhores condições de vida e oportunidades, visto que segundo dados da PNAD/1995, 78,98% da população brasileira se encontram na zona urbana.

Seguindo a reflexão de José de Souza Martins (2000), a modernidade é constituída pelos ritmos desiguais do desenvolvimento econômico e social, pelo acelerado avanço tecnológico, pela acelerada e desproporcional acumulação de capital, pela imensa e crescente miséria globalizada, dos que têm fome e sede não só do que é essencial à reprodução humana, mas também fome e sede de justiça, de trabalho, de sonho e alegria.

O autor enfatiza que a modernidade anuncia o possível, embora não o realize. É uma espécie de *mistificação desmistificadora* das imensas possibilidades de transformação humana que o capitalismo foi capaz de criar, mas não é capaz de realizar, (grifo meu). Anuncia que há alternativas de vida disponível no mercado, mas não explica como consegui-las, deixando para cada um descobrir.

Retomando Polanyi (2000), diz o autor que a causa maior da degradação nas sociedades tradicionais não foi a exploração econômica, mas a desintegração do ambiente cultural da vítima.

“O processo econômico pode, naturalmente, fornecer o veículo da destruição, e quase invariavelmente a inferioridade econômica fará o mais fraco se render, mas a causa imediata da sua ruína não é essa razão econômica – ela está no ferimento letal infligido às instituições nas quais a sua existência social está inserida. O resultado é a perda do auto-respeito e dos padrões, seja a unidade de um povo ou uma classe, quer o processo resulte do assim chamado “conflito cultural” ou de uma mudança na posição de uma classe dentro dos limites de uma sociedade.” (p.191)

Polanyi reforça que com a colonização na África a contribuição inicial do homem branco para o mundo do homem negro consistiu principalmente em acostumá-lo a sentir fome. Assim, o colonizador (exemplo dado pelo autor) pode decidir cortar árvores de fruta-pão a fim de criar uma escassez artificial de alimentos e torná-lo dependente do branco e desestabilizar *o ethos* de um povo e estabelecer com mais facilidade as determinações de uma economia de mercado.

Também na Mumbuca foi semelhante, já que a terra que era sagrada e voltada para a

produção e sobrevivência do quilombo, virou mercadoria e com isso expulsou centenas de moradores do lugar, de modo a engrossar as estatísticas da pobreza das capitais brasileiras, sobretudo no sudeste. Hoje, o que sobrou daquela fartura, das tradições, daquela terra consagrada à Nossa Senhora do Rosário? A terra foi toda espoliada, está nas mãos dos herdeiros do Darci Pereira e até o local que representa o que é de mais sagrado para o povo, a Igreja da Santa, também pertence ao proprietário e fazendeiro. Apesar dos fatos, ainda resistem, na Mumbuca, cinquenta e três famílias que estão lutando para reaver o que é de direito, para demonstrar que a história, a luta que os ancestrais fizeram para adquirir a terra não foi em vão, que a identidade que foi construída e edificada ainda é forte para suportar as adversidades de um processo judicial longo e, assim, recuperar o que sempre lhes pertenceu: a terra.

4.3 O COTIDIANO E A EDUCAÇÃO

A educação no quilombo já amplamente discutida (capítulo 3) é retomada aqui para que

se analise as diferenças que ocorreram na educação quando era de iniciativa dos próprios quilombolas e depois com a municipalização, após os anos de 1960. É preciso salientar que, apesar da escola ser organizada pelas famílias na casa de um de seus membros, suas características eram em tudo semelhantes aos de uma escola formal. Havia horários fixos, conteúdo (cartilhas), avaliação e reprovação, isso dentro dos padrões da época. É o que demonstra o depoimento de Antônio Bispo de Souza.

- “Na época de vocês o seu pai aplicava prova?
- Todo final de ano tinha prova, tinha que saber direitinho. Tinha aquele livro de abc, era a primeira série, e aí passava para outro livro. Tinha primeiro, segundo e terceiro ano. E é assim até hoje, quer dizer para continuar os estudos tem que vir para a cidade.
- Então todo final de ano tinha prova?
- Sim.
- E naquela época tinha repetência?
- Tinha, quem não passava nas provas tinha que repetir o ano.
- O senhor tomou bomba alguma vez?
- Eu já tomei umas três vezes. (Muita risada) Meu pai (Euzébio) punha de castigo e punha para estudar e quando começava a escola eu já estava sabendo. Quem não passava ficava para trás..

- As séries eram numa sala só?
- Era tudo numa sala só, mas era tudo dividido. O cômodo era grande e tudo ficava neste cômodo, mais tudo era dividido. Era um quadro negro só e ali era dividido. Hoje diferenciou muito.”

O que foi descrito acima esclarece a importância dada à escola pelos quilombolas. Levavam tão a sério que realizavam avaliação no final do ano com direito a admissão e reprovação. A pesquisa não conseguiu responder como esses professores, antes da municipalização, adquiriam as cartilhas, como selecionavam o material e tinham experiência da avaliação. Certamente eles buscavam informação com alguma professora na cidade, ou até mesmo do professor itinerante Alberto Cândido de Souza que estudou em Teófilo Otoni e que pode ter trazido a experiência de lá. O certo é que o modelo de escola do quilombo não era muito diferente das poucas existentes na época, no pólo urbano de Jequitinhonha, haja vista a existência de salas multisseriadas e a existência dos recursos citados.

Quando acontece a institucionalização da escola de natureza familiar, nos anos de 1970, e esta se torna escola pública e municipal, as mudanças não chegam a ser drásticas. Por um lado os

quilombolas sentiram diferença positiva com a municipalização, pois preencheu algumas lacunas do ensino anterior, como, por exemplo, a merenda, conteúdos mais atualizados, professores mais preparados, o recreio e atualmente, o bolsa família e o transporte escolar. Mas, por outro lado, avaliam negativamente a qualidade do ensino que, na visão de alguns, não melhorou, aliás piorou em termos de qualidade.

D. Santa explica que com a municipalização da escola os alunos *aprendeu mais*. Ela enfatiza que os antigos *aprendia e não esquecia e colocava na cabeça, agora com os tempos modernos os alunos tem mais recursos, uma melhor infra-estrutura, aprendia mais rápido, mais esquecia com mais facilidade*. José Antônio argumentou, depois da avaliação de D.Santa, *que os antigos aprendia mais porque era uma tradição, o aprendizado era em casa que vinha desde os primeiros e vinha passando para os mais novos, era uma tradição que eles tinham e que o município não arcava com nada e entre eles mesmo formavam esta escola que era uma tradição no lugar, porque naquela época ninguém seguia nada com isso*. Para José Antônio, a grande diferença é a tradição, aliás, na sua fala ele repete três vezes a palavra. Aprendiam porque tinham que dar a sequência ao costume, ninguém questionava a importância de estudar, porque a tradição

era forte e possibilitava dar seqüência à prática dos antigos. Ao dizer que ninguém seguia nada com isso, parece afirmar a educação como um ritual e um dever.

A comparação entre a facilidade que a geração de hoje tem para estudar e a dificuldade que os mais velhos enfrentam para levar adiante a tradição, é recorrente em todas as entrevistas. As falas têm um misto de nostalgia e decepção dos tempos atuais, por não entender o porquê das mudanças. Alberico é um desses depoentes que fala com pesar da educação de hoje,

“O que eu acho que não melhorou de uma época pra cá é que os meninos têm grande facilidade de estudar e não quer aprender, tem merenda, tem carro pra carregar e é difícil achar um pra formar. Ele chega até uma certa altura e não quer e outros estão em cima da facilidade e também não quer. A aula está aí, a merenda tá aí e eles gostam mais de televisão.”

A realidade do quilombo da Mumbuca não é muito diferente da enfrentada por outras comunidades rurais e alguns centros urbanos. As estatísticas mostram o número de alunos que iniciam os estudos e os poucos que concluem o ciclo básico, sem falar na impossibilidade de se chegar ao ensino médio e à graduação universitária para a maioria do segmento negro. Em

questão a própria exigência do capitalismo que impõe sobre os jovens em geral e, em particular sobre os mais carentes, entre eles, os negros, a premência do trabalho para sobrevivência da família e a satisfação dos desejos de consumo.

Outro ponto negativo sobre a municipalização da escola reiterado pelos de Mumbuca, é a necessidade que se impõe aos jovens de continuarem os estudos na cidade⁶¹. Como a escola do quilombo só oferece o ensino fundamental, são eles obrigados a deixar o convívio da família e da comunidade para residirem na casa dos parentes ou trabalhar como domésticas no pólo urbano no caso das mulheres. É a separação física forçada dos pais em relação aos filhos, trazendo várias conseqüências como, por exemplo, a interrupção da educação feita do grupo, pelo trabalho e pela religiosidade. Martins (2005) informa que no campo o ir à escola é considerado pelos pais como trabalho e a condição de estudante como profissão, simplesmente distancia a criança, o

⁶¹ Segundo SOUZA, V (2006) na sua recente pesquisa para o curso de pós graduação como especialista pela UNB, em *Êxodo dos Jovens Quilombolas o Caso da Comunidade Quilombola Mumbuca-Jequitinonha*, levantou

jovem da casa e da família no momento de aprender. Para essas populações só o trabalho transforma a semente em planta e fruto ou a ignorância em saber. Para elas, educar é fazer o trabalho de transformar as coisas e pessoas. No campo, e nas classes subalternas em geral, o educar não está separado, nem pode estar, do viver. A escola formal é aquela que abre o abismo entre o aprender e viver.

Nascimento fala sobre essa realidade e as transformações acontecidas em relação aos filhos que foram para a cidade estudar.

- “Tem outro problema da escola. Hoje o menino estuda aqui até o 4º ano e, se quiser continuar a estudar tem que ir para a cidade para fazer a 5ª, 6ª até a 8ª série, quando ele vem para aqui ele não volta o aluno que foi de jeito nenhum. Porque quando ele sai da casa dos pais ele tem um hábito e quando vai para casa de quem for ele já volta com outro costume e aí o futuro da Laranjeira é triste, porque os alunos que vão para rua não querem voltar aqui não, não quer mesmo, se não ficam em Jequitinhonha, vão para fora.
- Você tem algum filho que foi para lá?
- Tenho dois. Aliás 3, um já voltou e outros dois estão lá.. A mais nova era o seguinte, ela era muito apegada a nós e depois que foi para rua não quer vir nem a pau pra aqui e quando chega nas férias arruma uma desculpa que vai trabalhar e não aparece aqui de jeito nenhum. Hoje, a gente não domina mais. Antigamente, o pessoal era civilizado porque, a criança pegava o hábito dos pais até quando casava.”

A fala deste pai expressa a melancolia de uma realidade que ele não é capaz de controlar nem de compreender. Faz esta reflexão, projetando o seu caso com o da comunidade, por isso enxerga um futuro triste da Laranjeira⁶². O exemplo ratifica o que foi colocado acima sobre a separação entre o aprender e o viver e a quebra da unidade familiar e grupal que na visão do depoente, foi causada pelos outros, pelos não civilizados. Ele se diz civilizado, ao contrário do mito atribuído pela modernidade, da incivilidade do homem do campo (Jeca Tatu), e faz uma crítica velada quanto à pretensa modernidade que trouxe a separação de pais e filhos e a quebra de valores postos pela tradição.

A angústia do depoente quando se refere à filha é fruto intencional do projeto de modernização conservadora operado pelas elites, reforçado pelo governo Juscelino Kubitschek

que no período entre os anos 1970 a 2006, ou seja num período de 36 anos, migrou da Mumbuca 351 jovens entre as idades de 14 a 24 anos.

⁶² Laranjeira é um dos agrupamentos que compõem o quilombo Mumbuca

(1955), que visou a subordinação do campo ao processo de urbanização-industrialização (p.04).⁶³ A indústria tem que vender seus produtos, daí nada mais lógico do que a necessidade do consumo e o fascínio da cidade.

A modernização não atingiu só o aspecto econômico, mas também a necessidade de uma transformação na educação. A ditadura militar (1964) e a vinculação com os Estados Unidos fez com que o MEC assinasse acordo com a AID (Agency for International Development) para assistência técnica e cooperação financeira dessa Agência à organização do sistema educacional brasileiro, resultando no chamado Acordos MEC-USAID⁶⁴ (Leite, 1999).

Leite, S. informa que:

“dentro da especificação capitalista, pretendia a AID, entre outros objetivos, a eficiência e eficácia educacional, a ampliação curricular da escola brasileira com vistas ao desenvolvimento econômico-produtivo (em particular à profissionalização da juventude brasileira), a modernização dos canais educacionais extraclasse – como forma de ampliação das informações a serem veiculadas – e a reestruturação do ensino superior nacional, tendo por modelo as universidades norte-americanas.” (p.46)

Neste contexto, como sugere Souza, C (2005:4), o papel particular da educação rural no âmbito desse acordo, foi o de criar as condições necessárias para a modernização da produção no campo, na medida em que tinha por objetivo “modernizar” o homem do campo – preparando-o para as novas exigências do trabalho e da formação econômico-social e cultural – ao mesmo tempo em que combatia formas organizativas populares autônomas, como a ação das Ligas Camponesas⁶⁵.

⁶³ SOUZA, Claudia Moraes – *O lugar da Política na Educação Rural e a Representação do Camponês Analfabeto*. www.historica.arquivoestado.so.gov.br/materiais/antiores/edicao03/material02 - 07/06/2006 - texto publicado na edição 03 de julho de 2005.

⁶⁴ MEC-USAID - Nome de um acordo que incluiu uma série de convênios realizados a partir de 1964, durante o regime militar brasileiro, entre o Ministério da Educação (MEC) e a United States Agency for International Development (USAID). Os convênios, conhecidos como acordos MEC/USAID, tinham o objetivo de implantar o modelo norte americano nas universidades brasileiras através de uma profunda reforma universitária. Segundo estudiosos, pelo acordo MEC/USAID, o ensino superior exerceria um papel estratégico porque caberia a ele forjar o novo quadro técnico que desse conta do novo projeto econômico brasileiro, alinhado com a política norte-americana. Além disso, visava a contratação de assessores americanos para auxiliar nas reformas da educação pública, em todos os níveis de ensino. <http://www.educabrasil.com.br> – 17/08/2006

⁶⁵ Ligas Camponesas - As Ligas Camponesas foram associações de trabalhadores rurais criadas inicialmente no estado de Pernambuco, posteriormente na Paraíba, no estado do Rio de Janeiro, Goiás e em outras regiões do Brasil, que exerceram intensa atividade no período que se estendeu de 1955 até a queda de João Goulart em 1964. O movimento tinha como uma das principais atuações a luta contra as relações de trabalho no campo e a luta pela

A Lei 5.692/71 colocava, então, Secretarias Estaduais da Educação a desenvolverem esforços visando adequar a estrutura administrativa às novas diretrizes vigentes. Tratava-se de colocar em prática o princípio da descentralização para a gradativa passagem para os municípios os encargos relativos ao ensino de 1º grau. Assim, ocorre de modo definitivo a municipalização do ensino rural, que irá oficializar e municipalizar o processo educativo que acontecia também na Mumbuca. O processo exigiu o cadastramento das escolas, alunos e professores, como também o acompanhamento e distribuição de merenda e um diagnóstico dos municípios em relação à escolaridade nas comunidades rurais, a Mumbuca entre essas.

O caso da municipalização da Mumbuca está contemplado no projeto de lei nº 315/76 que homologa e reconhece, sem a devida tramitação processual, que a escola municipal Professor Josino Silva, da Mumbuca, foi criada em 1958. No entanto, nos arquivos da Secretaria Municipal da Educação do Município de Jequitinhonha, a documentação, referente ao diário escolar dos alunos só aparece a partir de 1972, coincidindo com o processo de municipalização ocorrido no país como um todo. Portanto, não se pode estabelecer exatamente a data em que o processo educativo na Mumbuca ficou a cargo do município. O que se sabe e os depoimentos orais são unânimes em afirmar, é que tudo aconteceu a partir dos anos de 1960.

Nascimento, membro da comunidade, faz uma crítica sobre a mudança na educação, posto que esta levaria à separação entre ensino e a realidade local e de grupo. Diz ele:

“O povo antigamente sabia o que era um alqueire de farinha, uma arroba de café, essa juventude não sabe o que é isso. Olha para você ver a mudança que houve, hoje eles têm uma tal de geografia, ciências, mas o principal eles não sabem. O dia a dia não sabe. Pergunte para esses mais novos quanto é um alqueire de farinha, quanto é uma arroba e eles não sabe. Estes estudos não estão de acordo com a realidade fica totalmente fora. Hoje eles têm que estudar com o que está no meio de nós.”

Gusmão (2003:95) explica que a escola organiza os processos de compreensão da realidade como universal e única, tomando por base um saber formal e abstrato distanciado do aluno, de sua vida e experiência. Portanto, o conhecimento é totalmente desvinculado da

realidade e da história cultural da comunidade. Com isso, há estranhamento por parte dos jovens em relação ao seu meio, e há o questionamento, por parte dos pais, sobre o ensino que não é capaz de ensinar sequer a medida de um alqueire de farinha, ou uma arroba de qualquer produto,⁶⁶ tornando praticamente inútil ou de pouca valia o que se ensina, como essa “tal de geografia”. O que se conclui desse exemplo é que com as mudanças acontece uma descontinuidade entre o ensinar e o aprender, tornando o processo educativo tão somente ensino.

Como diz Gusmão (2003) no diálogo com dois autores portugueses, Iturra e Vieira, o significado do que seja o ensino e a aprendizagem na sociedade capitalista, tem implicado uma pergunta significativa:

“O que é melhor para a humanidade? Reproduzir um saber, ou entender como as coisas funcionam e porquê? No primeiro caso, o que se tem é a transmissão e a reprodução do já sabido, conhecido e legitimado e que constitui o fulcro central do “ensino” em sociedades como a nossa. No segundo caso, o centro é a “aprendizagem”, compreendida como “prática de colocar questões para quem ensina, envolvendo alternativas de respostas a quem começa a compreender o funcionamento do mundo” (s.d.,p.30) e onde a resposta encontra o iniciado, não sendo substituída pelo iniciador (o professor)” (p.199).

O ensino, para os autores portugueses, nada mais é do que repetir, criando a subordinação, e a aprendizagem é descobrir, criando uma relação de comunicação. O paralelo que daí resulta em termos da Mumbuca, é que a mudança no sistema educacional faz com que a escola não se coloque diferenciadamente valorizando a multiplicidade cultural das diferentes regiões, tendendo a ser monocultural e a divulgar/valorizar apenas a cultura hegemônica legitimada pela sociedade inclusiva. É o eterno desencontro entre o particular e o geral a impedir a compreensão do que está em jogo.

A educação tanto no quilombo quanto em outras realidades de zonas rural e urbana deveria ser construída de forma a estabelecer um processo dialético em que o universo simbólico, ou seja, a linguagem deveria estar vinculada aos elementos da realidade do cotidiano das diferentes comunidades e grupos, de modo a se ter um ensino efetivo e não ensino de tipo

⁶⁶ Costa, Wanderleya Nara Gonçalves (Gusmão 2003), no artigo *Etnomatemática: uma tomada de posição da matemática frente a tensão que envolve o geral e o particular*, traz para o debate a educação matemática e a questão da etnomatemática. A reflexão é baseada a partir de sua pesquisa no Vale do Jequitinhonha, no município de Salinas, por meio do estudo de medidas próprias dessa região e das formas pelas quais elas se perpetuam na aprendizagem e o uso que é feito no cotidiano. Mostra a diferença entre a matemática criada/utilizada pelos diferentes grupos culturais em seu cotidiano e a matemática criada/divulgada pela academia e exigência dos processos de ensino escolarizado posto como obrigatório pelo sistema educacional.

abstrato. A partir da interação entre sujeitos, a busca de uma convivência harmônica entre as pessoas, e destas com o seu mundo deveria ser o centro do processo de ensino/aprendizagem, e não, ser este apenas, um instrumento de conquista, de concorrência e de servidão humana, segundo a imposição e as necessidades do mercado.

4.4 O COTIDIANO E A RELIGIÃO

O quilombo da Mumbuca é uma comunidade negra católica, tendo como padroeira Nossa Senhora do Rosário. Gusmão (1996) explica que tem sido comum, o fato de que em algumas comunidades negras, as lideranças são femininas e a predominância do culto é aos santos masculinos, como é o caso da Comunidade Campinho da Independência (RJ), cujo padroeiro é São Benedito. Na Mumbuca, a liderança é claramente masculina e a devoção é feminina, Nossa Senhora do Rosário. Parece existir uma inversão de gênero, no campo da devoção católica, em várias comunidades negras do país.

No caso da Mumbuca, o que se sabe pelo depoimento oral, é a afirmação unânime de que um dos objetos trazidos pelo fundador do grupo, José Cláudio de Souza, é a imagem de Nossa Senhora do Rosário. Um dos descendentes do fundador, Mané João, explicou que, antes de chegar na terra que hoje é o quilombo, eles caminharam muito e todas as tardes o fundador

pegava a santinha e rezava o rosário na fé que ele tinha que a santa ia dar um recurso. Desde a origem do grupo, a Virgem Maria dava sentido à caminhada e à busca de um lugar que fosse dele.

Scarano (1976:39) explica que não são satisfatórias e nem muito claras as razões de escolha de Nossa Senhora do Rosário, comum a muitos grupos, como protetora dos negros. Sabe-se que seu culto se tornou popular com a batalha de Lepanto e sua fama, bem como a recitação do terço, foram intensamente divulgadas pelos dominicanos. Divulgada a devoção de Nossa Senhora do Rosário na Península Ibérica, logo ela foi tida como protetora de inúmeros grupos, como os homens do mar no Porto, sobretudo, e considerada milagrosa entre os marinheiros. Sua popularidade foi tão grande que, em quase todas as cidades portuguesas, criaram-se igrejas e, em

algumas, surgiram conventos dominicanos. O de Lisboa, tornou-se logo conhecido, pois nele havia uma imagem da Virgem a quem se atribuíam milagres.

Conforme explica a autora, as irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos pretos surgiram em Portugal a partir das irmandades dos brancos que já tinham a mesma invocação. O esforço da Igreja católica de integrar o africano recém-chegado ao Reino, atraiu-o para as irmandades. É possível, como afirma a autora, que questões de auxílio mútuo e proteção de seus interesses os tenham levado a se desligar dos brancos e a pedir graças e mercês reais para nova associação, agora de homens pretos.

Souza,B. (2001:6) informa que negros escravos de procedência banto no Brasil, principalmente os da Angola e os do Congo, foram mais receptivos à devoção ao rosário, porque já haviam tido contato com a devoção à Senhora do Rosário – e a tinham como padroeira – no continente africano. O rosário fora levado para lá pelos colonizadores portugueses e primeiros missionários empenhados em convertê-los.

Poel⁶⁷ mostra que em 1586 já existiam irmandades do Rosário entre os escravos nos engenhos, fundadas pelos jesuítas. Esta informação foi veiculada por Serafim Leite SJ (1938) no livro *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Logo, o que se pode afirmar é que no Brasil essa devoção é muito antiga e remonta ao período posterior ao descobrimento, não sendo surpresa encontrá-la entre os negros da Mumbuca.

Souza,B. (2001:12) diz que a aceitação pelos negros do culto a esta virgem como protetora pode ter várias explicações: uma delas é que, segundo Arthur Ramos, a obra dos missionários no Congo preparou a aceitação de várias devoções que chegaram à América portuguesa e também porque,

“Segundo Frei Agostinho no início do século XVIII, foi uma imagem resgatada em Argel que deu início ao culto e levou os negros a escolherem-na como padroeira. Gomes&Pereira (1992:346) relacionaram a ligação da festa de Nossa Senhora do Rosário com os negros a partir de um relato do surgimento da imagem nas águas. Segundo o relato, para louvar a Mãe de Deus, os brancos trouxeram banda de música e cantaram suas loas, chamando a Virgem – mas a imagem não se movia. Vieram, então, os negros do Congo, batendo seus instrumentos em ritmo acelerado, e a Senhora moveu-se apenas lentamente, permanecendo na águas. Foi somente a batida lenta dos tambores do

⁶⁷ POEL, Francisco van der, O.F.M – tem um site na internet sobre religiosidade popular e dispõe de vários artigos e informações sobre este tema. www.religiosidadepopular.uaivip.com.br/datas.htm - consultado no dia 21/06/2006.

Moçambique que tirou a imagem das águas. Aí, os brancos levaram a imagem para capela, onde o padre a benzeu. Mas a imagem desapareceu do altar e voltou às águas até que os negros a retiraram, desta vez definitivamente, para torná-la sua padroeira.”⁶⁸

Na Mumbuca, pelo que pude constatar através dos depoimentos, nunca houve Irmandade Nossa Senhora do Rosário, mas práticas devocionais realizadas no catolicismo popular tiveram por centro dessas práticas a Senhora do Rosário.

Muitos depoimentos falam da importância dessa devoção no dia-a-dia do grupo. A rotina seguida por todas as famílias era: logo de manhã, antes de levantar, rezar o ofício, à noite, depois do jantar, rezar o terço e rezar após o ensino da doutrina, além de rezar, também, para iniciar e terminar as aulas para os mais novos.

Em várias oportunidades ao questioná-los a respeito de práticas específicas da religião afro, como o candomblé, a negativa foi veementemente como se esse tipo de atividade fosse pecaminoso. No entanto, o fato é sinal de compreensão por parte do grupo, de que essas práticas eram opostas ao catolicismo oficial. O que se constata é que certas ações como benzeções, superstições, danças (como o batuque), reisados, novenas se mantêm e são as mesmas até hoje. Ainda que aconteça distinção entre um aspecto e outro, são praticadas em todas as comunidades daquela região não especificamente pelos negros da Mumbuca. Essas práticas podem até ter raízes negras ou remeter a uma ancestralidade africana, mas nada nelas garante que sejam especificamente praticados pelos negros da Mumbuca.

Por sua vez, segundo Queiróz (1973:76), a situação do fraco predomínio das religiões africanas no interior pode perfeitamente ser explicada. A conservação dessas práticas foi um fenômeno urbano, segundo a autora que endossa a afirmação feita pelo pesquisador Roger Bastide cujos trabalhos foram orientados para a persistência das religiões africanas no caso brasileiro. Nas cidades era mais fácil os negros se encontrarem e se reunirem os escravos pertencentes a uma mesma “nação”, podendo então refazer a estrutura sócio-econômica de seus cultos. No meio rural, afirma Queiroz, procurou-se impedir os perigos resultantes do ajuntamento de gente pertencente à mesma nação. Dessa forma, graças à fidelidade às origens portuguesas, o catolicismo popular rural se conservou mais “puro” do que o das cidades, e acrescenta que o catolicismo do sertão brasileiro – sertão, como explica a autora, é compreendido no sentido muito

⁶⁸ Esta mesma história também é relatada por POEL (1981:188 -189) com algumas variações. Explica também que a festa é em outubro porque foi no mês de outubro que este fato aconteceu.

geral de regiões afastadas das cidades grandes – manteve-se, assim, muito mais próximo daquele que havia sido trazido pelos portugueses.

O conservadorismo religioso e político de Minas Gerais, principalmente durante o período da mineração, pode reforçar a tese do fraco desempenho das religiões africanas no interior e principalmente no sertão, como é o caso do Jequitinhonha. Hoornaert (1974:91-92) explica que existe diferença entre o catolicismo patriarcal e o catolicismo “mineiro”. Este último tem maior rigidez, decorrente da maior fiscalização exercida pelo poder central em relação às minas. Devido a isso a coroa proibiu que congregações religiosas se instalassem nesse estado, com medo de ver renascer experiências como a dos jesuítas, que foram expulsos do Brasil em 1759. Portanto, como analisa o autor, o clero é mais português do que em qualquer outra parte do Brasil, com isso um catolicismo mais “puro” tende a se manter e a se perpetuar entre as práticas devocionais populares

O autor faz ainda uma referência dizendo que o catolicismo foi predominante nos quilombos e questiona o motivo dos quilombolas proibirem o culto africano e aderirem ao culto católico. Ele responde que “parece que podemos apresentar as seguintes razões para o fato”: 1) o catolicismo representava a segurança da tradição recebida nos engenhos; 2) os santos católicos já eram mais costumeiros aos fugitivos que os orixás africanos; 3) o céu do Pai Eterno é melhor do que o de Lorum, o sepultamento cristão, com missa de sétima dia, é obrigação para as “filhas de santo” dos terreiros africanos em Salvador da Bahia revelando que a missa católica entra

perfeitamente nos ritos afro-brasileiros. Em tudo isso não há problema para a mentalidade popular. O problema surge a partir de uma certa visão de ortodoxia, que dá mais atenção aos ritos do que ao seu significado. A religião, para os marginalizados, é sinal de segurança, de força, e o catolicismo fazia união entre negros de diversas procedências africanas dando-lhes a possibilidade de segurança e força. O autor lembra que os senhores de engenho tinham o máximo cuidado em separar as “nações” africanas por medo de revolta, e nos quilombos eles estavam misturados, portanto, uma religião africana não era capaz de constituir elo de união entre eles, só o sincretismo católico era capaz disso. Daí por que não era permitida a existência de feiticeiros

nos quilombos e que sacerdotes de fora⁶⁹ foram “raptados” para celebrar missas, havendo mesmo sacerdotes negros para batismos, casamentos, orações de guerra⁷⁰.

Às questões debatidas por Queiroz e por Hoornaert sobre a fraca influência das religiões negras nos quilombos e nas regiões consideradas de sertão, soma-se a educação e a catequese⁷¹ que foram para civilizar os considerados boçais⁷² e transformar os nativos em gente civilizada e cristã, fazendo com que abandonassem certas práticas, consideradas de “gente atrasada”, conforme o modelo de pensamento europeu. A análise da educação no quilombo, mostra que possivelmente a educação que José Cláudio de Souza recebera, foi uma repetição da educação realizada nas congregações religiosas dos séculos XVIII e XIX, ou em um engenho no litoral nordestino. Portanto, tanto a religião quanto a educação tinham a função de fazer com que os boçais cumprissem com as obrigações sociais, sem causar problemas para a sociedade local e nem para os senhores, sendo pacientes e obedientes. Trata-se do resultado da influência do Aparelho Ideológico de Estado que via educação e escola, religião e igreja, atuam no sentido de manter a coesão social, pela imposição da alienação e da passividade aos chamados outros, entre eles, os negros.

Na Mumbuca o espírito de obediência, conformidade, resignação transmitidos pela educação e catequese, se faz sentir até hoje através de várias atitudes cotidianas dos quilombolas. Há a submissão total à hierarquia da Igreja Católica local, ao ponto que algumas relíquias pertencentes ao grupo sumiram, como o terço de ouro que envolvia a imagem de Nossa Senhora do Rosário. Ele foi levado da comunidade em 1947, para ser guardado na casa paroquial em Jequitinhonha e desapareceu. Desde então, os negros da Mumbuca nunca mais tiveram notícia e também nunca se pronunciaram a respeito disso para exigir devolução. Outra relíquia que desapareceu foi o sino de bronze da capela (que, segundo os depoimentos, veio com o fundador).

⁶⁹ Esta informação, segundo o autor, é de Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil*, Livraria Pioneira: São Paulo, 1971 p 135.

⁷⁰ Esta informação, segundo o autor, é de Edson Carneiro, *O quilombo dos Palmares*, Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1966 p. 27

⁷¹ MATTOSO (2003:114) explica que: para o clero, a moral dos senhores baseia-se numa espécie de sacralização da assistência – a caridade paternalista – e a dos escravos se santifica na conformidade e no ascetismo: “Não há trabalho nem gênero de vida no mundo mais parecido à Cruz e Paixão de Cristo que o vosso em um destes engenhos. Bem aventurados vós se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado e, com a conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança, aproveitar a santificar o trabalho. Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado, porque padeceis em um modo muito semelhante ao que o mesmo Senhor padeceu na sua Cruz e em toda a sua Paixão...”

⁷² No capítulo 3, no subtítulo, significados da alfabetização para os escravos – p 81-88, foi amplamente discutido este assunto.

Como este estava rachado, foi levado, nos anos de 1980, pela paróquia para consertar e igualmente desapareceu. Em cada um desses fatos, em momento algum os quilombolas questionaram a hierarquia sobre o paradeiro desses objetos, pois a Igreja é vista como acima deles e da realidade de comuns mortais

Mas, por outro lado, nem tudo é submissão, nem tudo é assimilação e acomodação. Através da religião, os negros da Mumbuca foram capazes de conservar certas práticas culturais e religiosas importantes para o grupo e que permitiram a coesão e o sentimento forte de solidariedade entre eles. Antônio Candido (1964) também acredita que a força da religiosidade caipira é usada como fator de sociabilidade e que dá unidade ao grupo social.

Exemplifica esse fato a prática de acompanhamento espiritual nos últimos dias de um moribundo, comum no quilombo mesmo hoje quando alguns costumes já mudaram. O essencial foi conservado e sua razão está na solidariedade coletiva marcada por obrigações e deveres.

Por outro lado, não se trata apenas disso. O quilombo da Mumbuca é de origem banto e o fundamento das religiões bantus é o culto dos ancestrais, o culto dos mortos. Segundo Mattoso (2003:145,146) *“a escravidão veio destruir ao quebrar o vínculo de linhagem. Quanto aos espíritos bantus, são forças naturais ligadas a certos rios, florestas, montanhas protetoras bem determinadas do continente africano. Também neste ponto o Brasil representa um local de ruptura. Devido a essa fragilidade nova, as religiões bantus do Brasil mostraram-se muito permeáveis às influências externas e reinterpretaram o culto dos mortos[à luz] do catolicismo ou [das crenças] dos índios”*. Essa mistura entre a cultura banto e o catolicismo pode-se observar na Mumbuca como revela o depoimento de D. Conceição que conta o acompanhamento que seu pai, Véio Felipe, fazia quando alguém do quilombo estava à morte.

- “Quando a pessoa estava ruim aí ele ia pra lá. Ele sentava na beira da cama e ficava ali o tempo todo. Ele que dava água para o doente, se precisasse dar um chá ele dava, se fosse para dar um leite ele dava, as vezes, o doente queria escarrar ele que limpava a boca, era desse jeito e aí ele ficava ali só levantava dali para almoçar e depois voltava e sentava na beira da cama e depois quando a pessoa morria, aí fazia o velório da pessoa e rezava a noite toda também, rezava o ofício, cantava e no outro dia enterrava. Eles não ficavam triste não, aí ia todos os irmãos e era uma festa deles, fazia uma risaiada, brincadeira, aquela graça a noite toda.
- Tinha bebida?
- Não só tinha café. A bebida que eles davam era só para quem ia abrir sepultura (João).
- Aí ficava o povo todo contando caso?

- Contava caso, alegre.
- Eles tinham um palavriado que a gente não entendia, um falava com o outro e aí eles riam, um falava e o outro entendia o que o outro queria dizer, aí ria demais e fazia graça.
- E o povo ria?
- Ria também.
- Então o povo não ficava triste não?
- Ficava não. Onde tinha um velório que tinha os três: pai (Mané João), tio Euzébio e tio Felipe, era alegria total.”

Os depoimentos orais relatam que o único que exercia esse tipo de missão era o Véio Felipe, mas não sabem explicar o porquê. Assim ele fazia, porque tinha aprendido dos mais velhos, e hoje, ninguém o substituiu nesta liderança. O que permaneceu é o costume de não deixar o doente morrer sozinho sem uma vela acesa na mão.

D. Delfina conta que a presença do Véio Felipe nos momentos de perda era muito importante para a família. Segundo ela, *“dava um conforto pras pessoas e dizia assim:” gente não chora não que nós não nascemos pra semente, nós nascemos pra morrer mesmo, océis não estão comendo, ninguém vai almoçar, ocê mulher não come, océis fica aí, vamos encher a barriga pra nois olhar aquele que está doente, assim que a gente faz.”* Ele era um homem muito aconfortado de Deus”. Deus estava assim com ele de dia e de noite. Ele dava muito conselho, aí ele dava assistência até que morria.”

A filha do Véio Felipe (D. Conceição) testemunhou que quando seu irmão morreu, seu pai se comportou da mesma maneira como fazia com os outros. Olhava para o filho morto e dizia “é caminho de todos nós”. Sentava perto do caixão e contava caso como se fosse em uma festa.

Esta prática nos mostra o respeito que tinha pelos doentes e pelos mortos, além de apontar para uma outra concepção da morte, diferente da cultura ocidental. Véio Felipe acompanhava os doentes até o falecimento para que o doente não morresse sozinho. No depoimento, D. Conceição revela que ele, Véio Felipe e os mais velhos, falavam um palavriado que ninguém entendia, o que pode ser resquício da religião bantu de encaminhamento dos espíritos, mas que morreu com o Véio Felipe e seus irmãos.

No entanto, Ir Hugo Verhulst um missionário belga que residiu vinte e dois anos no Zaire (atual província Katanga na República Democrática do Congo) e treze anos no Vale do Jequitinhonha, costumava relatar que, no Zaire, teve uma experiência muito curiosa sobre prática

religiosa banto, para com seus mortos. O fato aconteceu em outubro de 1984. O governador de Katanga se queixou com ele que o bispo diocesano Joseph Mulolwa morreu sozinho. Ir Hugo dá o seguinte depoimento:

“Fixando o seu olhar em mim, disse que nós deixamos morrer o seu “irmão” Joseph como se fosse um cachorro. Respondi que não entendia bem o porquê, me desculpando de minha ignorância. Numa longa história, o governador explicou que a alma do defunto não encontrou descanso, porque na hora de morrer nenhum de seus amigos ou da igreja, estava presente para receber a sua alma. Conforme os costumes, alguém, de preferência uma mulher, deveria ter ficado na frente do corpo, ou melhor ainda, deveria ter ajoelhado, de joelhos abertos, virado para os pés do bispo, para que a alma pudesse achar uma saída do corpo e uma entrada num outro corpo, a fim de que a alma um dia pudesse renascer. Isso não aconteceu, a alma não foi acolhida e agora está errando num rumo e talvez esteja se vingando, fazendo mal aos outros.”

Ir. Hugo acredita que pode haver relação entre o caso acontecido no Congo e o caso da Mumbuca, na medida em que, em espaços tão distantes, o doente não pode morrer sozinho. No caso da Mumbuca, aliaram este costume, que pode ser remetido à religião banto, com as tradições católicas, as rezas do terço e do ofício de Nossa Senhora, num processo já lembrado por Mattoso (2003)⁷³.

Slenes (1999) fala sobre os sentidos do fogo doméstico para os grupos de africanos e de seus descendentes em Angola, no Congo, na África Central. Segundo ele, todos que estavam à morte teriam que passar para outra vida com um tição na mão, significando que os companheiros estavam se *solidarizando com aquele que ia embora, desejando-lhe uma boa travessia. Mais do que isso, no entanto, procuravam garantir a sorte de sua própria comunidade. Pois para o sossego dos vivos, o bom fim daquela viagem havia de ser assegurado ... era importante que qualquer morto se sentisse bem despachado para o além. Entre os ovambo, por exemplo, “tomavam-se todas as precauções para evitar o retorno do espírito do morto para seu antigo meio (...)”*(p.251)

É importante acentuar que essa prática de morrer com uma vela acesa na mão é uma tradição de todo o Vale do Jequitinhonha, não se reduzindo apenas às tradições do quilombo.

⁷³ Segundo MUNANGA (1986:61) A morte [na África] não tem um caráter trágico, pois significa apenas o desaparecimento de um ser cuja realidade última está inteiramente subordinada às entidades preexistentes, que sobrevivem em relação a ele: linhagem, sociedade, mundo. Como nunca se separou completamente deles durante a vida, ele não percebe a morte como uma ruptura total. Logo, ela não representa um corte, e sim uma mudança de

Vários depoentes apontam para o significado do fogo e embora alguns digam que não sabem seu sentido, outros arriscavam um palpite de que era para iluminar o caminho de volta dos que morriam. Ainda que não se possa aprofundar esse assunto, o mesmo parece indicar que muito tem ainda que ser pesquisado.

4.4.1 CATOLICISMO DO POVO NO QUILOMBO DA MUMBUCA

O termo catolicismo popular é vago e comporta ambigüidades. Ribeiro, P.(1978) discute o sentido de sua conceituação e prefere usar o termo catolicismo do povo. Para ele o termo catolicismo popular pode ser entendido como todas aquelas crenças e práticas religiosas da população católica que não se enquadram no que é oficialmente proposto pela hierarquia religiosa. O catolicismo popular é definido pelo autor, não pelo que é, mas pelo que não é. O autor acentua que o mais grave é que é a hierarquia católica que define o que é catolicismo popular e o que é catolicismo oficial. Defende assim, que o termo catolicismo do povo quer denotar que o catolicismo praticado pela grande maioria da população brasileira e pelos católicos não-romanizados, é um catolicismo que está nas mãos do povo, isto é, do simples fiel. O catolicismo do povo supõe uma igualdade fundamental entre os praticantes. O devoto não precisa da autoridade eclesiástica para cultuar seu santo de devoção, nem o “rezador” precisa de investidura eclesiástica para dirigir a reza no dia da festa do santo. O termo catolicismo do povo é utilizado por Ribeiro, P., não sendo usado por outros autores, não impede que outros autores

possam compartilhar com o sentido exposto acima. Até aqui, as práticas religiosas da Mumbuca parecem ser consoantes ao que Ribeiro, P. chama de *catolicismo do povo*.

Para entender as práticas religiosas do catolicismo do povo da Mumbuca, é necessário contextualizar os aspectos históricos da herança lusitana e romana no catolicismo tradicional do Brasil.

Segundo Azzi (1976) para entender o catolicismo popular é necessário ter presente o quadro geral em que se desenvolveu o catolicismo no Brasil. A história religiosa do Brasil informa dois tipos distintos de catolicismo que influenciaram a formação religiosa do brasileiro:

vida, uma passagem para outro ciclo; o morto entra na categoria dos ancestrais, participando de maior fonte

um catolicismo tradicional e um catolicismo renovado. A religião implantada pelo governo português no Brasil é muito mais próxima do catolicismo tradicional do que o catolicismo renovado.

Nesse sentido Azzi afirma que o catolicismo popular, que também poderia ser caracterizado como religiosidade popular, recebe influência tanto do catolicismo tradicional quanto do renovado, embora tenha surgido efetivamente dentro do contexto do catolicismo tradicional.

Segundo este autor, as características do catolicismo tradicional são: um catolicismo luso-brasileiro, em que a maioria das devoções, como o gosto pelas procissões, o hábito das romarias e a crença nos santos e milagres é importado de Portugal; um catolicismo leigo, em que a figura dos eclesiásticos ocupa um lugar relativamente secundário; um catolicismo medieval, neste contexto surgem os eremitas e os irmãos, as ordens terceiras e as irmandades, as romarias, as procissões e as inúmeras formas de devoção tradicional; um catolicismo social, como religião que se manifesta entremeada na própria vida da sociedade, em que a idéia religiosa impregnava todas as manifestações da vida pública; e um catolicismo familiar em que era o dono da casa que assumia a direção também do setor religioso, tal como o monarca português que assumia em toda a colônia, e que é o típico do sistema patriarcal.

Azzi (1976) informa que o catolicismo renovado começou a vigorar em base à Reforma Católica do século XVI e entre as principais características desse catolicismo estão os seguintes: catolicismo romano, enquanto no catolicismo tradicional em que se coloca ênfase nas peculiaridades da tradição lusitana, o catolicismo renovado que evidencia sua vinculação com a Sede Romana; catolicismo clerical em que uma das notas específicas da reforma católica do século XVI é a ênfase na primazia do clero sobre o leigo; o catolicismo individual. O catolicismo tradicional era marcadamente social, sem interferir diretamente na vida particular dos indivíduos e colcava ênfase na transformação pessoal; o catolicismo sacramental tinha seu centro principal na família, através da devoção aos santos. No catolicismo renovado, ao invés disso, a ênfase estava no culto eucarístico e na valorização da vida sacramental.

No período colonial (1500-1822) há um predomínio marcante do catolicismo tradicional: irmandades e ordens terceiras, procissões, romarias e devoção aos santos, constituem a estrutura

básica da vida religiosa nessa época. Não obstante, devem-se assinalar nesse período diversas tentativas para a implantação do novo espírito do catolicismo, principalmente por parte dos jesuítas.

O período imperial (1822-1889) foi caracterizado todo ele por um confronto entre os dois tipos de catolicismo: o tradicional e o renovado. O governo imperial, fundado no Padroado, sustenta o catolicismo tradicional, enquanto o episcopado brasileiro, com o apoio da Santa Sé defende o catolicismo renovado.

O período republicano (1889-1976), com o decreto de separação entre a Igreja e Estado e a abolição do Padroado, marca o predomínio do catolicismo renovado, de inspiração romana, eclesial e sacramental. O catolicismo tradicional passa a ocupar uma posição secundária e marginalizada dentro da reestruturação da Igreja Católica no Brasil.

Segundo Azzi (1977), no catolicismo tradicional todas as festas religiosas tinham um caráter social, onde nem sempre era fácil divisar os limites entre o sagrado e o profano. Com o catolicismo renovado, o episcopado quis controlar as festas e devoções populares para evitar possíveis abusos, e fez um corte entre o sagrado e o profano.

Por sua vez, as práticas do catolicismo do povo do quilombo são um misto do catolicismo tradicional e do renovado. Do catolicismo tradicional a Mumbuca herdou: a devoção dos santos e

santas da Igreja, e especialmente Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e outros. O depoimento de Antônio confirma isso quando afirma que os fazendeiros da região iam pagar promessas e rezar terço com a avó Rosa todos os sábados, na capela; o domínio familiar,

principalmente patriarcal, visto que os professores eram os catequistas e capelães, embora a avó Rosa, por muito tempo, também tenha desempenhado esta função, tanto foi, que ela mandou

construir uma Igreja maior, com recursos próprios, em substituição à primeira igreja, construída pelos antepassados ⁷⁴; as procissões e os milagres. O catolicismo da Mumbuca se expressa, portanto, como profundamente social e muito parecido ao do catolicismo brasileiro comum. É

⁷⁴ Segundo Beozzo (1977:754), o tamanho reduzido da capela era comum no catolicismo tradicional. Essas capelas e cruzeiros eram mui raramente servidas por um padre. Na maioria das vezes foram construídas pelo povo, mesmo sem pedir licença ao padre ou bispo. Seu espaço não é feito para abrigar altar e missa e sim para colocar a imagem do santo. Ampla é a área em frente a capela, lugar da reunião do povo e da festa.

conforme diz o jargão “Muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre.” Do catolicismo renovado herdou-se o ensino da doutrina, a prática dos sacramentos e o catolicismo individual. Atualmente a devoção familiar enfraqueceu e o individual se tornou preponderante.

É difícil demarcar onde termina a influência do catolicismo tradicional e começa a influência do catolicismo renovado, mas o que é certo dizer é que, anterior aos anos de 1960, a predominância no interior do grupo foi do catolicismo tradicional e após o Concílio Vaticano II⁷⁵ com todas as transformações da Igreja, o que foi determinante foi o catolicismo renovado ressignificado, no sentido que a própria Igreja se renovou, deixando de olhar só para si mesma e se abrindo mais para a diversidade do mundo, através do diálogo e do ecumenismo.

As mudanças no seio da Igreja, porém, enfraqueceram a devoção familiar e tornaram a prática e a crença individuais preponderantes. O sentido das mudanças aparece nas falas dos depoentes quando perguntados sobre as práticas do universo católico de antes, no passado, e as de agora. A maioria dos moradores da Mumbuca é taxativa em afirmar que o catolicismo de antigamente era melhor. Outros afirmaram que o entendimento de hoje sobre religião é outro, tem preparação para todos os sacramentos, cursos e formação, o padre dá mais assistência. Contudo, com toda essa qualificação, o povo de antigamente aparece como mais devoto, tinha mais fé.

Alguns depoimentos esclarecem:

“Eu achava que antigamente era melhor, não tinha essas coisas de hoje. Quem era católico, era católico mesmo e hoje não. Hoje é crente, católico, espírita. Misturou esse trem tudo.

- A festa de Nossa Senhora do Rosário está tão bonita quanto antigamente?

Não. Diferenciou porque tem muita coisa na festa que em vez de ajudar atrapalha.

- Por exemplo?

A cachaçada, a bagunça, antigamente era uma coisa bonita, limpa todo mundo chegava dava respeito, hoje não.

- Por que mudou?

Por causa de nós mesmos. Nós tudo mudou.”

Afirmam que antigamente as práticas religiosas eram melhores, é opinião quase unânime quando os da Mumbuca se referem à festa de Nossa Senhora do Rosário. Antigamente eram quatorze dias de festa. A vizinhança participava, fazia barraca e ali aproveitava tanto o aspecto

⁷⁵ O Concílio Vaticano II foi convocado pelo recém-eleito papa João XXIII. Deu início em 1962 e terminou em 1965. D. Aloísio Lorscheider (2005:13) descreve a importância deste concílio com duas palavras-chave: **aggiornamento** – com os seus quase sinônimos: atualização, renovação, rejuvenescimento – da Igreja; diaconia e

social quanto o devocional da festa. Tinha dança, batuque, muita reza e muita comida. Comentam que não precisavam da presença da polícia, hoje a festa não pode ser realizada sem a presença da lei. A festa se limita a oito dias e não é mais animada como antigamente. A comunidade não tem mais os batuqueiros, é necessário que estes venham da cidade para animar a festa e a celebração.

Por vezes, quando se questiona sobre o porquê dessas mudanças alguns, como o Sr Júlio, respondem que é porque eles mesmos mudaram: outros colocam a culpa na malandragem, como Antônio mesmo afirmou, *era só trabaidô puro e hoje a gente ouve falar de tudo, é muita cachaçada*. Carmelo explica que existia diferença até na maneira de beber, *antigamente tinha a*

cachaça, mas o povo sabia governar a cachaça, não deixava a cachaça governar a pessoa. Quando um ficava tonto era porque já tinha bebido demais, porque a cachaça era boa e hoje se você beber dois golo já tá bêbado porque a cachaça é ruim. D. Santa vai além explicando, *quando a cachaça ia na côca de um, ele saia logo do lugar e ia embora e, hoje, quando a cachaça vai na côca de um, pode saber que vai ter confusão, na mesma da hora o pau come*. A presença do alcoolismo no quilombo é muito freqüente, não diferenciando de outras comunidades, por isso que enfatizam que quando há festa é necessária a presença da polícia. Outra explicação que dão para a diferença da religião antiga para a moderna é a presença de crentes no quilombo, como Antônio afirmou, *depois que os crentes fundaram a sua Igreja, bagunçou tudo*.

D. Santa tem outra explicação:

“Acho o seguinte: Antigamente os pais ensinavam em casa, era a tradição, mas hoje, têm pais que seguem a tradição de ensinar os filhos a rezar em casa, mas têm muitos que não ensinam. Tem catequese todo o domingo, tem criança que faz a primeira comunhão e depois não vai mais e outros se tornaram catequista.

- Mas, está melhor ou pior?

- Em umas partes hoje está melhor, tem catequista, o certo é os pais, mas o catequista também ensina, e em outra partes não ficou bom.

- Mas em questão de fervor?

- Acho que antigamente era melhor, o povo era mais contrito a Deus o pessoal participava mais, porque naquele tempo quando eu era mais jovem, quando o padre vinha a Igreja enchia, hoje a gente vê que tudo tem preparação, mas antigamente parece que o povo tinha mais fé.

- Então, mesmo com toda preparação antigamente o povo tinha mais fé?

serviço; **diálogo** da Igreja consigo mesma, com as outras Igrejas e mesmo com as outras religiões e o mundos dos não-crentes. Sinônimo do diálogo: comunhão, participação, co-responsabilidade.

- Antigamente o povo não tinha esse tanto de formação e o povo participava mesmo.

- Por que modificou? O que aconteceu?

Porque as coisas hoje estão mais fáceis. As pessoas hoje têm muito interesse, muitos vão por interesse mas não pela fé. Vão porque têm que batizar o filho, para fazer catequese, as vezes o pai não segue a preparação do filho. Antigamente o pai não desligava.”

Na fala de D. Santa é nítida a influência do catolicismo tradicional. Para ela, os pais é que deveriam ensinar a rezar e dar a catequese para os filhos. Este costume foi alterado pela substituição da família pela catequista. A catequista recebe preparação específica para esta função

e a exerce com mais “eficiência”. Mas apesar de toda a renovação acontecida na Igreja, no

sentido de preparar os fiéis para o conhecimento da religião, para a prática religiosa não ser mera imitação das práticas ditas “tradições” e “atrasadas”, para uma fé mais consciente e participativa,

esta não foi capaz de aumentar o fervor dos cristãos, daí a declaração de D. Santa dizendo que antigamente o povo tinha mais fé.

Azzi (1976) e Beozzo (1977) são unânimes em afirmar que uma das causas do afastamento do leigo da Igreja, e principalmente dos homens, se refere à clericalização. Os leigos tomavam a iniciativa de promover as devoções, de zelar pelo brilhantismo das festas religiosas, organizavam procissões, faziam novenas, promoviam a reza do terço e ladainha e com a centralização do clero e a desvalorização do leigo, ocorreu uma debandada para outras religiões, ficando a Igreja reduzida em grande parte à presença de mulheres e crianças, mais fáceis de aceitar a submissão à autoridade eclesiástica.

Hoornaert (1981) declara que a relação entre religião e sobrevivência é muito clara para quem estuda a história do Brasil.

“O que aos olhos dos dominadores parecia ser sincretismo, ignorância e superstição, tinha aos olhos dos dominados um sentido tático (ou por assim dizer “artístico”): a ignorância era uma tática de esconderijo, o sincretismo um mecanismo de sobrevivência, a superstição uma artimanha de tenacidade e resistência. Tudo servia para preservar um sentido da vida e uma interpretação do mundo que desse um pouco de espaço aos pobres e oprimidos” (p.675).

Religião como resistência é preponderante no catolicismo tradicional principalmente em se tratando de rural, sertão e comunidade quilombola. Com a contemporaneidade a religião deixou de ser o único espaço para as manifestações de resistência. O futebol, a bebida, a televisão, ou seja, o lazer, ocupou um espaço importante na vida das pessoas e famílias e se tornou um meio de sobrevivência e resistência ao sofrimento. O catolicismo deixou de ser central na vida de muitos desta comunidade na medida em que ocorreu a dispersão e a fragmentação da vida e do cotidiano, em função da modernização do mundo rural que alterou as possibilidades de sobrevivência e de manutenção das relações tradicionais. Os pais afastaram-se da preparação religiosa e da própria vida dos filhos, agora, cada vez mais, na cidade, longe do quilombo e de suas práticas. Isto é sintomático na declaração de Carmelo quando disse que *antigamente quando os filhos iam se casar os pais ajudava e hoje não, quando os pai dá por fé os fios já casou e já têm até filho*.

As mudanças desarticulam assim, as relações familiares e a tradição tanto no campo educacional quanto no campo religioso e social. No entanto, é preciso ressaltar que mesmo com a pressão da secularização, da modernidade, de um sistema econômico excludente, nem tudo é mudança, tem algo de essencial que é predominante e que permanece: a necessidade subjetiva do transcendente, em acreditar em algo, de pedir proteção aos santos, de buscar auxílio e milagres. O que é passível de mudanças é a tradução da fé em atos, é a manifestação social da fé. A fé do quilombola da Mumbuca se objetiva nas palavras de Guimarães Rosa:... *“Arre, nem posso figurar minha idéia nisso! Refiro ao senhor: um outro doutor, doutor rapaz, que explorava as pedras turmalina no vale do Arassuaí, discorreu me dizendo que a vida da gente encarna e reencarna, por progresso próprio, mas que Deus não há. Estremeço. Como não ter Deus? Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vai-vem, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar – é todos contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois, no fim dá certo.”* (2001, p.76).

Depois de um extenuante mas rico percurso, é preciso reconhecer a circularidade e a mobilidade que o próprio termo – cotidiano - comporta e o desafio que se impôs a esta pesquisa. Acompanhar o dia-a-dia, do amanhecer ao por do sol, com todas as contradições, negações e potencialidades que a vida dessa comunidade pôde proporcionar e traduzi-la em forma acadêmica é no mínimo dizer que é pretensão, pois é impossível, insondável darmos conta de todo

movimento que a própria vida proporciona. Na fidelidade aos fatos e na minúcia dos detalhes, convidei o leitor para que pudesse acompanhar comigo as transformações e permanências no cotidiano desta comunidade quilombola, convidei-o para compreender comigo as inúmeras táticas, como diz Cearteau (1994) e as inúmeras práticas que também podem ser compreendidas como ações de resistência inteligente, como diz Simson e Gusmão (1989), enfim compreender a dimensão particular da vida desse grupo no contexto mais geral da sociedade brasileira em termos de sua dinâmica e de sua pluralidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A possível trajetória do fundador do quilombo da Mumbuca, José Cláudio de Souza, que se inicia na primeira metade do século XIX, conta de ter nascido em um contexto de casa-grande no litoral do nordeste. Como escravo doméstico, foi criado com os filhos do senhor, com direito à educação, e essa memória entre seus descendentes foi determinante para reconstruir a história do quilombo da Mumbuca nos tempos atuais.

A história do quilombo da Mumbuca se diferenciou das demais pela habilidade e letramento do fundador. Este sabia que, para garantir a posse da terra e o direito de seus descendentes de viver em liberdade em um contexto de escravidão, teria que ter dinheiro suficiente para que pudesse comprar e registrá-la, e não apenas ocupar um pedaço de chão. Uma das poucas possibilidades para um negro ascender socialmente no período anterior à abolição, era no garimpo das minas em Minas Gerais. E, assim, ele migrou do litoral, como vários outros negros, passando pelo sertão até chegar às Gerais, onde pôde comprar o território da Mumbuca com duas patacas de ouro e registrá-la na comarca de Minas Novas, em 1862, e também na paróquia de São Miguel, no município de Jequitinhonha, em 1874. Cumpriu as obrigações não só com o Estado, mas também com a Igreja, que nesta época era um braço do Império.

Além de garantir a terra a seus descendentes, ele quis garantir também a educação e, desde então, a alfabetização era transmitida de pai para filho, até que, devido ao aumento da demanda, foram obrigados a fundar a primeira escola do quilombo, em torno de 1950. A municipalização se deu apenas após os anos de 1960 e foi um dos marcos das mudanças que se instauraram no cotidiano e na história mais recente do grupo.

Enquanto viviam sobre as agruras da escravidão, a escritura da terra teve valor, mas depois foi esquecida e desvalorizada por décadas até que reapareceu por ocasião desta pesquisa, quando se descobriu que a terra toda fora espoliada pelo fazendeiro Darci Pereira, que conhecia e soube valorizar este documento para fazer valer a propriedade da terra da Mumbuca.

Além do letramento e da terra, a religião católica foi outro aspecto determinante na história do quilombo. A padroeira, Nossa Senhora do Rosário, trazida pelo fundador, é venerada até os dias de hoje e, em função disso, a terra é considerada sagrada.

Este sucinto resumo é para demonstrar que, a exemplo dos negros da Mumbuca, o negro brasileiro não viveu em situação de anomia, como acreditavam muitos pesquisadores, que o consideravam passivo, acomodado, lascivo, vítima do processo capitalista. José Cláudio, como outros exemplos, aproveitou as oportunidades de uma “economia interna”⁷⁶ da escravidão e de ações de *resistência inteligente* para conquistar o seu espaço.

Os negros, assim como José Cláudio e seus descendentes, tanto foram sujeitos de processo histórico como também foram sujeitados aos processos de determinação capitalista. A análise do cotidiano (capítulo 4) demonstra como, através da educação, do trabalho e da religiosidade conseguiram um papel de destaque, em um município e na região de coronéis. O Véio Felipe, descendente do fundador, por causa de seu letramento e sabedoria, conseguia resolver casos de terra e outros pedidos do juiz de paz. O professor negro itinerante, Liberto, dava aulas particulares para os filhos dos fazendeiros vizinhos da Mumbuca e Dona Conceição foi elogiada pelo funcionário do INSS, por sua desenvoltura na assinatura dos papéis da aposentadoria. Se no passado eram muito trabalhadores, viviam com fartura e produziam café com abundância, tanto é que vendiam mudas para toda a região, no presente são conhecidos como *uns nego trabaiaadô e alfabetizado*. A religião foi um componente importante no processo de resistência e permanência na terra comprada e contribuiu para que construíssem um “ bom relacionamento” com os políticos locais e os vizinhos.

Mas a peculiaridade vivida por estes negros não os isentou, a exemplo da maioria dos quilombos do Brasil, de ser submetidos à realidade econômica e as transformações de uma política industrial após os anos de 1960. Foi preciso substituir a produção de café pela mandioca e com isso conviver com uma nova realidade, a pobreza no quilombo. Foram submetidos também à política sedutora e paternalista dos coronéis: de bons vizinhos e bons protetores, passaram a espoliadores da terra que considerada sagrada para os quilombolas.

O que se pode reconstruir da história da Mumbuca foi possível graças à metodologia da história oral. Porque são as vozes do passado a memória dos ancestrais atualizados no presente e que presenteiam o futuro ressignificando a luta do presente, no sentido de lutar pela terra que foi

⁷⁶ SLENES (1999:199,200) defende que havia uma economia interna dos escravos, um termo que abrange todas as atividades desenvolvidas pelos cativos para aumentarem seus recursos, desde o cultivo de suas roças à caça, e, inclusive, ao furto. Entender esses processos de economia interna, desvendar sua lógica e suas implicações para o sistema escravista, constitui o objetivo de boa parte da bibliografia mais recente sobre a “economia interna” dos escravos nos EUA e no Caribe. Esta nova corrente, como afirma o autor, é fortemente influenciada por lutas “miúdas”.

e é sagrada por todos os moradores do quilombo. O processo da pesquisa foi desafiante porque os depoentes estavam dispersos no quilombo e fora dele, tendo que a todo momento estar confrontando as informações obtidas. E quem conhece a dinâmica do sertão sabe a dificuldade que é a comunicação e transporte entre a zona rural e urbana, tendo que dispor de tempo e recurso financeiro para isso. Em todo o processo da pesquisa houve a participação da comunidade, todas as descobertas foram compartilhadas. Por ocasião da festa de Nossa Senhora do Rosário, realizada em outubro de 2005, foi feito um filme como forma de devolução dos resultados. Em janeiro de 2006, com toda a comunidade presente o filme, o filme foi veiculado e a decepção e a tristeza foram gerais quando tomaram conhecimento da situação da terra.

O trabalho da história oral trouxe vantagens inestimáveis tanto para o quilombo quanto para os indivíduos que participaram diretamente da pesquisa, pois através dela foram capazes de reconstruírem sua própria história e com isso terem fortalecida a identidade enquanto remanescentes de quilombo. Mas, este processo também trouxe decepção e tristeza, não em relação ao método, mas porque os colocou frente a dura realidade de que foram enganados e a terra espoliada pelo fazendeiro Darci Pereira. Mas, ao mesmo tempo, isso os motivou a lutar para reconquistar a terra.

Não poderia terminar essa dissertação sem deixar o registro de que a vivência de dezoito anos nesta microrregião (do baixo Jequitinhonha) me autoriza a afirmar que a herança africana não se restringe a esse quilombo, mas ao contexto do sertão desta região particular. Slenes (1999) evidência que, apesar da estrutura fechada da escravidão, o escravo possuía família e, para isso, o autor descreve a vivência material e cultural do escravo, como ele se apropriava e recriava no seu espaço a vivência da África, ou seja, ele centra sua atenção nas “coisas miúdas”. Conforme o autor vai fazendo sua descrição, eu me transporte para o Jequitinhonha, na condição de leitor e verifico aí as semelhanças, principalmente em relação à arquitetura das casas e dos móveis. O autor utiliza-se de relatos de viajantes para fazer as comparações. Segundo ele, o folclorista John Vlach (p.165), descreveu o tamanho das choças como retangular, com teto de duas-águas, encontradas em Angola. *As casas tradicionais dessa região também são normalmente baixas, têm o teto coberto de colmo (isto é, de palha, “sapé”, ou outro material vegetal entrelaçado), e não têm janelas (p.166).* Mais adiante o autor cita o caso de Luiz Antônio de Oliveira Mendes

(p.167) : *em uma Memória sobre o tráfico de africanos de Angola para o Brasil, publicada em 1812, descreve os “giraus”, as camas nas casas africanas que repousavam em “quatro forquilhas de pau. No século XIX, a palavra era usada também no Brasil para descrever um “leito de varas sobre forquilhas”, usado por cama pela população mais pobre, e também como “guarda-comida da sanzala [senzala] no Rio de Janeiro.*

Estas descrições muito se assemelham com as casas e camas encontradas na região do Jequitinhonha: sapé e paredes de varas com enchimento de barro até hoje são utilizados pelo sertanejo do Jequitinhonha. A arquitetura usada por eles sempre me intrigou, porque, nas visitas que fazia nas comunidades, o tamanho reduzido das casas, tanto na altura quanto no comprimento, me chamava a atenção, como também o abafamento. Por causa de minha altura eu tinha que entrar curvada nestas casas e sempre me deparava com um abafamento causado pelo intenso calor da região e o número reduzido de janelas. Os giraus que sustentam camas e guardas-comida podem ser encontrados nas casas mais pobres e naquelas mais distantes da cidade. Atualmente, dificilmente se usa sapé, mas folhas de coqueiro porque são facilmente encontradas e usadas na região.



Figura 19: Tipo de habitação de uma casa em uma comunidade rural do Jequitinhonha. Ano 2000.



Figura 20: Habitação do Quilombo Mumbuca no ano de 1988.

Outra descrição que Slenes faz e coincide com as habitações no Jequitinhonha é sobre a estrutura do teto das casas. O autor cita Manuel Antônio Tomé, que faz uma descrição das casas tradicionais dos njinga: *fazem uma estrutura do teto, que segura o colmo, com paus, “cujas extremidades assentam, uma no ‘mocambo’ do meio[a cumieira], outra nos de fora, ou uma nos de fora e outra nos paus rincões” (as madeiras que ligam as duas pontas do mocambo do meio aos mocambos das paredes laterais) p.169*. Slenes enfatiza que *ao que parece o “pau de fileira”, acompanhado de seus suportes verticais terminando em forquilhas, era tão importante para os fugitivos [escravos] na construção de suas casas que seu nome – “mocambo” – passou a ser sinônimo de “quilombo” p.173,174*.

Fazendo este paralelo entre as habitações em África e as reproduzidas no Brasil, conforme analisa Slenes, não quero afirmar categoricamente que é herança cultural africana reproduzida também no Vale do Jequitinhonha, mas não deixa de ser uma aproximação muito forte. O que quero enfatizar é que há um universo a ser pesquisado e que a influência negra no sertão é muito mais evidente do que já se constatou.

Enfim, queria encerrar este espaço afirmando que tanto a Mumbuca, quanto outras comunidades anônimas querem reivindicar para a história do Brasil um espaço e importância como parte das “coisas miúdas”, do micro, do particular no geral. Não se pode mais aceitar que a história contemple só o que é generalizante, porque perde em riqueza quando se aprofunda apenas em conceitos abstratos e longe do que poderia representar a particularidade do cotidiano, longe das práticas culturais que representam formas de *resistência inteligente*, e longe da luta anônima ainda pouco explorada pelas ciências sociais.

REFERÊNCIAS

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **Filosofia da educação**. São Paulo: Moderna, 1989.

AUROUX, Sylvain. **Filosofia da Linguagem**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.

AZZI, Riolando. **O Episcopado do Brasil Frente ao Catolicismo Popular**. Petrópolis: Vozes, 1977

_____. Elementos para a História do Catolicismo Popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes. Vol 36, fasc.141, p. 95-130, março de 1976

BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Negros e quilombos em Minas Gerais**. Belo Horizonte: s.ed., 1972.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1971, v.1 e v.2.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____ **Magia e técnica, arte e política**. Obras Escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1985, p.222-232.

BEOZZO, José Oscar. Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis: Vozes. Vol 37, fasc.148, p. 741-758, dezembro de 1977

BITTAR, Marisa; FERREIRA JÚNIOR, Amarílio. Educação jesuítica e as crianças negras no Brasil Colonial. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, Brasília: INEP/MEC. v. 80, n. 196, p. 472-482, set/dez.1999.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOTELHO, Maria Izabel Vieira. **O eterno reencontro entre o passado e o presente: um estudo sobre as práticas culturais no Vale do Jequitinhonha**. 1999. 325p. Dissertação (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Paulista, Campus de Araraquara, Araraquara/SP.

BOTO, Carlota. Iluminismo e Educação em Portugal: o legado do século XVIII ao XIX. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (Orgs.). **Histórias e memórias da educação no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2004, v. 1, p. 158-178.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

_____. Ousar utopias: da educação cidadã à educação que a pessoa cidadã cria. In: AZEVEDO, José Clóvis de et al. **Utopia e democracia na educação Cidadã**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2000.

BURKE, Peter (Org). **A Escrita da História: Novas Perspectivas**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1992.

CALEFFI, Paula. Educação autóctone nos séculos XVI ao XVIII ou Américo Vespúcio tinha razão? In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Câmara (Orgs.). **Histórias e Memórias da Educação no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2004, v. 1, p. 32-44.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983

CÂNDIDO, Antônio. **Os Parceiros do Rio Bonito: Estudo sobre o Caipira Paulista e a Transformação dos seus Meios de Vida**. 9ª ed. – São Paulo:Duas Cidades; Ed. 34, 2001

CARDOSO, Tereza Fachada Levy. As aulas régias no Brasil. In STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Câmara (Orgs). **Histórias e Memórias da Educação no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2004, v.1, p.179-191

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: 1 artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994

_____. **A Invenção do Cotidiano: 2 morar, cozinhar**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996

_____. **A Cultura no Plural**. Campinas, SP: Papirus, 1995.

CHALHOUB, Sidney. **Visões de liberdade, uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÌ, Marilena. Brasil o Mito fundador. **Jornal Folha de São Paulo**, São Paulo, 26/03/2000. Cadernos Mais, p. 4-7.

_____, **Conformismo e Resistência: Aspectos da Cultura Popular no Brasil**. 3ª - São Paulo: ed. Brasiliense

DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri. Crianças como agentes do processo de alfabetização no final do século XIX e início do XX. In: MONARCA, Carlos (Org.). **Educação da infância brasileira**. Campinas: Autores Associados, 2001, p.121-156.

_____. O coronelismo e a educação na 1ª República. **Revista Educação & Sociedade**, Campinas, p.44-74, dez. 1989.

DI NUCCI, Eliane Porto. Alfabetizar... In: LEITE, Sergio Antônio da Silva (Org). **Um desafio para o professor**. 3. ed. Campinas: Komede, 2005.

DUARTE, L.M. **Pão e liberdade: uma história de padeiros escravos e livres na virada do século XIX**. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2002.

EISEMBERG, Peter L. **Homens esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil. Séculos XVIII e XIX.** Campinas: Ed. UNICAMP, 1989.

ENCICLOPÉDIA DOS MUNICÍPIOS BRASILEIROS. Rio de Janeiro: Livraria São José, v. XXV, 1959.

FARIA FILHO, Luciano Mendes de. Instrução elementar no século XIX. In: LOPES, E.M.T. et al. **500 anos de educação no Brasil.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.135-150.

FERREIRA, Antônio Gomes. A educação no Portugal barroco: séculos XVI a XVIII. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara. **Histórias e memórias da educação no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1994, v. 1, 56-76.

FERNANDES, Florestan. Vida Rural e Mudança Social. In: QUEDA, Oriowaldo; SZMRECSÁNYI, Tamás. **Anotações sobre o Capitalismo Agrário e a Mudança Social no Brasil.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1973.

FILHO, Luiz Viana. **O Negro na Bahia.** 2ª ed. São Paulo: Martins Editora, 1976.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. **A paz das senzalas: família escrava e tráfico atlântico.** Rio de Janeiro – 1790-1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997

FONSECA, Marcus Vinicius. Educação e Escravidão: um desafio para a análise historiográfica. **Revista Brasileira de História da Educação.** Campinas, n. 4, 2002, p. 123-144.

FREIRE, Álvaro Pinheiro. **Minas Novas:** sua história, sua gente. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 2002.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & senzala.** 50.ed. São Paulo: Global, 2005.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil.** 15. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1977.

GENOVESE, Eugene D. . **A Terra Prometida: o mundo que os escravos criaram.** Tradução: Maria Inês Rolim, Donaldson Magalhães Garachagen. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; ALMEIDA, Edmilson. **Negras raízes mineiras.** Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 1988.

GONÇALVES, L.A.O. Negros e Educação no Brasil. In: LOPES, E.M.T. et al. **500 de educação no Brasil.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.325-346.

GUIMARÃES, Carlos Magno. **A negação da ordem escravista.** São Paulo: Ícone, 1998.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. **Terra de pretos: terra de mulheres terra, mulher e raça num bairro rural negro.** Brasília: Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura, 1996.

_____. Antropologia, Processo Educativo e Oralidade: um ensaio reflexivo. **Pro-posições**, Campinas, vol. 14, n.1 (40), p.197-213, jan/abr. 2003.

_____. **Os Filhos da África em Portugal. Antropologia, Multiculturalidade e Educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2005

_____. (org). **Diversidade, Cultura e Educação: Olhares Cruzados.** São Paulo: Biruta, 2003

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes; VON SIMSON, Olga R. de Moraes. A Criação Cultural na Diáspora e o Exercício da Resistência Inteligente. **Ciências Sociais Hoje, 1989.** São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, ANPOCS, p.217-243, 1989

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 1990.

HELLER, Agnes. **O Cotidiano e a História**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1970.

HILSDORF, Maria Lucia Spedo. **História da educação brasileira: leituras**. São Paulo: Pioneira, 2003.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26. ed. 21. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro – 1500-1800**. Petrópolis: Vozes, 1974

_____As Comunidades de Base e a Religião Popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes. Vol 41, fasc.164, p. 672-680, dezembro/1981

JANOTTI, Maria de Lourdes Mônaco; ROSA, Zita de Paula. História Oral: Uma Utopia?. **Revista Brasileira de História**. São Paulo. V.13, nº 25/26, p.07-16, set92/ago.93

KABENGELE, Munanga. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1988.

KARASCH, Mary P. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo. Trabalhando com História Oral: Reflexões sobre Procedimentos de Pesquisa. **Cadernos CERU**. São Paulo:CERU/USP. N.11, p.123-134, 2000.

LEFEBVRE, Henri. **A Vida Cotidiana no Mundo Moderno**. Trad. Alcides João de Barros – São Paulo:Ática, 1991

LE GOFF, Jaques. **História e memória**. 3. ed. Campinas: Ed. Unicamp, 1995

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Ano 2000. Disponível em: http://www.cfh.ufsc.br/~nuer.artigos/os_quilombos.htm.. Acesso em: 19/11/2005.

LEITE, Serafim SJ. **Novas páginas da história do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

LEITE, Sérgio Celani. **Escola Rural: Urbanização e Políticas Educacionais**. São Paulo: Cortez, 1999

LORSCHIEDER, Aloísio. Linhas Mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II. **Revista Bimestral para Sacerdotes e Agentes de Pastoral**. São Paulo: Paulus. Ano XLVI, n.243, p.13-16, jul-ago de 2005

MAIA, Cláudia de Jesus; LOPES, Maria de Fátima. Formas tradicionais de solidariedade camponesa no Vale do Jequitinhonha. **Revista da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES**, Montes Claros, v. 5. n.2, p 39-56, jul/dez. 2003.

MACHADO PAIS, José. Nas Rotas do Quotidiano. **Revista Crítica de Ciências Sociais - Centro de Estudos Sociais**, Portugal, n.37, p.107-115, junho/1993.

MARTINS, José de Souza – Educação Rural e o Desenraizamento do Educador. **Revista Espaço Acadêmico**. São Paulo, n.49 – junho/2005 – disponível no site <http://www.espacoacademico.com.br> - Acesso em 16/03/2006

_____ **A Sociabilidade do Homem Simples**. São Paulo: Hucitec, 2000

_____ (org). **O Massacre dos Inocentes**. 2ª ed - São Paulo:Hucitec, 1993

_____. **A Chegada do Estranho.** São Paulo:Hucitec, 1991

_____. **Capitalismo e Tradicionalismo:Estudos sobre as Contradições da sociedade agrária no Brasil.** São Paulo:Pioneira, 1975

_____. O Futuro da Sociologia Rural. **Estudos Avançados, Universidade de São Paulo,** São Paulo: IEA, 2001 n.43, Dossiê Desenvolvimento Rural, p.31-36

MATOS, Sônia Missagia. **Artefatos de gênero na arte do barro.** Vitória: EDUFES, 2001

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil.** 2. reimpressão de 3. ed. de 1990. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MOTT, Luiz R. B. **Piauí colonial: população, economia e sociedade.** Teresina: Projeto Petrônio Portella, 1985.

MOURA, Clovis. **Os quilombos e a rebelião negra.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. **Rebelião na senzala:** quilombos, insurreições, guerrilhas. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

_____. **Dicionário da escravidão negra no Brasil.** São Paulo: EDUSP, 2004.

MOURA, Denise A. Soares. Café e Educação no século XIX. **Cadernos CEDES,** Campinas, n. 51. p. 29-49, novembro/2001.

MOURA, Margarida Maria. **Os deserdados da terra.** Rio de Janeiro: Berthand Brasil, 1988.

MOYSÉS, Sarita M. Affonso. Leitura e Apropriação de textos por escravos e libertos no Brasil do Século XIX. **Educação & Sociedade,** Campinas, n.48. p. 200-211, agosto/1994.

MUNANGA, Kabele. **Negritude Usos e Sentidos**. São Paulo:Ática, 1986.

NUNES, José Horta. Constituição do cidadão Brasileiro: discursividade da moral em relatos de viajantes e missionários. In: GUIMARÃES, Eduardo; ORLANDI, Eni Puccinelli (Orgs). **Língua e cidadania**. o português no Brasil. Campinas: Pontes, 1996, p. 19-30.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 1999.

PEIXOTO, Evanir Regina Moro. **Do sonho pioneiro à incorporação capitalista: reflexões sobre a trajetória do café no município de Votuporanga – 1940 a 1980**. 2001. Dissertação de Mestrado, Minas Gerais: UFMG.

PENA, Penélope Auxiliadora Peixoto. **Da sétima divisão militar à cidade de Jequitinhonha**. Belo Horizonte: Plurarts, 2003.

PEREIRA, Luiz Carlos Bresser. **O Colapso de uma Aliança de Classes**. XXXXXX: editora Brasiliense, 1978.

PERES, Eliana. Sob(re) o silêncio das fontes... A trajetória de uma pesquisa em história da educação e o tratamento das questões étnico-raciais. **Revista Brasileira da História da Educação**, Campinas, n. 4, p.75-102, jul/dez., 2002.

POEL, Frei Francisco van der, ofm. **O rosário dos homens pretos**: edição comemorativa do centenário da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí/MG. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.

POLANYI, Karl. **A Grande Transformação: as Origens de Nossa Época**; tradução de FannyWrobel. 2.ed – Rio de Janeiro:Elsevier, 2000 – 11ª reimpressão

POLLAK, Michael . Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n.3, p.3-15, 1989/3.

_____. **Memória e identidade social.** **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.5, n.10, p. 200-212, 1992.

PORTO, Liliana de Mendonça. “Ser negro” em Chapada do Norte: a memória da escravidão. **Revista da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES**. Montes Claros, v.5, n.2, p.57-66, jul/dez, 2003.

QUEIRÓZ, Maria Isaura P. O mandonismo local na vida política brasileira. In: QUEIRÓZ, Maria Isaura P. et al. **Estudos de Sociologia e História**. São Paulo: Anhembi, 1957.

_____. **O campesinato brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: VON SIMSOM, Olga de Moraes. **Experimentos com Histórias de vida (Itália-Brasil)**. São Paulo: Edições Vértice, p. 14-43, 1988.

REIS, Fábio Gonçalves. **Cidadania e Educação nos Projetos Nacionais de Inserção do Negro na Sociedade Brasileira: final do século XIX e início do XX**. 2005. Dissertação de Mestrado pela Universidade São Francisco – USF, Faculdade de Educação, Itatiba/SP.

REZENDE, Rodrigo Castro. As Nossas “Áfricas”: um estudo comparativo sobre a composição étnica dos escravos nas Minas Gerais do século XVIII e XIX. **Anais do 1º Encontro Memorial do ICHS- 25 anos**: novembro de 2004, UFOP/MG. Disponível em: www.ichs.ufop.br. Acesso em 20/10/2005.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães. **Estradas da Vida: terra, fazenda e trabalho no Jequitinhonha e Mucuri, Minas Gerais**. 1997. Dissertação de doutorado pela UNICAMP, IFCH, Campinas/SP.

_____. **Lembranças da terra**: histórias do Mucuri e Jequitinhonha. Belo Horizonte, CEDEFES, 1996.

_____. Agregação e poder rural nas fazendas do baixo Jequitinhonha mineiro. **Revista da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES**. Montes Claros, v.5 n.2, p 13-23, jul/dez/. 2003.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. et all. **Evangelização e Comportamento Religiosa Popular**. Petrópolis:Vozes, 1978

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 19. ed.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SABARÁ, Romeu. **A comunidade negra dos Arturos: o drama de um campesinato negro do Brasil**. 1997. 206 páginas. Tese de doutorado em Antropologia Social pela faculdade de Filosofia, Ciências Sociais e Letras Universidade de São Paulo.

SAHLINS, Marshall D. **Sociedades tribais**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1975.

SANTIAGO, Luís. **O vale dos boqueirões: história do Vale do Jequitinhonha**. v.1. Almenara: Edições Boca das Caatingas, 1999.

SCARANO, Julita M. Leonor. **Devoção e Escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no distrito Diamantino no século XVIII**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

SHARP, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (Org). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Ed. UNESP, 1992. p.39-62.

SILVA, Adriana Maria Paula de. **Aprender com perfeição e sem coação: uma escola para meninos pretos e pardos na corte**. Brasília: Plano, 2000.

_____. A escola de Pretextato dos Passos e Silva: questões a respeito das práticas de escolarização no mundo escravista. **Revista Brasileira de História da Educação**. Campinas, n.4, p.145-166, jul./dez.2002.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. **Errantes do fim do século**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

SILVA, Mariza Vieira. **História da Alfabetização no Brasil: a constituição de sentidos e do sujeito da escolarização**. 1998. Tese de doutorado. UNICAMP/IEL, Campinas/SP.

_____. **Alfabetização, Escrita e Colonização**. História das idéias lingüísticas. Construção do saber metalingüístico e constituição da língua nacional. ORLANDI, Eni P. Mato Grosso: Pontes/UNEMAT Editora, 2001.

SILVA, Sérgio Baptista da; ANJOS, José Carlos dos. **São Miguel e Rincão dos Martimianos**. Porto Alegre: Ed.da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004.

SOARES, Magda. **Letramento: um tema em três gêneros**. 2. ed. 9.reimpr.. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

SOUZA, Beatriz Almeida de. Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além-Mar. **Revista Estudos Afro-Asiáticos**. Ano 23, nº 2, 2001,pp.1-17

SOUZA, Claudia Moraes de. O Lugar da Política na Educação Rural e a Representação do Camponês Analfabeto. **Revista Eletrônica do Arquivo do Estado**. Disponível no site www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materiais/anteriores/edição03/material02 Acesso em 07/06/2006

SOUZA, João Valdir Alves de . **Igreja, educação e práticas culturais: a mediação religiosa no processo de produção/reprodução sociocultural na região do médio Jequitinhonha mineiro**. 2000. Tese (Doutorado em História e Filosofia da Educação) São Paulo: PUC/SP.

_____. Luzes e sombras sobre a história e a cultura do Vale do Jequitinhonha. In: SANTOS, Gilmar Ribeiro dos. **Trabalho cultura e sociedade no norte/nordeste de Minas: considerações a partir das Ciências Sociais**. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing, 1997, p. 99-144.

_____. Fontes para uma reflexão sobre a história do Vale do Jequitinhonha. **Revista da Universidade Estadual de Montes Claros UNIMONTES**. Montes Claros, v.5 n.2, p.107-120, jul./dez. 2003.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil sudeste, século XIX**. 4. impr., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SUNDFELD, Carlos Ari (Org). **Comunidades quilombolas: direito à terra**, Brasília: Fundação Cultural Palmares/MinC/Editora Abaré, 2002.

TERRA, D. J. E. M. S. J. **O Negro e a Igreja**. São Paulo: Loyola, 1988.

TETTEROO, Frei Samuel, ofm. **Memória histórica e geográfica do município de Jequitinhonha**. Teófilo Otoni: Tipografia São Francisco, 1919.

TOBIAS, José Antônio. **História da educação brasileira**. São Paulo: Juriscredi, 1972.

VILLALTA, L.C. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, L.M. (Org). **História da vida privada no Brasil 1**. Cotidiano: vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.331-385.

VON SIMSON, Olga R. de Moraes. **Os desafios contemporâneos da história oral**. Campinas, Centro de Memória da UNICAMP, 1997.

_____. Memória, cultura e poder na sociedade do esquecimento. Augusto Guzzo. **Revista Acadêmica**, São Paulo, n. 6, p.14-18, maio, 2003.

VON SIMSON, Olga R. de Moraes; GIGLIO, Zula Garcia. A Arte de Recriar o Passado: História Oral e Velhice Bem-Sucedida. **Desenvolvimento e Envelhecimento: Perspectivas Biológicas, Psicológicas e Sociológicas**. NERI, Anita Liberalesso (org). Campinas: Papirus. P.141-160, 2001.

WEBER, Max. **Economia Y Sociedad**. 2.ed. México: Fondo de Cultura Econômica, 2004.

WEREBE, Maria José Garcia. **Trinta anos depois: grandezas e misérias do ensino no Brasil**. São Paulo: Ática, 1997.

WISSEMBACH, Maria Cristina Cortez. Cartas, procurações, escapulários e patuás: os múltiplos significados da escrita entre escravos e forros na sociedade oitocentista brasileira. **Revista Brasileira de História da Educação**, Campinas, n. 4, p.103-122, jul./dez. 2002.

Anexo 1

DOCUMENTO DA TERRA MUMBUCA – 1862

Escritura pública de venda de uma parte de terras que fazem José Xavier de Souza e sua mulher Bernardina Luiza dos Santos e sua mãe Maria de Souza Saraiva à José Cláudio de Souza como a baixo se declara – saibam quando este público instrumento de escritura de venda (), que no ano do Nascimento de Nosso Senhor Jesus cristo, de mil oitocentos e sessenta e dois, quadragésimo da Independência, digo, quadragésimo primeira da Independência e do Império, aos dois dias do mês de fevereiro, do dito ano () este Arraial Distrito de São Miguel, Termo da Cidade de Minas Novas, Comarca do Jequitinhonha, em meu escritório compareceram presentes José Xavier de Souza e Bernardina Luiza dos Santos, sua mulher e Maria de Souza Saraiva, como vendedor e José Cláudio de Souza como comprador, todos reconhecidos de mim. Escrivão – testemunhas a assinadas, de que faço menção e dou fé; perante as quais, pelos referidos vendedores José Xavier de Sousa e sua mulher Bernadina Luisa dos Santos e sua mãe Maria de Sousa Saraiva, me foi dito que venderão ao comprador José Cláudio de Sousa aquela uma parte de terras no lugar denominado Ilha do Pão no Sítio Mumbuca lugar de criar e plantar e esta a sua meação que tem no mesmo sítio, sendo o preço a quantia da parte cinquenta mil réis, e o da meação de duzentos mil reis, cujas terras extremam, isto é, a fazenda do Sítio Mumbuca pela parte de cima com terras de José dos Santos e pela parte de baixo no tombo da Cachoeira chamada Tombo de um lado e outro ao águas vertentes, cuja compra já pagou comprados os respectivos direitos como se vê dos talões seguintes – número cinco digo treze, () renda digo Província de Minas Gerais, receita Geral – Exercício de mil oitocentos e sessenta e um a mil oitocentos e sessenta e dois, seis de bens de raís Alvará de tres de junho de mil oitocentos e () e lei número quinhentos e quatorze de vinte sete de outubro de mil oitocentos e quarenta e oito. As folhas cinco do caderno de Receita fica debitado

o colletor Francisco Ferreira de Almeida, no valor de quinze mil () reis, () quinze mil s reis recebido do Senhor José Cláudio de Souza proveniente da compra (), digo vai fazer por escritura de uma parte de terras no sítio da Mumbuca, Distrito de São Miguel, a Maria de Sousa Saraiva e José Xavier de Sousa; () do Escrivão de cinco do corrente (), para clarear de () o presente conhecimento – colletoria municipal de Minas Novas, em vinte e sete de novembro de mil oitocentos e sessenta e um. O colletor Eusébio José Gonsaga, o escrivão Manoel Pereira Rodrigues de Araújo – Número primeiro – pagou duzentos reis – selo – Minas Novas, vinte e sete de Novembro de mil oitocentos e sessenta e um - Gonsaga (). N. () e setenta e oito Paulino Paulino renda provincial – Minas Gerais – Exercício de mil oitocentos e sessenta e um a mil

oitocentos e sessenta e dois, as folhas desessete verso do caderno de receita fica debitado ao colletor Eusébio José Gonsaga a importância de mil e oitenta reis – reis mil e oitenta recebido do senhor José Cláudio de Souza pelo imposto de Novos e Velhos direitos para um escritura de uma parte de terras no sítio de Mumbuca, Distrito de São Miguel a Maria de Sousa Saraiva e José Pereira de Sousa por duzentos e cinquenta mil reis – colletoria de Minas Novas, dezanove de novembro de mil oitocentos e sessenta e um. O colletor Eusébio José Gonsaga o escrivão Ajudante Manoel Francisco da Silva Jacinto – Número dois reis duzentos reis. Paguem duzentos seis de selo – Minas Novas, vinte e sete de novembro de mil oitocentos e sessenta e um. Eusébio José Gonsaga Araújo – () de cujos princípios impedirão a presente escritura de nota, que a lavorou, declarando em tempo que receberão as () a dita quantia, em () corrente, e sendo aceita com as mesmas condições, pelo comprador, a dita e presente escritura, lançada, como fica abaixo se assinão de vendedores e comprador e testemunhas a tudo presente depois de lida por mim Escrivão presente todos – Eu Manoel Barcallarino de Oliveira, Escrivão que o escreve – Manoel Xavier de Sousa Arogo de Bernadina Luisa dos Santos João Antônio da Macena Arogo de Dona Maria de Sousa Saraiva, por não saber digo poder escrever Bernardo Pereira de () Joaquim Ferras de () José Machiminiano Barbosa. Nada mais se continha () declarava a dita escritura, que () clemente a fim () do próprio livro ao que me aponto em meu poder no cartório a qual vai sem () ou causa que () devida força – À São Miguel () fevereiro de mil oitocentos e sessenta e dois quadragésimo primeiro da Independência e do Império. Eu, Manoel Bicalhino de Oliveira Escrivão que escrevi, copiei, conferi e assino ...