

Espinho- a desconstrução da racialização negra da escravidão

Por Miriam Virgínia Ramos Rosa

miriamvr@unb.br

mramosrosa@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Ao se tomar conhecimento da existência da comunidade de Espinho, quando de passagem na cidade de Gouveia, MG, pensou-se em direcionar a pesquisa para comprovar a gênese da comunidade, que é classificada pelos moradores de Gouveia e arredores como “lugar onde só tem preto” ou “resto de quilombo”, por ser uma comunidade formada por pessoas negras. Os primeiros contatos com o grupo indicavam a comunidade como “remanescente de quilombos” que a comunidade de Espinho não se reconhece como remanescente.

O mais importante para a comunidade é afirmar-se positivamente diante do preconceito sofrido por ter a pele negra e habitar um território que é, conseqüentemente, visto de forma negativa, dada a sua associação com o tipo físico dos habitantes. Afinal, Espinho é uma localidade onde “só tem preto”. Portanto, só poderia ser um “resto de quilombo”.

Desse modo, o objeto deslocou-se para a análise das estratégias da comunidade frente ao preconceito e das narrativas, contos e a recontar.

Este trabalho analisará, então, como o “povo¹” de Espinho age frente ao preconceito racial presente em suas relações com a sede do município do qual faz parte: a cidade de Gouveia. Para isto serão levadas em conta as narrativas míticas do grupo, tomadas como contos tradicionais que desempenham um papel de coesão simbólica para a comunidade, ligando suas especificidades sócio-culturais com a (re)constituição de seu passado histórico. Trata-se, sobretudo, de um trabalho que falará sobre a diferença e como esta é percebida, negada, tolerada, negociada e redefinida pelos agentes sociais.

¹ Como se auto-denominam.

O presente trabalho está dividido em cinco capítulos.

O primeiro capítulo “Trucagens de Espinho no Encontro Etnográfico” é escrito na primeira pessoa, contém sensações da pesquisadora, enquanto alguém que partilhou com a comunidade uma experiência narrativa. Neste capítulo inclui-se a comunidade como co-autora deste trabalho e mostra-se como a população de Espinho utiliza uma “linguagem” própria – a “trucagem” – como estratégia frente ao preconceito e demais estereótipos criados pela sociedade envolvente sobre os negros em geral. Situo sumariamente impressões de cada visita. Falo em primeira visita, segunda e/ou terceira. Não pretendo cansar o leitor, mas mostrar como novas percepções sobre a comunidade foram sendo incorporadas às minhas observações, na medida em que a comunidade e eu nos conhecíamos ou nos reconhecíamos a cada reencontro.

No segundo capítulo, “Quilombos e Terra de Preto: Territorialidades da Negritude” apresento a questão de que a comunidade pode ser remanescente de quilombo e as implicações teóricas sobre as classificações aplicadas aos territórios das comunidades negras no meio rural, bem como sua importância para a coesão e sobrevivência do grupo. Nota-se, também, a possibilidade de se observar os territórios ocupados por negros neste país como núcleos de resistência através do exercício de práticas afirmativas. Apresento como o grupo em questão afirma não reconhecer-se como remanescente quilombola, como negros descendentes de escravos, forros ou não, e como negam quaisquer ligações com a sociedade escravocrata.

No terceiro capítulo, “O Escravismo e o Estranhamento da Diferença”, discute-se como se deu a racialização negra da escravidão, situando-se historicamente como ocorreu este processo. Leva-se em conta que a escravidão foi, na história mundial até a empresa colonial nas Américas, um fenômeno que transcendia a cor.

Foi durante a expansão ultramarina européia, liderada pelos países da Península Ibérica que se deu essa construção de um discurso racializante que inferiorizou pessoas de pele negra (e o continente africano). Por um lado, esse discurso baseava-se em teses teológicas sobre a necessidade de cristianizar os seres pagãos que o continente africano produzia; por outro lado, propunha a escravidão negra na América como solução para a salvação das “edênicas”² almas indígenas. Além do discurso religioso havia também o discurso “racional”, que propunha a escravização negra em oposição à escravização

² Evidentemente não é minha opinião que os indígenas tenham tido na prática tratamento mais humanitário que os africanos. Eles foram escravizados, expropriados e sistematicamente dizimados. Falo aqui da ideologia preconizada por alguns religiosos e/ou intelectuais que viam o indígena como reflexo de uma alma pura, imagem bíblica de um ser que existiria “anteriormente” ao estágio civilizatório e, portanto, contaminado, da Europa, necessitando então da cristianização para alcançar o Paraíso celeste. Nas Américas, a companhia de

indígena, devido à maior capacidade física para o trabalho, a robustez do negro em contraste com a fragilidade do índio³, e por estarem os negros num estágio tecnológico mais avançado em relação aos índios, que desconheciam técnicas metalúrgicas, por exemplo.

No quarto capítulo, “Deconstrução de Espinho da Racialização Negra da Escravidão”, entram em ação as narrativas míticas da comunidade. Estas são ferramentas para analisar como Espinho questiona este processo, reconfigurando a história oficial, apresentando as estratégias discursivas tomadas pelo grupo, que lhes conferem uma identidade narrativa que atua de forma positiva, negando, resistindo e operando contra uma posição subalterna que lhe é imposta pelo município.

Finalizo com o quinto capítulo, que esboça os papéis femininos na comunidade, também conhecida como “lugar onde só existe mulher”. Apesar de este trabalho não estar direcionado ao estudo das relações de gênero, o que exigiria maior aprofundamento na questão, o que deverá ser pensado futuramente, deve-se esclarecer que a mulher tem posição fundamental na deconstrução da imagem negativa do negro por parte da comunidade. Este capítulo traz, então, descrições etnográficas relacionados às Casas Abertas e às Casas Fechadas, à Temporalidade e aos Espaços Femininos em Espinho.

APRESENTANDO O CENÁRIO

Segundo levantamento informal feito com uma professora local, Espinho tem cerca de 340 moradores, dos quais 74 moram “fora”⁴. Dos 263 restantes, aproximadamente a metade se constitui de crianças, adolescentes e jovens com menos de 30 anos. Da população de 263 pessoas excluem-se ainda uma grande porcentagem de homens que buscam trabalho em outras localidades, como tropeiros⁵ em roças e fazendas de terceiros, principalmente na região de Curvelo e cidades do norte/nordeste mineiro, denominadas “sertão” pelos moradores de Espinho. Sertão, hoje, segundo um informante,

Jesus foi uma das responsáveis pela difusão desta imagem. Padre Antônio Vieira e Bartolomé de Las Casas eram alguns dos expoentes que propagavam tal opinião.

³ Por questões já sabidas, os índios sofriam e eram dizimados com as doenças trazidas pelos estrangeiros: brancos e negros.

⁴ Geralmente encontram trabalho em centros urbanos como Belo Horizonte e em cidades de São Paulo, localidades onde refazem suas redes de parentesco.

⁵ Ser tropeiro, em Espinho, significa sair da comunidade para trabalhar nas roças e/ou fazendas de outras localidades. Tropeiro é o nome também do homem que organiza as tropas ou “turmas”, grupos de homens da comunidade que irão executar as tarefas. Geralmente os tropeiros pagam uma porcentagem ao tropeiro organizador da “turma”. Para informações sobre a importância histórica dos tropeiros em Minas Gerais, ver: Chaves, Maria das Graças: “Comerciantes das Minas Setecentistas: Adversidade de Atuação no Mercado Colonial”. 1998. Em: Caderno de Filosofia e Ciências Humanas. Ano VI. UNICENTRO NEWTON PAIVA.

são as regiões onde no passado se criava e transportava gado bovino. Assim, esses trabalhadores permanecem distantes de casa durante o período de trabalho.

Quando se chega a Espinho não se pode perceber de pronto que há 65 casas. Este número parece grande, se o leitor levar em conta que, ao chegar à comunidade, no máximo se visualizam casas esparsas, tudo isso graças à localização da maioria: próximas à encostas, morros, pequenos córregos, matas ou em depressões do terreno.

A saída dos homens em busca de melhores condições de trabalho se dá, principalmente na atualidade, para centros urbanos, Belo Horizonte e São Paulo⁶, onde se empregam em indústrias e construção civil. As mulheres e os filhos dividem-se entre atividades agrícolas, trabalhando em serviços domésticos em Gouveia ou em localidades próximas.

Espinho está ligado à sede urbana, Gouveia, que por sua vez faz parte da micro-região mineradora de Diamantina. Gouveia apresenta uma área de 867 quilômetros. O distrito sede e a área rural estão distribuídos de forma irregular, onde há povoados vilas e aglomerações – 34 núcleos rurais ao todo.

De acordo com o Atlas de Gouveia, a população é formada por cerca de “4.279 habitantes na zona rural e 7.178 na zona urbana. Havendo considerável crescimento da migração da área rural para a urbana no início dos anos 80”. O município é percorrido pela BR 259, que liga Gouveia a Diamantina e a Curvelo e faz a conexão da BR 135 com a BR 040, em direção a Brasília e a Belo Horizonte, que fica a 253 quilômetros. Limita-se com os municípios de Datas, a leste; Diamantina, ao norte; Monjolos e Presidente Juscelino, a oeste; e Santana do Pirapama e Conceição do Mato Dentro, ao sul. (Atlas Escolar de Gouveia, 1998)

A economia do município de Gouveia baseia-se em pequenas atividades agropecuárias, havendo destaque no passado para a produção de alho. Hoje, a atividade mineradora caracteriza-se pela extração do quartzo. Há no município uma única indústria do setor têxtil, a São Roberto⁷, que não tem capacidade de absorver, assim como se nos dá outros setores, toda a oferta de mão-de-obra. Além desta há apenas algumas pequenas indústrias e produção artesanal, com palha de milho e tapetes arraiolo. Ainda assim, algumas pessoas, como ocorre em Espinho, continuam procurando diamantes e ouro em suas próprias terras.

⁶ Na maioria das vezes vão para Suzano, SP, onde alguns familiares já estão estabelecidos e auxiliam os recém-chegados a conseguir emprego.

⁷ Há rumores em Espinho segundo os quais o dinheiro utilizado para a construção da fábrica originou-se de um diamante muito grande que um senhor da comunidade vendeu, abaixo do preço de mercado, a um comerciante em Gouveia, que teria então revendido a peça e fundado a indústria São Roberto.

Há forte migração no município de Gouveia, principalmente dos mais jovens, em busca de emprego.

O Arraial de Santo Antônio de Gouveia surgiu no século XVIII, no ano de 1715, em função da mineração. O seu passado está estritamente atado a Diamantina, antigo Arraial do Tejuco, pois o atual município de Gouveia fazia parte do município de Diamantina “tendo se emancipado somente em 1953” (*Gouveia sempre viva*. Informativo da Prefeitura, 1995).

Outro fato que não pode ser esquecido é que toda a região hoje, concernente à região de Gouveia, fazia parte, até meados da década de 1950, da micro-região mineradora de Diamantina. Esta região, no auge da empresa mineradora nos séculos XVIII e XIX, era uma das maiores zonas de extração de diamantes no País, e fazia parte, por sua vez, da Comarca da Vila do Príncipe, posteriormente Serro Frio (atual cidade do Serro). Toda a sua economia estava voltada para a mineração, utilizando a mão-de-obra escrava. Historicamente sabe-se que o Arraial de Gouveia, como integrante do Distrito Diamantino⁸, estava sujeito à lei que proibia o tráfico de escravos dentro da área de extração, até o século XVIII. O comércio de escravos era feito na então Vila do Príncipe⁹. O Arraial do Tejuco era considerado a mais populosa aglomeração deste imenso “continente” que era a Comarca do Serro Frio, sendo Gouveia à época considerada como “importante povoação”. No *Mappa da Comarca do Serro-Frio*, de 1778, da cartografia de José Joaquim da Rocha, encontram-se localizadas 8 aldeias de “gentios”, 61 “Fazendas” e 17 pontos de fiscalização entre “Registros”, “Passagens de Rios” e postos de guardas e patrulhas.

As fazendas geralmente encontravam-se próximas a estradas. Já em 1809, a maior parte da população concentrava-se nos centros urbanos, especialmente no Tejuco. Havia também “muita população esparsa em fazendas de agricultura e criação, nos campos, nas lavras auríferas e diamantinas” (Rocha e Mawe *apud* Meneses, 1998, p.18-19).

A versão de que a comunidade de Espinho possa ser remanescente de quilombo é considerada, sobretudo externamente. Em Espinho não se costuma fazer tal afirmação. Pelo contrário, eles tentam dissociar a todo o momento sua imagem de qualquer ligação com a sociedade escravocrata, mesmo que de forma contrastiva, como seria o caso dos quilombolas.

⁸ Ver: O Livro da Capa Verde (A Vida no Distrito Diamantino no Período da Real Extração). Furtado, Júnia Ferreira. 1991; Tese de Dissertação de Mestrado em História. USP; e O Negro e o Garimpo em Minas Gerais. Machado, Aires da Mata. 1985.

⁹ A cidade do Serro foi palco da tentativa de um levante negro no ano de 1756, fato contestado por muitos historiadores. Era intenção dos que preparavam o movimento entrosar-se com os quilombolas e escravos de Diamantina (Tejuco), das lavras e das fazendas vizinhas. Outra tentativa ocorreu no ano 1864. Ver Moura, 1994 e Aires da Mata Machado Filho, 1943.

Frases como: *“Lá só tem preto. O que você quer ver lá?”*, ou ainda: *“Lá, até o cuspe é preto”*, denunciam o preconceito ao qual o povo do Espinho está sujeito. Cumpre-se destacar que o preconceito não se refere sempre de forma explícita ao genótipo. Por ser uma população que contrasta com outros municípios é uma constante ouvirem-se boatos e rumores que tanto inferiorizam Espinho quanto criam uma imagem negativa a seu respeito. Um exemplo é o fato de se falar em Gouveia que os forasteiros devem manter-se afastados da comunidade por questões de segurança. *“Lá eles jogam pedras e paus nos estranhos.”*

Segundo as narrativas da comunidade, os negros fugidos sempre viriam da *“mata”*, ou sertão. Nas matas encontravam-se igualmente os *“currais de prendê escravo”*, que, na concepção da comunidade, distanciam-se simbolicamente do seu território.

Apoiando-se no fato de que há no imaginário e no discurso de Gouveia e arredores referências de que o Povo de Espinho é remanescente de quilombolas, a fala do grupo nega tal possibilidade, como dito anteriormente, além de negar qualquer ligação mais direta com a sociedade escravista. É como se estivessem fora do cenário das relações entre brancos e negros do passado brasileiro.

CARACTERÍSTICAS DO ESCRAVISMO MINEIRO

Luiz Luna, em *O Negro na Luta Contra a Escravidão no Brasil*, afirma que, com a descoberta de diamantes no Arraial do Tejuco, hoje Diamantina, a *“escravidão que ali se processava com a utilização do braço escravo na exploração das fazendas e da lavoura, tomou grande impulso”*. A mão-de-obra negra operava não apenas nos garimpos, mas também nas fazendas de gado e em outras atividades. Minas Gerais sofreu grande impulso, e a necessidade de retro alimentação aumentou o tráfico clandestino de escravos entre os estados brasileiros (Luna, 1968, p.96-7).

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

libertos em Minas Gerais não pode representar uma diferença expressiva, se comparado com outros estados escravistas.

Atualmente, outros autores, em especial historiadores, contestam essa versão e mostram que, dentro do quadro geral da época, tais casos não tiveram uma porcentagem muito alta (Souza, 1986). Luna afirma que as oportunidades para o cativo fazer fortuna somente “se ofereceram no início da mineração, se favoreceram indivíduos mais atilados, tal fato não constituiu expressão numérica” (Luna, *idem*). Chiavenato, referindo-se a esta situação, diz: “Nas minas, especialmente buscando ouro, os negros roubaram bastante. Roubavam pedras preciosas e ouro em pó. Essa riqueza, porém, quase sempre era usada para a compra de alimentos¹⁰ e não para a alforria, como julgaram apressadamente alguns historiadores” (Chiavenato, 1986, p.146).

Luna chama a atenção ainda para a singular característica do escravismo mineiro. Em sua opinião era “um sistema de cativo mais drástico talvez que o regime vigente no resto do país”, que em contrapartida logo apresentou a reação negra contra a escravidão, que se manifestava na difusão dos quilombos em todas as partes de Minas Gerais (Luna, 1968, p.98-100).

A seguinte citação faz referência à proliferação dos quilombos na região: “O inventário toponímico permite ainda o rastreamento da antiga localização de inúmeros quilombos, em regiões como (...) Vale do Jequitinhonha (Diamantina).” (Deus, Fantinel e Nogueira, 1998, p.73).

Já no século dezenove, quando as leis referentes à proibição do tráfico da escravidão, em escala nacional, somavam-se umas às outras; recrudescer a procura por escravos. É sabido que as proibições ao tráfico, desde 1831, não foram capazes de coibi-lo senão por volta da década de 50, quando a Lei Eusébio Queiroz estabeleceu medidas mais incisivas e repressivas. Proibido desde a década de 1930, “passou a ser uma atividade clandestina e até aumentou de volume.” (Rodrigues, 1990, p.92).

Havia, sobretudo, o medo de reescravização por parte dos libertos. A historiografia nos relata que eram persuadidos a servir o Estado de diversas maneiras: formando milícias, perseguindo e destruindo quilombolas e quilombos, “pegando a foice” (Vasconcellos *apud* Souza, 1989, p.78-84). Casos de raptos, vendas em localidades distantes, as “querelas” (*idem*), obrigando os escravos forros a procurar quilombos e mocambos em regiões afastadas. Quilombos e mocambos, pois como se sabe não se

¹⁰ No artigo “O gosto e a necessidade - em torno da cozinha mineira do século XVIII”, 1998, Meneses faz alusão à fraca dieta alimentar das senzalas da Comarca do Serro Frio. “Fato (intestinos dos animais abatidos) para os escravos e sabão” aparecem numa lista de despesas de senhora abastada da região. “(...) Tem os alimentos que dá o mato”, fala comum das autoridades portuguesas na região. (*idem*, p.25).

constituíram apenas de escravos fugidos; mas também de índios, mestiços, caboclos, “cabras”, etc.

De forma semelhante, Acevedo e Castro que estudaram populações quilombolas da região do rio Trombetas, afirmam que “a rede de informações e de preparativos para recaptura (de quilombolas) estava sendo aprimorada incessantemente”. (Acevedo e Castro 1998, p.65). Pode-se inferir pela indicação de outros autores que tal prática se generalizava por todo o País.

CAPÍTULO I

“TRUCAGENS” DE ESPINHO NO ENCONTRO ETNOGRÁFICO

“As writer or ethnographer, I am also insider, subject, and object at the same time.” Greg Sarris (1996)

O presente trabalho realizou-se após três viagens ao campo. A primeira deu-se no período de 21 de janeiro a 8 de fevereiro de 1996. A segunda aconteceu entre 18 e 29 de julho de 1996. A terceira, no mês de julho de 1998, por trinta dias. O total foi de 61 dias.

Foram realizadas entrevistas em Espinho e conversas informais, em Gouveia, com a duração de 12 horas de entrevistas abertas e coletivas, gravadas na comunidade, com 10 informantes (apenas um é do sexo masculino). Em Gouveia não foi possível realizar entrevistas gravadas, pois os informantes não consentiram em cedê-las, mas algumas pessoas se dispuseram a conversar informalmente e seus depoimentos muito contribuíram para a pesquisa.

Como o grupo controlava minha participação nas tarefas domésticas e nas atividades ligadas à agricultura, como a colheita, por eu ser ‘visita’, durante as duas primeiras viagens apenas observei suas atividades cotidianas. Já na terceira vez, quando um laço já estava criado, “deixaram-me” ajudar em pequenas tarefas, como descascar e picar legumes e frutas. Posteriormente auxiliiei no preparo de biscoitos, almoços, etc. Observei ainda a colheita da cana-de-açúcar e a sua venda ao produtor de aguardente, a colheita, a secagem e o limpar do feijão; benzeduras contra dores de cabeça; atividades em garimpos semi-mecanizados e garimpos não-mecanizados; o uso da “roda moinho” na fabricação de farinha e preparo do beiju. Participei também de um “almoço do noivo”. Foi possível ainda observar os rituais que se realizam numa festa de aniversário. Uma informante “iniciou-me” no reconhecimento de algumas ervas e suas propriedades.

Constantemente eu era “solicitada” para dar opiniões sobre alguns assuntos da vida familiar¹¹ e principalmente para esclarecer dúvidas quanto ao funcionamento de

¹¹ Eu era solicitada principalmente para opinar em questões relacionadas ao trato com crianças, questões pedagógicas, pois sabem que sou professora do ensino fundamental. Outra solicitação era “traduzir” o significado de palavras veiculadas pela mídia como burocracia ou em assuntos ligados ao cenário político nacional.

instituições políticas e jurídicas de nossa sociedade, ou simplesmente para explicar o significado de palavras, tais como: *impeachment*, *democracia*, *burocracia*, etc.

Outros instrumentos e técnicas utilizadas para a coleta de dados foram: diário de campo, onde foram anotadas as situações observadas ao longo de cada dia, as conversas, os casos e estórias ouvidos (algumas foram registradas também em gravação), as “fofocas”.

Fez-se pequeno registro fotográfico de algumas pessoas: adultos e crianças, da casa onde morou um dos membros originários da comunidade, dos garimpos, da “roda”, etc.”.

As fontes secundárias utilizadas foram dados geográficos e históricos cedidos pela prefeitura de Gouveia.

1.1 O ENCONTRO COM A HOSPITALIDADE

Diferentemente de algumas situações etnográficas descritas por outros autores, cujas dificuldades de interação iniciais em campo com a comunidade estudada são notórias, essa comunidade procura uma interação com o visitante de forma “assustadoramente” carinhosa e hábil. Aponta-se neste trabalho para o fato de que o carinho seja não apenas uma “arma” na luta pelo reconhecimento, mas um atributo auto-adscritivo do próprio grupo.

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

No meu encontro com os moradores de Espinho, fui recebida com “alegria”, talvez programada, sendo visível a minha aceitação pelo grupo desde a chegada. Estava na condição de “estranha”, alguém que vem de fora. Em nenhum momento, quando eu me identificava como negra, era levada a sério. Não deixavam transparecer que havia entre nós a identidade de cor.

As mulheres em Espinho disputavam para saber quem lavaria minha roupa¹². Como me recusava, falavam que, se soubessem que eu posteriormente tivesse deixado que

¹² Na terceira visita mais integrada ao grupo, pude lavá-las sem que as senhoras protestassem.

alguém em Gouveia as lavasse, ficariam muito zangadas comigo, que eu não poderia lhes fazer este tipo de “desfeita”, recusar sua oferta e permitir que uma pessoa de Gouveia o fizesse. Eram extremamente carinhosas comigo, querendo saber que pratos eu gostaria que fossem preparados, procurando apresentar-me os pratos e frutos desconhecidos. Davam-me quilos de feijão para trazer aos parentes em Brasília, entre outras coisas, e ofereciam-se para carregar minhas bagagens, etc.

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

Um outro exemplo que se opõe a este poderia ser o de Evans_Pritchard (1999) e seu contato inicial com os nuer, considerados por ele muito mais arredios que os hospitaleiros e dóceis azande.

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

No final da introdução, o autor reconhece que a docilidade azande o manteve afastado de sua intimidade, enquanto os nuer o forçaram a ser um membro participante do grupo, já que fizeram dele um “igual”, pois não o tratavam com deferência nem o consideravam “superior”. (Pritchard, 1999, p.5-21)

As experiências etnográficas de Pritchard com um grupo que o recebeu bem, cedeu várias informações relevantes e o tratava como um superior e as experiências com outro grupo, que foi arredio e hostil e recusava-se tenazmente a prestar informações alertam para o fato de que muitas vezes tanto a amabilidade quanto a falta de cortesia podem ser um

recurso para controlar ou até mesmo manipular dados repassados a um estranho. Acreditar o antropólogo nessa amabilidade, sem questioná-la, constitui um erro ou uma armadilha.

Penso que, ao recusarem ostensivamente prestar informações, os nuer talvez tenham desejado que Pritchard as percebesse através do convívio e da interação participante como “membro” do grupo. O que se negaram foi a dar informações passivamente, como esperava a atitude eurocentrada do pesquisador.

Na experiência em campo, da qual resultou este trabalho, não se pode afirmar que a comunidade de Espinho tenha “sabotado” a pesquisadora. Obviamente controlaram informações a seu respeito, dada sua habilidade de mudar de assunto quando surgia uma pergunta que não queriam responder. Por exemplo, quando inquiridos se falam e cantam, ou não, em uma língua diferente nos velórios e enterros de pessoas da comunidade, eles mudaram de assunto.

Uma das estratégias do grupo para controlar a resposta era perguntar sobre minha família ou sobre assuntos políticos, então em voga, ou até mesmo passados, como o acidente sofrido por Ulisses Guimarães¹³.

Em sua experiência, Pritchard conclui que, para morar num acampamento nuer, é preciso submeter-se ao costume de se fazer “interminável” visitas à barraca do visitante. Esta atitude, segundo o autor, impedia que se treinasse um informante adequadamente, além de impossibilitar seu aprofundamento nos costumes do povo, pois, quando conseguia entabular uma conversação com alguém, uma outra pessoa interrompia a conversa com um assunto de interesse pessoal ou com uma troca de gentilezas e brincadeiras.

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

Somente depois de avaliar os dados das duas primeiras idas a campo é que se pôde perceber que a hospitalidade “mineira”, atualizada na comunidade, fala não apenas de um padrão de comportamento cultural. Pode ser também pensada como uma linguagem ou identidade narrativa, que constrói a identidade.

Trataram-me com gentilezas, muitos doces e agrados, mas controlaram minhas saídas sem a companhia de senhoras, nos primeiros dias. Depois de certo tempo já me era “permitido” caminhar tendo apenas jovens e crianças como acompanhantes.

¹³ Até a última visita, em 1998, este parecia ser um assunto recorrente na comunidade.

Afirmavam que sua preocupação devia-se a meu desconhecimento do terreno, a possibilidade de ser surpreendida por cobras ou pelas almas dos seus antepassados. Esta última possibilidade sempre era feita em tom de brincadeira.

Assim, apesar de ouvir que “lá as pessoas jogam pedras nos estranhos”, aconteceu o oposto. Embora algumas pessoas assumam o fato de que há alguns anos escondiam-se debaixo de camas, dentro de casa, quando ouviam o barulho de automóveis ou viam estranhos aproximar-se, quando se questiona o porquê de tal atitude, respondem que tinham medo. Mas não especificaram medo de quê ou de quem.

Após a terceira ida ao campo, encontrando-me em casa de amigos que desejavam conhecer a comunidade, voltei em sua companhia a Espinho. Até então eu acreditava que os homens adultos da comunidade evitassem minha presença por ser eu uma mulher estranha e estar sempre sozinha. Acreditava que, se tivesse companhia masculina, talvez os homens pudessem conversar com eles. Contudo, ao chegarmos à comunidade, aconteceu um fato curioso: íamos a uma casa localizada no lado de um morro. Ao sermos avistados, percebemos que os homens que estavam na casa saíram apressados e esconderam-se no mato. Somente as mulheres permaneceram. Riam muito, dizendo que os homens eram *bichos do mato*, ofereceram-nos café e lá ficamos até muito tarde sem que um homem sequer retornasse. Voltei a Brasília. Meus amigos retornaram várias vezes à comunidade, tendo feito amizade com diversas mulheres, o que fez oportuno o contato entre mim e a comunidade: enviam notícias de parte a parte. Segundo as últimas informações, já estabeleceram até laços de amizade com os homens adolescentes, mas percebem que os adultos ainda os evitam.

1.2 O ENCONTRO COM A LUDICIDADE

A sociabilidade do grupo, em contraste com o que se fala dele pelos de fora, mostra que a todo o momento eles tentam convencer os forasteiros de “suas qualidades”, numa tentativa de anular atributos estigmatizantes adscritos principalmente pelos habitantes de Gouveia. Um, entre os muitos boatos que circulam na sede urbana, diz que não se pode ir até Espinho, rir ou caçoar de alguém, porque os moradores “lançam uma praga” capaz de causar dor de cabeça que dura por muitos dias.

É sabido que existe um mito acerca da hospitalidade mineira. Os moradores de Espinho fazem questão de lembrar a todo instante este fato para afirmar que conseguem ser ainda mais hospitaleiros que as outras pessoas e comunidades do município. Na maneira

como tratam os visitantes percebe-se a tentativa de torná-los “alvos”, pessoas tratadas com carinho e desvelo, a fim de que saiam da comunidade com visão renovada e cativados pela sua extrema hospitalidade. A comunidade verbaliza que somente ali se recebe os visitantes “com verdadeira hospitalidade”, que somente em Espinho os forasteiros recebem acolhida calorosa. Dizem: “Aquele povo de Gouveia não sabe tratar das visita.”

Na segunda viagem, alguns meses depois da primeira, fui tratada e acolhida como pessoa que se espera ansiosamente. Este fato traz elementos curiosos e essenciais para melhor apreensão da comunidade. Na parada de ônibus, uma infinidade de crianças, sorrisos, pessoas que me olhavam de portas e janelas, e que me aguardavam, davam sonoras gargalhadas, falavam comigo, gesticulavam, cochichavam. No fundo estavam orgulhosas, porque a “moça de Brasília” tinha escolhido a eles, não a outras comunidades.

Na terceira visita, eu já havia passado de “moça de Brasília”, alguém distante, para um sujeito mais próximo, alguém com quem já haviam partilhado algo. Um alguém que, obrigado pelas regras da reciprocidade, teve de levar fotografias de seus familiares, já que uma das queixas das pessoas na comunidade, na visita anterior, havia sido que eu não levava nada que se referisse à minha vida pessoal/familiar. Um alguém cuja chegada, então, havia sido precedida por um sonho, da senhora que me hospedaria. Esta afirmou que no sonho eu estava muito mais velha, diferente, tinha rugas, estava sorrindo e tinha os cabelos muito compridos. Dizia a ela: “Oi Bia!” Perguntei-lhe como interpretava aquele sonho, e ela disse: “É que você agora faz parte do Espinho. Até o fim de sua vida, você estará ligada, virá sempre nos visitar¹⁴”.

Esteva (1998), ao analisar os movimentos sociais mexicanos, em especial o Movimento Zapatista, aponta para o fato de que a hospitalidade é um recurso para que minorias alcancem a autonomia política dentro do cenário da sociedade englobante no qual estejam inseridas.

Hospitalidade opõe-se a tolerância, que na visão do autor nada mais é que uma forma civilizada de *intolerância*, de desrespeito à singularidade do outro.

Numa posição totalmente contrária à de Esteva, a UNESCO, em 1995, preocupada com a radicalização da violência étnica no mundo, lançou o ano internacional da tolerância. A proposta da instituição era de que a tolerância seria a única forma de buscar a erradicação da violência, do desrespeito, do ódio, frutos da intolerância. A tolerância é

¹⁴ Durante a primeira viagem, quando ainda integrava uma equipe do projeto piloto do programa Universidade Solidária, uma outra senhora disse-me, sorrindo: “Ei Bonita! Eu vou te rogar uma praga: Você vai acabar voltando ao Espinho.” Nas outras idas a campo, nunca mais avistei essa senhora, que havia ido com o marido para São Paulo.

apontada ao longo de seus relatórios como uma “virtud individual que aparece cada vez más como una necesidad política y jurídica para la coexistencia pacífica”.

Nesse documento, a tolerância foi a resposta mais avançada para a instauração de um multiculturalismo pacífico.

Na visão de Esteva, a intolerância caracteriza-se pela não aceitação radical da diferença. Não se concede ao outro o direito de exercer sua singularidade. Seus modos de organização sócio-cultural são vistos como impraticáveis e devem ser substituídos por outros: os padronizados pela sociedade englobante. Tolerância significa aceitar a presença do outro, sem, contudo, reconhecê-lo. Significa admitir sua permanência num dado espaço. No entanto, isto é expressão de generosidade de quem tolera para com o tolerado. Esta forma de ação toma o outro a partir de sua “desqualificação”: *o outro não é como deve ser*, ou seja, *não se assemelha* àquele que o tolera. A tolerância, segundo Esteva, não passa de uma atitude disfarçada de intolerância frente a outras formas de organização sócio-cultural possíveis, frente a outras formas de exercício da autonomia. A hospitalidade, por sua vez, supõe *abrir-se ao outro*, mas não significa admirá-lo, imitá-lo, segui-lo, ou sequer entendê-lo. Significa, sim, reconhecer e respeitar a existência deste outro e que este tem direito a ser quem é, a ocupar seu lugar na estrutura, criando e consolidando o florescimento de espaços autônomos. (p.329-330)

É a partir da utilização do recurso da hospitalidade que a comunidade de Espinho reclama para si o direito de autonomia, hospitalidade que denota a esta reivindicação por reconhecimento e rejeição a tolerância.

Um sacerdote, Padre Fernando, é apontado como a pessoa que os auxiliou a vencer o “preconceito” e mostrou-lhes a necessidade de exercer sua cidadania frente a Gouveia. Na fala de uma informante: “Ele foi um anjo que descobriu muitas comunidades e fez as pessoas se senti gente.”

Se antes dele havia uma evitação em relação a Gouveia, percebe-se que hoje existe uma percepção da necessidade de se criar o direito à diferença. A fala de uma informante de 21 anos ilustra a participação do padre na construção do auto-reconhecimento do grupo: “Aí ele [Padre Fernando] chamou nós e tratou nós assim igual pessoa de lá, que nós nunca fomo tratado assim. Pra ir em Gouveia, nós tinha vergonha de falá que era do Espinho, que vinha um grupo assim óia, são muito, era muito discriminado, não mas...”

Quando pergunto o porquê, ela responde: “Tinha um preconceito! Falava: ah! lá a turma do Espinho, negrada, do Espinho, cachaceira¹⁵! Era tudo não valia nada em Gouveia.”

Aparentemente pode-se pensar que Padre Fernando “operou o milagre” de fazer com que o grupo enfrentasse o preconceito. Sem querer desmerecer o carinho que a comunidade nutre por ele, creio que o grupo é que o enlaçou com êxito na estratégia da hospitalidade.

Há entre eles muitas histórias que contam como a maior hospitalidade de Espinho em relação a Gouveia e de outras comunidades vizinhas teria levado o padre a preferir Espinho como moradia e preterir outro lugar.

Repito que para um pesquisador iniciante é difícil escapar das “armadilhas” do campo. Ao chegar a Brasília e ouvir as fitas é que me dei conta de que a amabilidade é um valor, que permeia o desejo de interação do grupo, mas é também uma regra, uma carta, um recurso, no jogo de construção da alteridade.

Na terceira fase, em julho de 1998, mais habituada ao jeito de ser do grupo, mantive a mesma estratégia de me deixar envolver no jogo da hospitalidade. Como exemplo pode-se citar uma entrevista feita na primeira fase, e que havia sido inicialmente pensada para ser realizada de forma mais estruturada. Ela transformou-se numa entrevista aberta e coletiva. Tendo acontecido em clima de final de festa de aniversário (de uma informante), eu estava com uma senhora num dos quartos da casa quando chegaram várias pessoas. Aproveitei para registrar a conversa. Lancei uma pergunta: como era a vida em Espinho, o que faziam para divertirem-se. Daí as falas simultâneas se atropelaram e não foi possível lançar outra questão, porque vários outros assuntos iam se encadeando, tendo início o “ritual de convencimento”.

A entrevista sobre a transferência do Padre Fernando para uma outra paróquia é elucidativa do ritual de convencimento.

Andreia: Ele achava nós os mais querido [falam do Padre Fernando] (...) Não vamo falá a verdade! Num era dinha Dalva.

Todas começam a falar ao mesmo tempo:

¹⁵ Historiadores mineiros afirmam que era comum servir aguardente, ou cachaça produzida na região da Comarca do Serro Frio, aos escravos, para que “aturassem as agruras do trabalho, na mineração ou na agricultura”. (Meneses, 1998, p.26) Pode-se inferir o motivo de

Viviane: *É...*

D. Dalva: *É.*

Andreia: *É? Nós num era os mais querido?*

Juliana: *Fala pra ela [referindo-se a minha pessoa], num é que nós tamo querendo ser convencido não!*

Andreia: *É igual ele falava...*

Juliana: *É porque ele disse...*

D. Dalva: *Ele falou em Pedro Pereira [comunidade rural próxima], ele falou, falou, falou assim... Como é que ele, falou gente, que ele falou gente?*

Andreia: *Os queridinhos do Padre Fernando?*

D. Dalva: *Não... Que.*

Juliana: *Num pense que ocês são os...*

D. Dalva: *Queridinhos do Padre Fernando não...*

Juliana: *Nós viramos pra ele e dissemo: ‘Claro que somos.’*

D. Dalva: *Não? Como é que ele falou em Pedro Pereira? Tava elogiando Pedro Pereira...*

Andreia: *Elogiano nós...*

D. Dalva: *Peraí menina!*

Viviane: *É...*

D. Dalva: *Tava elogiando e depois falou assim: ‘Não fique os do Espinho com ciúme não, que ocês mora aqui dentro do coração.’*

Andreia: *Era sim uê...*

Viviane: *É.*

Juliana: *Aí ele foi e disse depois: ‘Mas num pense que vocês são os queridinhos do padre não, tá?’ [risos]*

A inserção de várias mulheres na comunicação dominou todos os momentos de interação com o grupo. Como decorrência, o único procedimento considerado adequado foi a realização das entrevistas de uma forma bem aberta, reconhecendo-se, na veemência de uma entrevista coletiva a postura afirmativa frente aos preconceitos que cercam a cor negra naquele município.

haver na região uma identificação maior das pessoas de cor negra com a bebida. Em Gouveia, as referências aos “cachaceiros do Espinho” são recorrentes nas conversas, principalmente com forasteiros.

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

A expressão “trucar” é usada internamente com o sentido de provocar uma reação desejada na pessoa com quem se interage nas relações sociais cotidianas. No uso da palavra, segundo o “dialetto” do jogo do truco propriamente dito, “trucar” é provocar uma reação no adversário. O objetivo desse jogo de cartas é fazer com que o adversário “corra”, isto é, desista do jogo, da disputa. Esse objetivo é atingido através do “blefe”, que entra em cena no jogo quando um tenta, por meio de gestos, causar a impressão que tem cartas maiores que as do adversário, impossibilitando-o assim de vencer, mas deixando-lhe a alternativa de também trucar mais alto, simulando através de expressões próprias do jogo e da gestualidade ainda mais performática que o primeiro que possui cartas ainda melhores, não desistindo, portanto, da partida e colocando-se em vantagem para ainda vencer o jogo. O bom truqueiro é aquele que consegue “atravessar o bom sinal” para o parceiro a fim de confundir a dupla adversária: “Eu já vi parceiro jogar a mesa em cima do outro porque ele passou sinal errado.”

Em Espinho há campeonatos de jogo de truco, mas permanentemente estão trucando entre si e com Gouveia. Os campeonatos são anuais e os jovens se cotizam, recolhem doações e organizam a festa. O truco é um dos jogos mais apreciados entre eles.

No Brasil, esse “é um jogo popular desde o século XVIII” (Casculo, 1954, p.621-622). Segundo Filgueiras, “os árabes inventaram o baralho e espalharam o jogo pelos continentes que conquistaram, mas foi na Península Ibérica, invadida pelos mouros no século VIII e ocupada até o século XI, que surgiram vários jogos com cartas, entre eles o truco, que se tornou popular na Espanha, Portugal e Itália”. (1997, p.29) O truco¹⁶ (truque, em espanhol) foi aqui introduzido pelos colonizadores. É um jogo caracterizado pelo blefe, esperteza, rapidez de raciocínio e malícia. É uma “tradição secular” transmitida de pai para filho.

Para Mauss,¹⁷ os jogos “são atividades tradicionais que têm como objetivo um prazer sensorial, de algum modo estético” (Mauss, 1993, p.98). Na situação apresentada não há um “prazer” apenas sensorial. Há, sobretudo, o prazer de participarem numa mesma esfera de embates pelo reconhecimento da diferença, formulando, pela trucagem, as regras do jogo que devem orientar as relações com Gouveia.

¹⁶ Casculo alinha o verbete truque e não truco.

¹⁷ Em seu Manual de Etnografia, Mauss chama a atenção do etnógrafo, para que esteja atento sobre as características psicofisiológicas e psicossociológicas envolvidas nos jogos praticados nas comunidades estudadas.

O truco, um jogo que privilegia a comunicação gestual e oral, é “linguagem corporal e está associada à linguagem oral” (Limeira, 1990, p.07). É também um jogo de destreza não somente manual, mas, sobretudo, mental que coloca os adversários em constante tensão.

Em Espinho, “trucar” não é apenas jogar em momentos de lazer, é também uma linguagem própria, que se utiliza da gestualidade performática e de uma verbalização exuberante, da qual lançam mão nos momentos em que desejam convencer ou influenciar a atitude de alguém, de acordo com os interesses daquele que trucou primeiro.

Na comunidade estudada, ao contrário do que determina a tradição do jogo, as mulheres¹⁸ têm um bom conhecimento de suas regras e tomam parte ativa nos jogos cotidianos e nos campeonatos. Assim como acontece com os homens, transportam a linguagem do jogo para as situações sociais da vida do dia-a-dia.

Um exemplo da utilização da “trucagem” como linguagem social é quando os jovens usam suas regras lúdicas como estratégias para a consecução de seus objetivos. Neste caso, trucam, provocam a dona de casa, usando determinadas expressões e gestos a fim de convencê-la a permitir, por exemplo, que realizem uma *tipuca*¹⁹. Note-se que trucam a “dona” e não o “dono” da casa. Mesmo que o marido esteja na comunidade, é a dona da casa que “retruca” aceitando ou não a proposta.

Um jovem assim relatou o recurso do truco para alcançar seu objetivo:

“Aí ele chega ali e grita os meninos de tia Bia: ‘Ô Elaine, que dia que vai ter tipuca aí? Luísa não vai fazer uma tipuca pra nós não?’ (...) Então chega lá perto de uma pessoa assim ó: ‘Truco ocê!’ Ele tá querendo pedir alguma coisa... Aí a pessoa tem que dizer: ‘Aceito.’ Senão eles viram e falam assim: ‘Olha eles deve tá blefando, eles não tem nada não, mentira, rei, baralho... Rei, valete, tem que ir comigo, ele só tem um quatro que não vale nada.’”

Em outro caso, o jovem não teve êxito ao trucar a mãe do amigo para a realização de uma festa.

¹⁸ Mesmo nos centros urbanos não é comum a presença de mulheres em campeonatos. Com frequência, os homens preferem ter como parceiros ou adversários outros homens. Cheguei a essas conclusões ao escrever uma breve etnografia do jogo de truco, que apresentei à Banca Examinadora do PPGAS deste departamento, para a seleção e ingresso na 1ª etapa do programa, em 1997.

¹⁹ Denominação local para baile; festa com música.

“Que nem no aniversário de Josi. Chegaram aqui em casa, cantou, rezou, cantou parabéns pra ela, aí um rapaz (...) chegou aqui e falou: ‘Truco Randall [apelido da dona da casa]!’ Mãe não falou nada, ele falou assim: ‘Tá vendo, ela não tem nada não.’”

Nos exemplos acima percebe-se como a trucagem é utilizada internamente como linguagem que estimula o comportamento intra-grupal. No entanto, na relação com as outras pessoas, de fora ou de dentro do município, pode-se considerar que a amabilidade/sociabilidade/hospitalidade de Espinho atuam também como “cartas” num jogo: a trucagem com a amabilidade torna-se uma linguagem conectiva que liga, num jogo simbólico, Espinho e Gouveia. Isso possibilita ao povo de Espinho reivindicar sua autonomia e defender sua alteridade, num enfrentamento paritário, superando o discurso ressentido do negro oprimido e sofrido²⁰. Nesta atitude está a recusa de ser apenas tolerada e a busca do reconhecimento. Nada no comportamento da comunidade denuncia passividade diante do preconceito de Gouveia.

Isso permite inferir que Padre Fernando, eu e possivelmente outros visitantes atuamos como “cartas” em seu baralho, no jogo que travam com Gouveia. Os momentos de entrevistas abertas e coletivas foram momentos de conversas onde o “ritual de convencimento” era estabelecido por elas (a maioria das pessoas era do sexo feminino), procurando anular a imagem transmitida por Gouveia através da hospitalidade e do carinho. Pela mediação do jogo do truco criam um lugar de fala para auto-adscrição de atributos que os qualificam como parceiros ou adversários destemidos e negando, assim, a adscrição vinda de outros.

Sendo aquele um “*território negro em espaço branco*” (Bandeira 1988), o preconceito étnico tenciona as relações. Na cidade de Gouveia, o discurso referente ao preconceito é tangível e concreto. Mas, em Espinho, por ser uma comunidade pobre, a maneira mais eficaz de seduzir um hóspede é através da amabilidade. Nesse sentido, a comunidade é extremamente pródiga. Além disso, “truca” Gouveia, provocando-a a desempenhar melhor essa função.

A partir dessa experiência de campo, deixo vir a tona questionamentos que permeiam minha mente. Se não posso aprofundá-los neste momento, igualmente não posso deixar de esboçá-los ao menos. Ancoro-me, portanto, em idéias de outros autores de que a etnografia não é um relato distante e isento de emoção por parte do etnógrafo e que é muito

²⁰ Jessé Souza chama nossa atenção para o fato de que, se os negros basearem suas reivindicações por igualdade, ancorados nesse tipo de discurso – o do ressentimento – não teríamos avanços nas discussões sobre o racismo no Brasil. Ver: Souza, Jessé. (org.), 1997. *Multiculturalismo, Racismo e Democracia – Porque Comparar Brasil e Estados Unidos?*.

possivelmente um texto, escrito por muitas mãos: as do etnógrafo e as dos próprios informantes. Daí a possível interpretação de que o texto etnográfico seja também, ao mesmo tempo, um texto literário, principalmente na sua forma de interpretar e representar uma realidade observada.

Partindo-se de uma concepção de etnografia como a de Clifford (1988), na qual estas conclusões apoiam-se, entendo que ela seja uma ‘escrita’, feita tanto pelo antropólogo, quanto pelos informantes. Não se trata, portanto, de encará-la apenas como uma construção textual de dada situação: “*Sistema de relações, [que] são pensados simultaneamente como condições e feitos de uma rede de relações vividas por etnógrafos, nativos e outros personagens.*” (Clifford, 1988, p.10).

Bruner (1986) também afirma que nossas etnografias são “co-autoradas”, não simplesmente porque os informantes contribuem com dados para o texto, mas porque etnógrafo e informantes compartilham da mesma narrativa (148). Desse modo, percebe-se que os nuer, partindo de suas prerrogativas de sujeitos, não permitiram que aquele texto tivesse apenas a autoria de Pritchard, impuseram-se desde o início.

Dentro da perspectiva que vê uma aproximação entre etnografia e literatura, Carol Beane aponta para uma abordagem possível, partindo-se do princípio de que a narrativa literária se aproxima das narrativas cotidianas. Homi Bhabha (1998) também utiliza textos literários como fonte para diversas análises a cerca do que ele denomina *entre-lugares*.

O que a experiência de Espinho reitera é que os personagens, mesmo de modo ficcional, freqüentemente “vivem” situações semelhantes às aquelas experimentadas pelos indivíduos em sociedade: conflitos interpessoais, raciais, étnicos, de gênero, de classe, etc.

CAPÍTULO II

QUILOMBOS E TERRAS DE PRETO: TERRITORIALIDADES DA NEGRITUDE

Os moradores de Espinho negam que sejam remanescentes de quilombos; do mesmo modo, negam que tenham herdado a terra de algum senhor. O discurso veiculado pela comunidade é que esta foi habitada desde tempos imemoriais. Segundo o que os informantes disseram, as famílias têm o título de propriedade legal das terras, que teriam

sido demarcadas pelo Funrural - Minas, em meados da década de 1950. Não foi possível precisar essa informação junto aos órgãos competentes.

Num primeiro momento pensou-se em privilegiar a reconstituição da gênese de Espinho. Contudo, após contato mais profundo com o campo empírico o objeto de pesquisa, deslocou-se para a questão da desconstrução da racialização negra da escravidão. Este deslocamento, porém, não invalida que se discuta neste momento classificações referentes às terras ocupadas por negros no meio rural e a freqüente oposição entre quilombos e terra de preto, já que a partir desta discussão conceitual será possível chegar à percepção do papel que a territorialidade tem para a comunidade.

A discussão conceitual sobre essas classificações, quilombo e terra de pretos, foi posta em questão, tanto nos meios acadêmicos, institucionais, como no seio de comunidades diretamente interessadas, desde que, na última Constituição Federal, o artigo 68 da Seção dos Atos e Disposições Transitórias Constitucionais, legisla: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.”

Assim, formulou-se institucionalmente a questão do reconhecimento legal e institucional de terras que anteriormente eram ocupadas por comunidades ou famílias negras, mas que não tinham como “provar” legalmente que eram seus proprietários.

Subjacente a esta formulação está a dissociação entre a propriedade da terra e o acesso à condição de proprietário por pessoas negras. Isto porque vigora uma construção social, que baseia seus argumentos na imediata vinculação entre negro e escravidão. A historiografia nos informa que negros, enquanto escravos, não seriam conseqüentemente, proprietários, apesar de raras exceções.

Com origens históricas diferenciadas, quilombos e terras de preto representam os momentos em que o negro chegou “mais facilmente” a tornar-se proprietário de terras neste país.

Terras de preto são historicamente reconhecidas como terras doadas de “boca” ou, nos termos da lei, a grupos de escravos por seus ex-senhores por algum motivo específico: serviços prestados, temor à vida após a morte, abandono da terra considerada improdutiva (mas que para o negro teria um outro valor) etc.

Quilombo, do quimbundo, dialeto Bantu, significa Kílo ou Kílobo-união. Segundo Buarque de Holanda e Antônio G. da Cunha²¹, tem o sentido de capital,

²¹Buarque, 1986, p.1435 e Cunha, 1987, p. 665

povoação, união. Deus, Fantinel e Nogueira denominam quilombo de “grande aldeia.” (Deus, Fantinel e Nogueira, 1998, p.73)

Quilombos eram grandes concentrações de escravos fugidos. Um quilombo poderia ser formado por vários mocambos, como no caso de Palmares. Os mocambos deles se diferenciavam por serem aldeias com 5 a 10 habitantes, pois, assim organizados, teriam melhores condições de defesa. (Santos, 1985, p.10)

Acevedo e Castro (1998), ao definirem mocambo e quilombo, afirmam:

“O termo mocambo foi utilizado no século XIX por governadores e corpos de policiamento para identificar o agrupamento de fugitivos, notadamente formado por escravos. A denominação mocambo foi impregnada de conotações negativas, identificando-o como o lugar de reunião de mocambeiros ou mocambistas, tidos como criminosos desertores e preguiçosos pela sociedade escravista. O quilombo enquanto categoria histórica detém um significado de resistência e de auto-afirmação do grupo diante da ordem escravista.” (p.28)

Clóvis Moura (1994, p.16) mostra como, em 1740, o Conselho Ultramarino de Portugal definia quilombo: “Toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco”, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles.” Informa que a percepção da metrópole é que o Brasil da época havia se convertido, praticamente, em um conjunto de quilombos, uns maiores, outros menores.

Ao falar da história do Distrito Diamantino, Santos (s./d. p.60) diz o seguinte: “Este (o negro fugido), quando encontrava alguma rês no campo, matava para não morrer de fome; quando se oferecia ocasião, garimpava ou faiscava ouro, mas seu grande crime não era furtar gado, ou minerar às ocultas; seu grande crime consistia em fugir do cativo.”

A preocupação em exterminar os quilombos foi uma constante no período colonial, pois colocava em risco a sustentabilidade do sistema escravista, como bem demonstram documentos do período colonial.

“Eu El-Rei faço saber aos que êste alvará real virem que sendo-me presentes os insultos que, no Brasil cometem escravos fugidos, a que vulgarmente chamam calhambolas, passado a fazer o excesso de se juntarem em quilombos, e sendo preciso acudir com remédios que evitem esta desordem: - hei por bem que a todos os negros que forem achados em quilombos, estando nêles

voluntariamente, se lhes ponha com fogo uma marca em uma espádua com a letra –F-, que para êste efeito haverá nas câmaras; e se quando for executar esta pena, for achado já com a mesma marca, se lhe cortará uma orelha; tudo por simples mandado do juiz de fora, ou ordinário da terra ou do ouvidor da comarca, sem processo algum e só pela notoriedade do fato, logo que do quilombo fôr trazido, antes de entrar para a cadeia.” (Édito real, citado por Aires da Mata Machado Filho)

No regime escravista, o quilombo era a oportunidade de se ver livre da condição escrava e de reproduzir um modo de vida semelhante ao deixado na África.

Silva (1992, p.21) assinala que os quilombos eram modelos “que mais se aproximavam da sociedade originária dos negros africanos”. Já para Guimarães (1992, p.2) “os quilombos, ao longo do período escravista da sociedade brasileira foram uma das mais expressivas formas de reação da população escrava e de parte da população não-escrava. O que nos permite identificar estas comunidades por sua reação ao sistema escravista, e por sua afirmação de uma identidade diante e dentro da sociedade brasileira da época”.

Ainda de acordo com Guimarães, “os quilombos constituíam nas Minas Gerais do século XVIII, uma das mais completas e complexas formas de reação à escravidão. Para que se tenha uma idéia de sua participação na dinâmica social, basta lembrar que, para o período compreendido entre de 1718 a 1798, o acervo documental pesquisado permite afirmar a descoberta e a destruição de pelo menos, 160 quilombos na área das Minas Gerais”. (Guimarães *apud* Deus, Fantinel e Nogueira, 1998, p.68)

Moura (1994, p.8), seguindo a mesma perspectiva de reconhecer os quilombos como setores de resistência, afirma que o escravo não foi o elemento passivo como a história costuma apontar. Segundo esse autor, o escravo contribuiu para a dinamização do sistema, não sendo uma *coisa* (concepção do sistema), mas um *ser* (pois não perdia a sua humanidade, apesar da escravidão), visto que muitos foram os casos de negação ao sistema. Os quilombos e as insurreições negras eram o exemplo vivo da luta do negro a favor da sua dignidade, negada pelo sistema.

Esses autores reconhecem que os *quilombos* representavam não apenas a liberdade, mas também a oportunidade de concretizarem um modo de vida que lhes caracterizasse uma dignidade que lhes era negada. Essa é uma das razões de se terem constituído não apenas de escravos fugidos, mas também de índios e alguns brancos pobres.

Em Minas Gerais, o garimpeiro era uma personagem constantemente associada aos quilombolas, já que estes comerciavam entre si, além de trocarem informações e proteção²². Muitos quilombolas costumavam “emprender furtivas excursões aos garimpos em busca de subsistência, incorrendo assim em dois crimes”. (Luna, 1968, p.99)

Após esta síntese que contextualizou terras de preto e quilombos, torna-se necessário retomar a análise do artigo 68 e suas implicações.

Logo após a promulgação da Constituição Federal de 1988, e da divulgação do artigo acima referido, criou-se uma grande expectativa em torno da concessão dos títulos para as comunidades negras no mundo rural. Analisando-se apenas o conteúdo do artigo, que se refere claramente aos remanescentes de quilombos, estariam excluídas aquelas comunidades que tiveram outras origens históricas, como por exemplo, as chamadas terras de preto. Alguns setores²³ preocupam-se com o fato de que, se levado ao “pé da letra”, o conceito histórico de quilombo não seria suficiente para abarcar as diversas realidades das atuais comunidades que tiveram outras “origens” e, portanto, poderiam ter problemas quanto à legalização dos seus territórios frente à sociedade inclusiva.

O quilombo era a exceção dentro do regime escravocrata. Os negros que conseguiam fugir para localidades distantes e eram capazes de permanecer afastados da sociedade envolvente tomavam posse de um território. Frequentemente eram feitas expedições para destruir quilombos e capturar os dissidentes do regime. Estes se defendiam como possível. Confrontos violentos eram travados de parte a parte.

Outra exceção também pode ser destacada: a de negros que conseguiram comprar a liberdade e pequenas parcelas de terras. A literatura mostra ainda, como citado anteriormente, que alguns senhores doaram a escravos algumas parcelas de suas propriedades, algumas vezes de forma testamental, outras de forma mais informal.

Pode-se concluir que diferentes propostas conceituais possam subsistir, porque em parte ainda predomina a idéia que resistência tem caráter de confronto violento, enquanto as terras de preto teriam sido ocupadas “pacificamente”. A questão assim formulada, como duas formas polares e mutuamente excludentes de acesso à terra, encobre a intensa violência simbólica imposta aos ocupantes das terras de preto, assim como as formas de resistência, simbólicas ou não, por eles engendradas. Ambas as razões

²² Os garimpeiros eram considerados fora da Lei, pois a extração particular não era permitida pela Coroa Portuguesa, que reservava penas severas aos infratores. Ver Santos, Joaquim Felício. S/d. *Memórias do Distrito Diamantino*; e Filho, Aires da Mata Machado, 1964, *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*, entre outros.

²³ Ver Carlos M. Guimarães, 1992, e os Anais do grupo de trabalho no Congresso Nacional, liderado pela Senadora Benedita da Silva (PT-RJ) e do autor do projeto, o deputado Luiz Alberto (PT-BA).

suficientes para igualá-las na concessão dos mesmos direitos já reconhecidos aos remanescentes de quilombolas.

Conclui-se, então, que o artigo 68, da Seção dos Atos das Disposições Transitórias da Constituição Federal, traz em seu bojo limitações de enfoque, apesar de sua incontestável validade, uma vez que trouxe à tona a imagem do negro que não se adaptou passivamente ao sistema escravista e a conseqüente valorização do quilombola, enquanto sujeito de uma identidade em oposição à coisificação vivida pelo negro escravizado.

Silva (1998, p.427) chama atenção para o fato de que “discutir este artigo seria, antes de qualquer coisa, tentar ampliar, jamais negar ou menosprezar, as enormes conquistas que ele trouxe. Mas seria, por outro lado, reconhecer também a insuficiência conceitual, prática, histórica e política do termo ‘quilombo’, tal como definido, para dar conta da diversidade das formas tradicionais de acesso à terra e das formas de existir das comunidades negras ou dos não-brancos no campo”.

“Para resistir a essa lógica de agressão e violência, os ‘outros’, os índios e os negros, opuseram uma lógica de resistência semelhante, mas oposta, construtora de uma territorialidade e de um espaço social não-brancos. A forma mais comum dessa resistência, preferencialmente visualizada pela historiografia, tem sido até hoje o quilombo.” (Silva, 1999, p.3)

É importante ter em mente que toda articulação social, tomando-se a perspectiva da minoria, é uma negociação. Por isso, uma terra doada por senhores ou comprada não exclui a violência simbólica imposta a um grupo considerado etnicamente inferior nem que se negava a essas pessoas a construção de um espaço alternativo, diante das relações assimétricas impostas pela sociedade colonial.

Acresce-se a isso que manter-se em espaços concedidos implica em contínuas negociações e renegociação, fruto de barganhas cujos significados podem passar despercebidos com o estabelecimento de polarizações entre diferentes formas de apropriação territorial.

As diversas formas de organização negra no interior deste país constroem um espaço para reunião dos excluídos, dos que sofreram e/ou sofrem os efeitos da diáspora – os garimpeiros, os negros, os índios e demais “quilombolas” que de alguma forma acham-se ou achavam-se distanciados do universo cidadão da população envolvente.

Assim, independentemente das diferentes formas de organização social historicamente construídas no passado, as terras ocupadas hoje por negros integram um quadro diversificado de resistência: a resistência cultural/étnica, com ou sem confronto

físico, cujo objetivo é o acesso à terra para então construir modalidades diferentes de territorialidades.

Esta é a posição de Gusmão a respeito do significado da terra que se transforma em território. Para a comunidade negra de Campinho da Independência, em Parati, RJ, pode ser aplicável a esses tipos de territorialidade negra: “A terra compreendida como espaço físico e social marcado por formas de organização próprias, investido de uma história particular e ideologizada, um território.” (Gusmão, 1995, p.16)

A definição acima se refere ao conceito Terra de Pretos aplicado na época de sua pesquisa à comunidade de Campinho da Independência, em Parati, RJ.

Milton Santos (1978 e 1996) lança mão de interessantes conceitos de território, lugar e espaço. Embora semelhantes Santos afirma que as diferenças entre os conceitos revelam significados simbólicos também diversos.

Território diz respeito aos limites geográficos impostos pela ação humana e social sobre o ambiente. Relaciona-se estritamente com os meios de produção, com o mercado e com a divisão social/territorial do trabalho. (Santos, 1996, p.113). O espaço, instância socializadora e socializada, é heterogêneo, e por influência de Mauss, Santos o observa como um fato social total, pois “cobre uma variedade tão ampla de objetos e significações...” É uma categoria universal que existe “antes do nosso pensamento”. (Hegel *apud* Santos, 1978, p.124) É, portanto, uma forma de percepção da realidade socialmente construída.

Lugar seria a porção mais discreta do espaço total, teria precedido o conceito de espaço. É, antes de tudo, uma porção da face da terra identificada por um nome. Algo o torna específico e particular para aqueles que a ele se vinculam. Santos afirma ainda que, do ponto de vista psicológico, o conceito de lugar precede o de espaço. O contrário se dá do ponto de vista teórico e epistemológico. O que se passa em um lugar depende da totalidade de lugares que constroem o espaço. (Santos, 1996, p.125)

Se analisarmos o conceito etimológico da palavra quilombo no dialeto quimbundo, a saber, “povoação, união”, veremos que o conceito *quilombo* é amplo e pode ser aplicado às terras ocupadas hoje pelos descendentes dos negros originários de uma comunidade, independentemente da forma como se tenham agrupado no passado, uma unidade cultural, produtiva, histórica, memorizada e ideologizada por tais grupos. O conceito de quilombo, assim ressemantizado poderia dar conta da diversidade histórica e cultural, singular, que caracteriza o universo das comunidades negras rurais existentes no Brasil, exorcizado de polaridades radicais entre formas, violentas ou não de resistências.

Esta proposta de ressemantização do termo quilombo, discutida na Antropologia, traz à tona a análise da *invisibilidade* e da *ubiquidade* dos conflitos étnicos.

José Jorge de Carvalho (1996, p.46) considera que a resistência negra dos descendentes de quilombos utilizou o recurso da invisibilidade para a garantia de sua dignidade, afirmação positiva e de seu modo de reprodução dos valores culturais, éticos etc. A invisibilidade proposta por esse autor refere-se então à ausência (ou recusa dos setores oficiais) de um reconhecimento da autonomia quilombola.

Acevedo e Castro (1998, p.57-68) apontam para a “visibilidade negativa”. Negativa às vistas da sociedade escravocrata, porque, enquanto organização social alternativa, envolvendo negros e índios, o quilombo representava limites e afrontas ao regime. As autoras utilizam também a expressão “invisibilidade expropriadora”, esta última levada a cabo pela sociedade englobante, que, em momentos bem demarcados na história, apropriaram-se de territórios ocupados por índios e negros, como se essas terras nunca houvessem sido ocupadas. Esta atitude ignora a história da escravidão, bem como a memória dos quilombos.

Carvalho prossegue afirmando que “as comunidades de escravos fugidos que escaparam à busca dos capitães do mato, foram abandonadas logo no início do século XIX e logo esquecidas pelas correntes políticas hegemônicas da sociedade nacional”. Isso, em contrapartida, exigiu das comunidades que sobreviveram pela invisibilidade uma ausência quase total de trocas com a sociedade abrangente. Um exemplo gritante dessa invisibilidade, segundo o autor, foi o choque causado pela descoberta, para os meios de comunicação hegemônicos, da comunidade de Cafundó, no interior de São Paulo (op.Cit., p.47).

A questão da visibilidade é atual se considerarmos uma outra possibilidade de se observar as comunidades negras espalhadas pelo País, que cada vez mais utilizam mecanismos da esfera pública para defender interesses frente à sociedade envolvente.

Pode-se confrontar o conceito de invisibilidade proposto por Carvalho, que se refere ao passado de diversas comunidades quilombolas, ao proposto por Tambiah (1989, p.337), quando este fala dos conflitos étnicos da atualidade. Segundo Tambiah, no mundo atual os conflitos étnicos passam por fase de *vocalização* e *substancialização* de um ou mais atributos étnicos com base no acervo mito-histórico do grupo, além de uma ubiquidade, já que ocorrem quase simultaneamente em todo o planeta. Esta atual fase de vocalização e substancialização é que dá a base, a algumas minorias, para a reivindicação a direitos e acesso a privilégios. A tendência hoje é falar e não calar, é fazer-se visível e não invisível, através do exercício de políticas afirmativas.

Ao analisar as tensões e conflitos étnicos na atualidade, Tambiah percebe que está ocorrendo uma agudização da violência, envolvendo homicídios, destruição de propriedades privadas; ocasionando o desejo separatista das minorias; deslocamentos massivos de população. O autor aponta como causas para este fenômeno: o surgimento e o acirramento dos movimentos estudantis, feministas, agrários, étnicos etc.; a corrida armamentícia da guerra fria, que possibilitou o acesso de armas aos dissidentes; a livre mercantilização de tecnologia, incluindo uma maior e melhor difusão dos meios de comunicação, o que acarreta em sua opinião uma visão sincrônica da realidade, fazendo com que se perceba os conflitos étnicos como similares, “da mesma ordem e da mesma natureza, difundidos pelo que têm em comum”. (Tambiah, 1989, p.337). Por outro lado, nem todas as situações são solucionadas através de meios violentos, outras tantas estão sendo solucionadas através da apropriação de mecanismos da esfera pública.

Pode-se perceber que Espinho está passando por este mesmo processo. Segundo afirmam os informantes, diferentemente de tempos passados, a comunidade hoje luta por seus direitos. Os jovens, em especial, apropriam-se desses mecanismos considerados da esfera pública:

“O pessoal na época não tinha aquele negócio de entrar na reunião, de participar, chegar e falar (...) Ficava com receio, ficava com vergonha e, então, hoje, é diferente. O jovem, principalmente do Espinho, eles têm uma participação mais ativa hoje.”

Casos de moradores de Espinho, empregados em Gouveia, que passaram a cobrar direitos trabalhistas são cada vez mais frequentes. Outro exemplo é a situação ocorrida quando alguns jovens queriam continuar o primeiro grau. A escola local só oferece ensino até a quarta série. Quem desejasse fazer as séries seguintes tinha de dirigir-se à sede do município.

Cientes, através dos meios de comunicação (rádio e televisão), de que o município recebera do governo federal recursos para a compra de veículos destinados para fornecer transporte escolar aos alunos das zonas rurais, alguns jovens e mães exigiram da prefeitura que uma das kombis se destinasse a atender a clientela de Espinho.

A partir das décadas de 1960 e de 1970, os movimentos sociais causaram grande impacto no cenário político e social, em todo o mundo. Desde então, politizar as reivindicações passou a ser uma característica dos conflitos étnicos.

Luta-se pelo respeito à diferença, igualdade de direitos e oportunidades. Exige-se tratamento igualitário no que tange a acesso a bens materiais, tecnologia, educação e saúde pública. Por outro lado, exige-se tratamento diferenciado quando a questão é a defesa de seus atributos culturais, formas de organização interna, religiosidade, práticas rituais, etc. (Tambiah, 1989, p.338)

Tambiah acredita na existência de uma comunalidade de interesses e sentimentos constantemente em jogo em quaisquer contatos inter-étnicos, sendo que, em sua opinião, a atualidade dos conflitos étnicos se mostra principalmente numa oposição clara entre o “*eles e nós*”.

Aqui se aponta o fato de que, se no passado a invisibilidade foi um recurso para a sobrevivência de algumas comunidades negras no mundo rural, na contemporaneidade as diversas comunidades negras necessitam tomar parte, e vem tomando parte de forma cada vez mais ativa, nesses novos modos de vocalizar desejos e reivindicações por participação democrática e reconhecimento das suas necessidades singulares e como co-participes da sociedade em geral. Daí a importância que aquele espaço tem para a comunidade, enquanto *locus* de sua resistência e singularidade.

A partir dessas formulações teóricas, propõe-se que terra de pretos e terras de remanescentes de quilombos não sejam realidades radicalmente antagônicas, pois, o que as rotula como quilombo ou terra de pretos, é a questão inter-étnica e das diferenças sócio-culturais que as opõem às *terras de branco*.

Transcendendo os rótulos, o que importa é quais significados possuem enquanto território de um povo, já que é o reflexo do espaço socialmente construído o que lhe confere tais significados. Leve-se em consideração a concepção de De Certeau, de que é a ação humana o que transforma espaços em lugares. “Não existem lugares a priori, como tampouco lugares vazios e sem significação”. (De Certeau *apud* Wrigth, 1998, p.13)

CAPÍTULO III

A DIVERSIDADE HISTÓRICA DO SISTEMA ESCRAVISTA

O povo de Espinho utiliza as trucagens e as narrativas míticas para contrapor a auto-representação étnica às adscrições negativas construídas não somente sobre a comunidade, mas sobre o negro em geral na sociedade, afirmando:

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

Na fala acima, o recurso do deslocamento permite que o pensamento social da comunidade separe a cor da escravidão. Não há negação da negritude, pois reconhecer-se como “negro de cor e não negro de trabalho” é justamente reafirmar-se como negro, anulando, porém, a equivalência simbolicamente construída entre negro e escravo.

A fala da informante desdobra-se, portanto, na seguinte reflexão: como o quesito cor é construído historicamente, qual atributo intimamente relacionado à escravidão, e como a comunidade de Espinho reconhece a sua singularidade fenotípica, mas recusa-se a ser identificada como negra “de trabaio”, dissociando, portanto, cor de escravidão, como é possível ao negro ser negro e ter uma “história” própria, um passado livre e não escravo?

Preliminarmente pode-se afirmar que o fenômeno da escravidão transcende a categoria cor, como demonstra a historiografia que a escravidão é uma categoria que transcende a cor e que esteve presente na história da humanidade, desde a mais remota antiguidade.

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

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

Entre os gregos, os romanos e, posteriormente, os bizantinos e os muçulmanos, os escravos adquiriram alguns direitos, como possuir dinheiro e propriedade, assim como herdar e transmitir herança, casar legalmente, comprar a própria liberdade e a de terceiros (desde que possuíssem a quantia necessária) e não raras vezes ocupavam altos cargos administrativos e políticos ou alcançavam destaque no meio cultural. (Rodrigues,

1990, p.86) Sob esse aspecto, há exemplos de escravos do mundo greco-romano responsáveis pela educação formal dos cidadãos.

Segundo Gorender, a escravidão²⁴ consiste em alienar um ser de sua autonomia e liberdade de ação. A característica mais essencial do escravo consiste na sua condição de propriedade de outro ser humano. Daí decorrem ainda atributos secundários de tal condição: o da perpetuidade e da hereditariedade; o escravo o é por toda a vida e sua condição social se transmite aos filhos. No direito romano, a transmissão hereditária da condição escrava dava-se pela linha materna.

Aristóteles considera o escravo como um fator de produção entre outros. Para ele, qualquer produção necessita de instrumentos. Uns são inanimados; outros, animados, como os seres vivos, entre eles os homens. Assim, o escravo torna-se instrumento vivo. O escravo pertenceria ao senhor de forma absoluta, tornar-se-ia uma coisa, um bem. “A noção de propriedade implica a de sujeição a alguém *fora dela*: o escravo está sujeito ao senhor a quem pertence.” (Gorender, 1978, p.60).

Montesquieu define assim a escravidão: “A escravidão dita é o estabelecimento de um direito que torna o homem completamente dependente do outro, que é o senhor absoluto de sua vida e de seus bens.” (Montesquieu *apud* Gorender, 1978, p.61)

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

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

Se a escravidão transcende a cor, resta saber em que momento deu-se a racialização negra da escravidão.

Como o negro passou a encarnar o outro, escravizável, já que a escravidão, como se disse acima foi fenômeno mundial, que independia da cor da pele e/ou referência direta a uma única raça?

Primeiramente destaca-se que falar em cor é falar explícita ou implicitamente em raça. Peter Wade (1995) afirma que a dicotomia entre natureza e cultura sempre norteou

²⁴ Gorender afirma que, entre os romanos, o que se designa como escravidão, na era colonial, tinha os nomes de *Servitus* e *Servus*, e que línguas como português, francês, inglês, italiano e espanhol não possuíam termos correspondentes diretos dos termos *escravo* e *escravidão*. De acordo com Verlinden (*apud* Gorender), o termo *sclavus* surgiu entre os germanos, que o aplicavam aos cativos de origem eslava. *Sclavus* (em alemão *Sklave*) indicava, portanto, o cativo estrangeiro, diferenciando-o do *Servus* de nacionalidade germânica. A partir do século XIII, o termo estendeu-se aos outros países para designar o cativo estrangeiro. (1978, p.60)

esse tipo de discussão, para embasar a proposta de vários autores que tentaram mostrar que raça é um “constructo” ou produto social, que por muito tempo foi tida como uma “verdade biológica”, que classificava níveis de capacidade intelectual, motora, sexual etc., de indivíduos das mais variadas colorações de pele ou constituição física.

Wade aponta, então, para o atual desuso desse conceito, baseando-se no argumento biológico de que não existe uma variação racial. A biologia entende hoje que apenas se pode falar em raça humana. Contudo, observa-se que no imaginário social o discurso da existência de várias raças diferentes ainda persiste enquanto construções sociais.

De forma semelhante, Djaci de Oliveira (1998, p.38-60) propõe a mesma questão. Pergunta por qual motivo, então, aspectos físicos como a cor continua operando nos discursos sobre a diferenciação física entre os seres e conclui que, se cientificamente está provado que inexistente a diferenciação racial como proposta anteriormente, o conceito raça continua a operar no imaginário social.

Pode-se identificar, ao longo da história, a relevância de dois argumentos, que mais fortemente contribuíram para a racialização negra da escravidão, principalmente no Brasil: o argumento mercantilista e o argumento religioso.

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

O trabalho escravo não era desconhecido no Portugal medieval, que utilizava como escravos os sarracenos, aprisionados durante a guerra da Reconquista Cristã.

Mas foi principalmente em meados do século XV que Portugal, inserido no processo de expansão marítima e mercantil, intensifica a comercialização de escravos negros para as ilhas mediterrâneas, onde se utilizava essa mão-de-obra em suas plantações de açúcar.

Os portugueses tornaram-se os pioneiros no novo tipo de tráfico da história moderna. Gorender (1978) destaca duas fontes principais do lucro da Coroa com o escravismo negro.

Em primeiro lugar, a Coroa e os traficantes concessionários obtinham uma fonte de grandes lucros na venda de negros à Espanha e à Itália e aos donos das plantações produtoras de açúcar nas ilhas mediterrâneas. “Em segundo lugar, os portugueses desenvolveram suas próprias plantações escravistas nas ilhas da Madeira e São Tomé, bem como, em menor grau, nos arquipélagos de Açores e Cabo Verde” (Gorender, 1978, p.124), onde adquiriram experiência para a fabricação do açúcar e a exploração do trabalho escravo.

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

Foram os cronistas europeus que deram aos prisioneiros das guerras nativas o nome de escravos. Os colonizadores foram incapazes de introduzir a escravidão no seio da formação tribal, mas a habituou ao tráfico de escravos, passando a trocar os prisioneiros de guerra por bens portugueses. E o que a princípio devia ser apenas incidental adquiriu feição regular. Os portugueses estabeleceram alianças com tribos que se dedicavam sistematicamente à captura de prisioneiros para fornecê-los como escravos aos colonos.

O relativo fracasso da escravização dos índios, ao lado do grande êxito da escravidão negra, deveu-se principalmente à eficácia dos argumentos econômicos e religiosos reconhecidos pelas mentalidades coloniais. O discurso econômico enfatizava aspectos funcionais da integração do negro no sistema escravista; no discurso religioso, a legitimação apoiava-se principalmente na atribuição de uma transcendência espiritual da escravidão.

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

No Brasil, Padre Antônio Vieira tornou-se partidário da mão-de-obra negra. Os religiosos também defenderam essas posições com argumentos de ordem econômica. Consideraram a possibilidade de maior submissão negra ao cativo num ambiente estranho, confrontando-a à capacidade de maior resistência indígena em território nativo; maior capacidade do negro para as tarefas árduas, em contraste com uma debilidade indígena e sua conseqüente inaptidão para o trabalho forçado; maior resistência negra às doenças, enquanto as comunidades indígenas sofriam grandes baixas frente às moléstias contraídas dos europeus. Temia-se que os índios morressem de saudades de seu povo. Chiavenato questiona essa imagem, contrapondo-a ao banzo africano e ao grande índice de suicídios e abortos entre os escravos. (Chiavenato, 1986, p.110-138)

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

Também Bartolomé de Las Casas, religioso de célebre atuação na defesa das populações indígenas na América espanhola, incentivava a adoção da escravidão negra nas colônias. Perdígão de Malheiros (1976) acrescenta que a escravidão negra não causava o mesmo “horror que causava no século atual”, afirmando ainda que “todos pagam tributo às idéias de seu tempo²⁵”.

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

Muito da ambigüidade de Vieira e de outros religiosos residia no fato de que, mais importante que a escravidão do corpo era a escravidão da alma, produzida pelo pecado. “Para se libertarem da escravidão do pecado, os escravos deveriam obedecer a seus senhores, desde que estes não os forçassem ao pecado.”

Um outro jesuíta, Jorge Benci, justificava a escravidão negra baseado na suposição “de que os negros (etíopes) seriam descendentes de Cam, o filho de Noé que fora amaldiçoado pelo pai por ter zombado de sua nudez, vinculação esta já feita por Santo Agostinho e São Jerônimo. Para este último, os etíopes (negros) se caracterizariam por estarem profundamente mergulhados em vícios”. (Murilo de Carvalho, 1999, p.41) Percebe-se, então, uma das bases de sustentação para o discurso sobre a imoralidade atribuída aos escravos.

Reforçando o argumento mercantilista, Gorender (1978) esclarece que, diante das pressões da Igreja, visando reprimir a escravização do indígena nas Américas, Portugal percebeu o quanto o tráfico já existente poderia tornar-se ainda mais lucrativo, uma vez que, para o fornecedor africano, o escravo “tinha custo igual a zero e o objetivo do escambo

²⁵ Perdígão Malheiro viveu no século XIX. Abolicionista, escreveu sobre os fundamentos históricos, jurídicos e sociais da escravidão no Brasil, confrontando-a com os modelos greco-romanos e mostrando como o modelo brasileiro, seria ainda mais desumano. Muito citado pelo Movimento Abolicionista na época e por historiadores que se dedicam ao assunto. A Escravidão no Brasil 1976. Vozes, /INL. Brasília

consistia somente na obtenção de valores de uso, sem consideração pelo valor de troca, podiam os traficantes europeus adquirir os escravos por um preço, que, juntando todos os gastos feitos, não representaria senão pequena fração do preço final do mercado americano: pois enquanto o escravo não tinha *valor* na África, o contrário sucedia do outro lado do Atlântico”.

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

3.1 O MITO DO ESCRAVISMO FRATERNAL NO BRASIL

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

Podemos encontrar na literatura o relato de Mohamed Baquaqua, ex-escravo brasileiro, no qual se encontram indícios da forma segundo a qual a escravidão estava configurada na África e, em contraste com isso, como este percebia o modelo brasileiro como mais violento. Numa das passagens do livro confrontam-se os diferentes tratamentos dados aos escravos. Na África, o escravo era visto como um servo adquirido em alguma luta territorial ou por poderio, que se submetia à escravidão até que pudesse comprar sua própria liberdade ou que algum parente o fizesse. Leva-se em conta o seu empenho no trabalho, o que atenuava as condições e o tratamento recebido no cativeiro. No Brasil, Baquaqua chega a conclusão de que nada adiantava procurar ser um bom escravo, trabalhar com empenho, tentar agradar ao senhor, pois sempre havia castigo e maus tratos, o que causava no africano vontade de morrer ou de matar o senhor.

O valor do escravo, denominado de peça, podia ser mensurado pelas qualidades intrínsecas das variáveis idade, sexo e robustez²⁶. Sua vida dependia de outras variáveis fundamentais, tais como preço de compra, capacidade de trabalho e rentabilidade da produção escravista do mercado. Apesar de ser considerado uma peça ou instrumento (no

²⁶ O valor da peça africana era muito superior ao valor da peça indígena.(Gorender, 1978, p.197)

sentido aristotélico, o escravo era um instrumento vivo), ele tinha necessidades de descanso e alimentação, acarretando custos para a sua manutenção. Assim, uma saída para a redução destes custos foi permitir que os próprios escravos cultivassem roças e hortas para sua alimentação (total ou complementar) em dias ou horas de “folga”. Essa atitude também tinha um fim “didático”, pois se acreditava que isso pudesse desenvolver no cativo um senso de apego à terra cultivada por ele e gratidão ao senhor, bem como que evitasse agressões à sua pessoa e à sua família e fugas para os quilombos. Esse era o sistema brasileiro.

A análise desse sistema levou Ciro Flamarion Cardoso (1988) a sugerir que havia no Brasil um protocampesinato negro ou uma “brecha camponesa”, pois os escravos poderiam vender o excedente de suas roupas e possivelmente a liberdade de seus filhos e cônjuges. Essa perspectiva não contempla, contudo, o fato de que, para os negros, essa situação nem sempre representava uma real possibilidade de liberdade, uma vez que estavam trabalhando para seu sustento. Portanto, não tinham “dia livre”, no que se refere ao repouso físico.

CAPÍTULO IV

DECONSTRUÇÃO DA RACIALIZAÇÃO NEGRA DA ESCRAVIDÃO EM ESPINHO

Indícios das relações de Espinho com o mundo escravocrata são percebidos em certos sinais diacríticos da comunidade: a sua localização num terreno de difícil acesso, mas próximo de antigos engenhos; o artesanato; as tradições folclóricas; o tipo de organização familiar etc.

Vestígios materiais de uma relação com o mundo escravocrata são encontrados nos muros de pedra que cercam uma vasta região que vai de Gouveia a Diamantina e que foram feitos pelos escravos para limitar as terras dos seus senhores; peças de barro, pedras, ferro, encontradas nos garimpos, rios ou nos quintais e roças da localidade e reconhecidos como objetos feitos pelos escravos, com técnicas “antigas” que não se usam mais.

Há também os rumores sobre Espinho, que rondam o imaginário das pessoas de Gouveia. O ex-prefeito de Gouveia Geraldo Brandão afirmou que “lá” se fala uma “língua estranha”, “só deles”, em ocasiões de velórios e enterros. Quando questionados sobre o fato, as pessoas da comunidade sorriram, desconversaram e mudaram de assunto.

Fala-se também da capacidade que as pessoas de Espinho têm em provocar dor de cabeça em estranhos ou pessoas que lhes desagrade.

Assim como não fazem referências a uma relação com a escravidão, em nenhum momento pessoa alguma se disse descendente de escravo, nem se denominou negro, identificando-se sempre como “de cor”, “vermelhos”, “morenos” etc. Num primeiro momento poder-se-ia pensar que as pessoas da comunidade não se aceitam enquanto negras, devido ao preconceito sofrido. O que este trabalho pretende mostrar é que as estratégias de auto-afirmação são singulares naquela comunidade e não significam uma rejeição à sua cor ou condição fenotípica.

Pode-se identificar, tanto nas informações sobre as interações intra-grupo vividas no passado pela comunidade, quanto nas nos relatos míticos, claros indícios de relações entre moradores ancestrais de Espinho com o sistema escravista que estruturava a organização social na região. Mas pode-se reconhecer em ambas a negação da condição de escravo. Nas narrativas de seus moradores, Espinho é uma categoria ambígua que não se inclui em nenhum dos extremos da polaridade remanescentes de quilombo/terra de preto.

Indícios da integração da comunidade no sistema aparecem na reconstituição da história de alguns antepassados. Uma das falas que enunciam o processo de desconstrução da racialização negra da escravidão pode ser encontrada nos relatos que uma senhora faz de seus antepassados. Dona Ana, hoje com 69 anos, reconstitui fatos da vida de parentes, sua bisavó pela linha paterna – Carolina ou “Mãe Quirina²⁷” – e seus filhos, dos quais o filho Estevão²⁸ é avô, também pela linha paterna, da informante.

Carolina, sua bisavó paterna, vivia na comunidade, numa casa de palha com seus três filhos: Estevão, Manuel Luís e Maria Carolina. Próximo à casa onde moravam vivia o irmão de Carolina, também de nome Manuel Luís, e seus filhos, entre eles uma moça de nome Serafina.

Carolina deixava os filhos sozinhos em casa para trabalhar, mas sua bisneta não sabia onde a bisavó trabalhava. Questionada, afirmou nunca ter perguntado ao avô e que ele, por sua vez, nunca havia comentado nada sobre o fato. A informante sugeriu apenas que provavelmente o trabalho fosse ao garimpo, talvez na casa ou fazenda de outra pessoa,

²⁷ Curiosamente, somente uma informante, com cerca de oitenta anos e nora de Estevão, um dos filhos de Carolina, a ela se referiu como “Mãe Quirina”. Chama-se atenção para o fato de que era comum, dentro da estrutura escravista denominar de “mãe”, “vó”, “bá”, “tia”, assim como os respectivos masculinos, os escravos ou forros que trabalhavam no interior das Casas-Grande ou mais próximos aos senhores.

²⁸ Estevão, filho mais velho de Carolina e avô pela linha paterna da informante, segundo esta última, viveu até 1947, quando faltavam cinco dias para completar cem anos de idade. Deve ter nascido, portanto, em 1847, 24 anos antes da promulgação da Lei do Ventre Livre e 41 anos antes da abolição.

indicando, portanto, senão uma relação senhor - escravo, pelo menos a possível condição de empregado.

Mesmo reconhecendo, como querem os informantes, que nenhum ancestral foi escravo, pode-se identificar a presença de um patrão, alguém a quem se prestava serviços, pois nos relatos Carolina saía para trabalhar e voltava tarde da noite, deixando os três filhos sozinhos. Outra evidência de relações com o sistema é que seus filhos trabalhavam para terceiros em tropas e roças das regiões próximas como relata Dona Ana: “Então eles dois (Estevão e o irmão, Manuel Luís) foi crescendo, já deu pra trabalhar, então ele (Estevão) foi trabalhar numa fazenda aqui chamada Palmital (...); e o trato era como diz então, era couve com angu de farinha. (...)”

Teriam os irmãos Carolina e Manuel Luís, por serviços prestados a algum senhor, ganho a terra em que moravam com seus filhos? Ou a teriam comprado? Morariam em Espinho com o consentimento do dono das terras? Ou estas seriam “voluntárias²⁹”, como disse sua neta?

Pensando-se na situação de Carolina, deve-se ter em vista que, ao final do período, o valor de mercado das mulheres cativas e férteis subiu sensivelmente, conforme nos informam Florentino e Góes. (1997, p.71) Como essa estratégia visava a manutenção do sistema, a identificação das relações de “trabalho” de Carolina, mulher negra e livre nos idos dos anos 1800, pode elucidar as relações de Espinho com o sistema escravista da sociedade envolvente.

A família de Carolina, uma “família de mulher e filhos” – mesmo com a presença do irmão – também pode ser um elo com o regime escravocrata³⁰, mesmo que esse elo seja silenciado pelo grupo. Algumas mulheres ex-escravas viviam com seus filhos, muitos deles comprados de seus senhores, enquanto os pais continuavam na condição de escravo.

Rejeitando a premissa de que o escravismo brasileiro era incompatível com a organização de negros em grupos familiares, Florentino e Góes (1999, p.25-56) afirmam que é necessário considerar a existência dos núcleos familiares negros dentro do regime escravocrata, tanto nas senzalas, como dos libertos que viviam em torno desta, em parcelas de terras dentro da propriedade dos senhores.

Outro parente de Carolina, Manuel Luís, seu irmão, é objeto de um relato que sinaliza as relações com o sistema. Manuel Luís era conhecido como um homem “muito

²⁹ Terras “voluntárias” seriam o mesmo que devolutas, no linguajar local.

mau”, porque havia “servido na escravidão” e espancava os filhos e a filha. É apontado pelos parentes como mau porque se integrou ao mundo escravista. Este é um caso que se opõe parcialmente à afirmação de não terem sido “nêgo de trabalho”. Um de seus bisnetos fez a seguinte declaração:

“...Ele tem as características daquele (...) é (...) Filho de escravo com senhor de engenho e que era capataz; então, as características dele era daquele que mandava lá nos negros e mesmo que não tenha vivido essa época de escravos e quem sabe até viveu e aquilo, veio trazendo aquilo.”

Apesar da fala acima, é no imaginário social do grupo que pode ser encontrada a estratégia mais poderosa para deslocar a equivalência entre cor e escravidão. Referências à escravidão são encontradas em várias narrativas: o mito do cacho de bananas, o mito do monjolo, a história sobre Serafina, a história do homem que não queria perder dinheiro com o fim da escravidão, entre outras. É justamente nas narrativas, ricas em significações, que a comunidade elabora um outro discurso que representa a relação entre etnicidade e escravidão, dissociando uma da outra: a distinção entre *nêgo de cor* e *nêgo de trabaio*, citada anteriormente: “Negro é quem serviu no escravidão. A gente é a cor da cor, mas só que o pessoal fala nêgo, mas nós nunca fomo assim (...) nêgo de trabaio.”

Mito do grego *muthus* significa “uma palavra; narrativa transmitida”. Isso nos faz compreender que nem todos os mitos podem ser classificados como literários. Há outras formas de transmissão possíveis. Assim é que Pierre Brunel, em seu Dicionário de Mitos Literários, afirma que o “mito conta. O mito explica. O mito é uma narrativa” e é animado pela dinâmica que a narrativa lhe empresta; necessitando desta forma de expressão para cumprir “sua função de contar, explicar”. (Brunel, 1988, p.15)

Em *A Estrutura dos Mitos* (Ant. Est., 1970), Lévi-Strauss sugere que o método de análise estruturalista nos livraria da dificuldade de pesquisar qual a versão mais autêntica de um mito, porque, na sua concepção, mitos seriam definidos pelo conjunto de todas as versões. (1970, p.238) Segundo o autor, o mito está simultaneamente na linguagem, afirmação verbal para Leach, e para além dela. (1970, p.228)

³⁰ Neusa Mendes de Gusmão (1995) identifica situação semelhante em Campinho da Independência, Parti. R. J. comunidade originada por núcleos femininos e respectivos filhos, cujos pais encontravam-se frequentemente ainda em cativeiro. Era relativamente comum que mulheres negras vivessem com seus filhos sem a presença masculina.

Mito diz respeito a acontecimentos passados, mas o valor intrínseco atribuído ao mito, na visão de Lévi-Strauss, provém de que “estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente que se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro”. (p.229)

Percebendo-se o mito como uma linguagem, uma fala partilhada por dado grupo, como nesta proposição de Lévi-Strauss, pode-se então falar de uma “identidade narrativa” que se refere àquilo que é digno de ser lembrado, narrado, relatado de forma singular, posto em memória. Mesmo estando no passado, os fatos que contêm a identidade narrativa os recorta para o presente criando a identidade narrativa da relação mítica entre passado e presente.

No relato etnográfico de Janet M. Chernela (1988) sobre as narrativas dos arapaços, grupo indígena da família Tukano do nordeste da Amazônia, a autora identifica que a integração entre história e mito aparecem juntos. Nas narrativas míticas dos arapaços, as de história e mito explicam o encontro de seu povo com o colonizador branco. Criam um ancestral restaurador, o *unurato*, que resolve o dilema histórico da superioridade tecnológica dos colonizadores quebrando armas e ferramentas que seriam símbolos da dominação, da suposta superioridade branca, retomando assim o controle dentro do grupo e reafirmando o poder das linhagens ancestrais.

Para a autora, a história é “endireitada” (1998, p.48) e o dilema histórico é miticamente resolvido – o sagrado (narrativa das aventuras de um ancestral) e o profano (derrotas e frustrações advindas do contato interétnico) são sintetizados enquanto o passado é restaurado para o futuro.

A partir dessa perspectiva, a autora contesta Lévi-Strauss, quando este afirma que a “mitologia é estática” (*apud* Chernela, 1988, p.35) numa visão que negligencia a relação entre mito e história. Para a autora, o mito “é inspirado, provocado e impelido pela história, cujo resultado não é uma réplica, mas a construção de uma contra imagem, uma reformulação, uma re-apropriação do tempo e dos eventos para reunir necessidades outras que a exatidão da reprodução”. (Chernela, 1988, p. 48)

Os relatos de Espinho, ao se distanciarem de qualquer relação com a sociedade escravocrata, criam uma imagem “mitificada” (ou seria uma realidade alternativa?) de uma sociedade negra livre sem quaisquer vínculos com a escravidão. Assim como nas narrativas dos arapaços, as narrativas de Espinho têm ancestrais que “endireitam” seu passado histórico, o que permite à população de hoje contar sua própria versão histórica, construir sua “contra imagem” e retomar o controle sobre sua imagem.

Espinho possui uma população com a mesma média de escolaridade que outras comunidades do interior brasileiro, têm acesso a informações via rádio ou televisão³¹. No entanto, a narração de estórias ainda é muito valorizada. Os momentos de audição são revestidos de importância singular, e o grupo valoriza quem saiba contá-las de forma interessante. Percebe-se que muitas têm um caráter mais lúdico. Às vezes assemelham-se à fábulas. Nesses momentos ensina-se aos mais jovens fatos da história de Espinho; esclarecem-se e reforçam-se as relações sociais; lembra-se o preconceito sofrido.

Entre as narrativas mais elucidativas sobre a construção positiva da imagem do negro estão o Mito do Cacho de Bananas, o Mito do Monjolo, a narrativa sobre Serafina, a narrativa sobre o Homem que não queria perder dinheiro com a escravidão e a narrativa sobre a moça que queria se casar com um homem loiro, bonito e com dente de ouro.

O Mito do Cacho de Bananas relata a integração de um negro fugido, presumivelmente um escravo, na comunidade. Estevão, avô paterno da informante, o teria visto pegar um cacho de bananas, ainda verdes, em seu quintal, mas teria calado. Contou o fato a sua mãe, Carolina, e à família. Dias depois, procurou o rapaz e o encontrou dormindo sob uma lapa³², onde havia improvisado uma cama, tendo perto de si o cacho de bananas, já maduras. O rapaz chamava-se *Zé Rufado*, numa alusão ao que a informante diz ter sido uma prática comum, isto é, rifar negros que não estavam aptos para o cativeiro.

Segue-se o Mito do Cacho de Bananas nas palavras de um narrador:

“Nessas épocas o meu avô contava a história de um moço que serviu o escravidão, e então quando o escravidão terminou, que a Princesa Isabel libertou, né? Que ela libertou os escravo, então o moço fugiu, ele chamava José, né? Mas tratava ele José Rufado, porque quer dizer que foi rifado da tribula dos nêgo. Eles foi rifado, porque não era assim forte pra trabalhar, então aqueles que não trabaiava direito... eles rifava. Então o pessoal falava, Zé rufado. Então, esse moço, eles libertou ele, mas ele saiu com medo porque todo mundo tinha medo. (...)

“(...) Sei que eles rifava assim, mais depois matava, então veio saindo pro meio dos mato, veio vindo (...) E passou aqui pelo (...) Veio daonde (...) Veio vindo do (...) Agora eu acho que o lugar que ele tava era aqui pro rumo da Congonha,

³¹ Até 1998 havia cerca de 5 televisões na comunidade e três antenas parabólicas que conseguiam captar a programação das redes paulistas. As pessoas costumam reunir-se nas casas das famílias que têm o aparelho.

que eles tinha e um muro que cercava o curral de prendê escravo (...) então esse José veio fugindo, veio pro meio do mato, passou no quintal do meu avô, cortou um cacho de banana, escondido de noite (...) então ele jogou esse cacho de banana nesse saco de moá, jogou na cacunda e de noite, foi pro meio do mato e eles fazia assim na frente de pau, eles colocava, cercava de capim que era pro vento não entrá e a cama de capim, fez um jirau e forrado de capim, levou esse cacho de banana..., pôs debaixo da cama e deitou pra descansar, só que quando ele acordou que as bananas tava caino, madurinhozinho. Ele dormiu uns oito dia ou mais...

“Aí, ele já ia saí, quando Deus ajudou que libertou e num precisou dele ter mais medo de nada, né?”

Na narrativa, o personagem Zé Rufado foge da escravidão, na época da abolição, por medo da reescravização, e também porque os chamados “rifados” poderiam ser mortos posteriormente. Ao encontrar um “lugar seguro”, descansa por vários dias: “Aí, Deus ajudou que libertou e num precisou dele ter mais medo de nada.”

Pode-se interpretar que Zé Rufado fugiu algum tempo antes da abolição, pois “num precisou dele ter mais medo de nada”. E encontrou um lugar seguro onde podia viver sem medo. Essa interpretação poderia confirmar que Espinho, “nessa época”, mantinha contato com ex-escravos, a quem se permitia viver ali no mesmo espaço.

Outros pontos interessantes presentes no mito são a temporalidade³³ mítica simbolizada na duração do sono de Zé Rufado ao longo do tempo de amadurecimento do cacho de bananas e a informação de que “Zé Rufado” veio do “curral de prender escravos”, ou seja, um lugar miticamente distante, que se opunha à liberdade representada por sua chegada à comunidade.

Em outra narrativa, que tem como personagem Serafina, filha de Manuel Luís, o irmão de Carolina, Manuel Luís, era um homem que maltratava os filhos, porque fazia parte do sistema escravista. Especialmente Serafina sofria os maus tratos do pai. Na tentativa de escapar dos maus tratos, aceita a sugestão do irmão e se casa com Zé Alves, o Zé Rufado. A narrativa aponta também para o fato de Manuel Luís ter empregados a seu serviço.

³² 1- Grande pedra ou laje que forma um abrigo. 2- *Bras.* Chão de uma mina em exploração. [O teto chama-se *capa*; as partes laterais, *pés direitos*.] Buarque, 1988, p.386.

Segue-se a história de Serafina nas palavras de uma narradora:

“Ele falou assim pra menina: ‘Ô Serafina, cê faz o meu armoço que eu tenho trabalhador amanhã. ’ Mas feijão não tinha nenhum bago, aí ela falou: ‘Ô meu Deus, o quê que eu faço?’ E usava umas cabaçona grande, né, que eles guardava era pra plantá. ‘Então vou tirar um pouco daquele feijão que é pra eu fazê o armoço.’ (...) E fez o armoço e foi levá o armoço. Chegô, pôs a vasilha de armoço assim, e ele: ‘Ô Serafina, onde você arrumou esse feijão, minha filha?’

“‘Ô papai, eu tirei um pouquinho daquele de plantá que eu não tinha outro jeito de fazê o armoço.’ Ele só olhô prá ela assim e comeu bastante e terminou de armoçá. Ela pegou a vasilha e veio embora, e deu tempo só dela chegar em casa. Ele saiu da roça e pegou uma vara boa no caminho e deu uma surra nessa menina. Foi com esse pau de laranja que rasgou a roupa dessa menina toda. Aí que chegou um irmão dela (...) e ela tava chorando, mas tinha que fazer as coisa, aí o irmão dela perguntou porque ela tava chorando e ela falou. ‘Ô Serafina, eu vou procurar um moço pra casá com você, você quer casá? (...) é só você não escolher.’ Então esse moço que fez o casamento dela com esse Zé Alves.”

Vê-se que o pai de Serafina recebia “trabalhadores”. Eram estes escravos? Tropeiros? O que é interessante é o fato de que moradores de Espinho travavam relações de trabalho com pessoas de regiões próximas, o que remete a outro questionamento. Seria possível, se o grupo fosse quilombola, travar relações desse tipo com outras pessoas, sem que houvesse repressão do Estado? Sabe-se que alguns quilombos estabeleciam relações de troca com aglomerados rurais das proximidades. Geralmente trocavam alimentos que não produziam em grande escala, para não serem descobertos, por armas e informações que lhes garantisse segurança. (Andrade, 1995, p.50-52).

Um dos bisnetos de Manuel Luís associa a maldade do bisavô à possibilidade de que este tenha sido capataz ou feitor de escravos. Diante dessa possibilidade, o bisneto de Manuel Luís, durante uma entrevista, pôs em questão se os remanescentes da comunidade

³³ Temporalidade é, na visão de Todorov, elemento essencial à narrativa, já que esta é um texto referencial com temporalidade

originária evitavam referências diretas à escravidão por vergonha ou por querer que tal passado caísse no esquecimento: “Acho que os mais velhos tinham vergonha de dizer que eram escravos, que foram escravos; por isso, não contavam para os mais novos.”

Na narrativa seguinte, o Mito do Monjolo, há a presença de senhores e escravos no próprio território de Espinho. No mito, a relação simbólica entre a escravidão e o monjolo contesta a concepção de tempo livre dos escravos – sábado, domingo e feriados – formulada na chamada teoria da “brecha camponesa”. (Cardoso 1998) Pode-se interpretar o monjolo como a representação simbólica do esforço numa atividade incessante, que não respeitava domingos ou dias santos.

Segue-se o Mito do Monjolo nas palavras de uma narradora:

“E tem adonde que nós mora. (...) Tem um buraco pro cima da casa de Bia, que tem um buraco, era tanque, né? (...) O monjolo era ali. Quando foi de noite que o nêgo chegô e falou:

– Senhor, munjólo tá falano.

– Ah, nêgo, cê já viu de munjólo falá?

– Aí ele (...) Senhor, munjólo tá falano.

Aí ele chegou na janela né? Aí então diz que munjólo tava assim:

– Ai que já num posso mais, bá!

E o homem:

– Nêgo, vai lá mais eu prá tirar essa água.

Ai, que o nêgo teve medo. Desceu, mais e o nêgo foi lá, que fechou a água, que o munjólo parou. Mas trabaivava era domingo, era dia santo, era mesmo o que o nêgo tinha dito. E esse dia era domingo, né? Que o munjólo tava trabaivando, aí ele falou, ele teve que desligar.”

Conta a narrativa sobre o homem que não queria perder dinheiro com a abolição que muitos senhores de escravos, ao perceberem a situação política que prenunciava a abolição da escravatura, tinham muitas preocupações com a queda da produção e dos lucros. Em Gouveia, um negociante de escravos não conseguia vender um lote de escravos nesse período. Um dia esse homem disse à sua esposa: “Hoje, eu vendo esses negros nem que seja no inferno!” E saiu pelas fazendas da vizinhança, oferecendo sua mercadoria.

Depois de muito perambular, chegou à porteira de uma fazenda desconhecida. Bateu palmas e chamou por alguém que pudesse atendê-lo. Relata-se que um homem de chifres na cabeça veio até ele e conduziu-o à presença de seu senhor. Este, então, lhe disse: “Quer dizer que você vai vender esses negros nem que seja no inferno?” Sua voz era cavernosa e, enquanto falava, sua fisionomia ia se transformando na do diabo. O vendedor de escravos ficou muito assustado e começou a correr. Montou em seu cavalo perseguido pelos capetas. Então, o vendedor pediu a ajuda de Nossa Senhora do Carmo e prometeu que, se sua vida fosse salva, ele construiria com seus próprios recursos uma igreja em sua honra na cidade de Gouveia.

A igreja, na verdade uma pequena capela, foi construída e dedicada a Nossa Senhora do Carmo, como prometido.

Infere-se dos relatos a coexistência entre livres e “fugidos”.

Na última narrativa selecionada, o caso da moça que queria casar-se com um homem rico, bonito e que tivesse dente de ouro, encontramos elementos que demonizam o homem branco, que era aquele que vinha de longe, casava-se e depois sacrificava suas esposas.

Segue-se o relato nas palavras de uma narradora:

“Então, o pai dela ficava só na janela caçando esse homem”.

E o pai dela:

– Minha filha, milha filha, como que eu vou arrumar? Como vou fazê pra arrumar?

E o pai dela saiu procurando. Não achou. Se ele achava um bonito, era pobre. Achava um bonito e com dente de ouro, era pobre. Achava um rico e com dente de ouro, mas era feio. Tudo dava o contrário e ele tava:

– Ô, meu Deus, onde que eu vou achar marido pra essa menina?

Aí um dia ele tava na janela, né. Só esperando esse marido. Aí vem, pontou aquele homem bonito! Dente de ouro, aquele cabelo mais lindo, aquele homem mais bonito, cabelos dourados! Ele era mais lindo, sabe!

Capeta quando quer ficar bonito, fica mesmo. Ela falou assim:

– Papai, achei o homem que eu quero casar com ele!

– Senhor!...

– Minha filha, ele tá pra cá!

– É, eu vim casar com a filha do senhor, que o senhor tá caçando um homem bonito aí pra filha do senhor e eu sou bonito e rico!

– Só que o meu negócio é comigo assim... Eu caso e levo a mulher embora no mesmo dia.

Ai já mandou arrumar os preparativo, convidar muita gente, aí casou ela. Só que ela era uma coisa, ela era muito gananciosa, mas ela era afilhada de Nossa Senhora. Então, Nossa Senhora, ela casou e foi lá e Nossa Senhora falou assim:

– Ô, minha filha! Eu vou te dar um presente, vou te dar essa tesourinha.

Você nunca que separa dessa tesourinha.

Então ela colocou a tesourinha no seio. E o capeta falou com ela:

– Ó! Lá em casa tem de tudo, não é pra você levar nada.

– Tá bom!

E montaram no cavalo e foram embora, já casado e já foram embora. E, lá vai. Sobe morro, desce morro, e ela naquele cavalão preto, e ele lá vai levando ela, e ela:

– Mais que casa longe é essa gente?

– Já tá chegando.

E lá vai, e lá vai, lá vai andando.

– Mais que nossa! Eu tô cansada! Que casa é essa, longe?

– Aí, quando ele chegou no alto, que ela olhê lá... Tinha um cupim, um mundo d'um cupim lá embaixo. Ela falou assim:

– Mas onde que é essa casa que tá longe?

– Mas tá lá a nossa casa... Ah lá...

Ela disse:

– Uai!

Olhou nada.

-Ah! Lá a nossa casa, cê está vendo aquele cupim ali? Ali é nossa casa.

E ela já começou a esquentar a cabeça.

– Ô, meu Deus! O que que eu vou fazer?

E chegou, ele desceu do cavalo e entrou pro dentro do cupim e tá lá.

– Sai osso velho, deixa osso novo entrar, sai osso velho. Só jogando osso pra fora.

– Uai, que que é isso?

Aí ela entendeu que o osso velho é que ele ia comê ela, jogando os osso pra fora, né? Na hora ela montou no cavalo, num cavalo dele e rachou fora correndo. Lá vai, lá vai. Quando ele olha que não vê ela, ele montou no cavalo preto dele e lá vai. Ela montou num cavalo castanho que tava lá encostado. E, lá vai, vai atrás dela e pega que não pega, pegou ela. Vortô de novo, marrou ela, agora dessa vez, tinha uma árvore em frente do cupim e ele marrou o cabelo dela no cupim e entrou pra lá, tá lá.

– Sai osso velho, deixa osso novo entrar. E só jogando osso pra trás.

Aí ela:

– Ô, meu Deus do Céu! Ô, Minha Nossa Senhora que que eu vou fazer?

E Nossa Senhora era a madrinha dela.

Aí quando ela falou: – Nossa Senhora o que que eu vou fazer? Ela lembrou da tesourinha. Tirou a tesourinha do seio e cortou o cabelo e montou no cavalo e sumiu. Só que dessa vez ele deixou ela marrada, né e falou assim:

– Ah! Dessa vez ela não vai soltá, né? E eu, não vou me preocupar.

Quando ele foi caçar ela, que olha... Ah! Já tinha sumido. Ele montou no cavalo dele e já vai, e o cavalo andava era igual o vento de tão veloz. Quando ele chegou, avistou ela lá no alto já pra virar pra casa dela e ele lá vai. Ela olhou pra trás, ele já vem e ele quase pegando ela e lá vai naquele enrola e pega e não pega e ela corre e metia espora no cavalo e lá vai, e lá vai, quando ela chegou perto da casa dela, ela gritou:

– Papai, levanta o rosário que eu tô com o capeta atrás!

E ela gritava e o pai dela não escutava, que tava muito longe. E ela gritava:

– Papai, levanta o rosário, papai, que o capeta tá perto! Levanta papai!

E o pai dela chega na porta que vê. Entende o que ela falou, pegou o rosário, levantou e ele explodiu atrás dela. Aí não quis saber com homem rico e bonito.”

Ao terminar a narrativa, a narradora afirma que a história tem dois sentidos. O primeiro ela revela: a gente não deve querer sonhar demais. O segundo ela não revela, mas presumo ser o de se casar.

Percebem-se também as regras prescritivas da lógica endogâmica, “diabolizando” o estranho e o perigo que representa. Há ainda elementos de uma prescrição étnica, pois a moça encantou-se com o rapaz de “cabelos dourados”, padrão diferente dos homens da localidade, por esta razão era tão difícil ao pai encontrar um marido para a filha.

A temporalidade mítica representada na demora em se chegar ao local de destino mostra como constroem sua espacialidade, distanciando-se do mal talvez representado por Gouveia. A proximidade com a sociedade envolvente remete a uma casa³⁴, que, além de distante, assume a forma de um “cupim”, ossário de noivas anteriormente mortas pelo belo marido. O ossário de noivas poderia representar a subordinação instrumental da mulher negra ao senhor branco?

Na narrativa, encontramos também a prescrição para que se sigam os conselhos dos padrinhos e do lugar estrutural desse tipo de aliança. Nossa Senhora era a madrinha de uma “gananciosa” afilhada, cuja figura materna não é apontada no mito. Nossa Senhora cumpre, então, seu papel, de “Mãe Universal”. É a madrinha que dá a “chave”, o instrumento mágico, a tesoura, para que a afilhada se salve e retorne ao grupo.

CAPÍTULO V

CASAS ABERTAS E CASAS FECHADAS

Os homens de Espinho geralmente empregam-se em tropas para fazer serviços nas roças de latifundiários nos grandes centros produtivos da região, em períodos de colheitas. Eles cuidam temporariamente de gado etc. As mulheres, por sua vez, cuidam das roças de milho, cana-de-açúcar, feijão e horta das famílias e também cuidam das criações. Algumas trabalham como domésticas em Gouveia.

Na comunidade, as casas são classificadas em *abertas* ou *fechadas*. É a presença da mulher e filhos que enseja tal classificação. Em Espinho, as casas denunciam a ausência dos homens e seu processo de afastamento. As casas fechadas são motivo de tristeza para o grupo.

³⁴ Como se verá no capítulo seguinte, a casa tem significação importante no processo de construção identitária do grupo.

Casa aberta na definição local é aquela com até um morador. Casa fechada não tem, obviamente, moradores. A casa fechada simboliza o *‘povo do Espinho’* que está fora, estabelecido em outras localidades, e só retorna para as festividades de São João, Folia, e festas de final de ano. Significa, além disso, que a mulher seguiu o marido.

As mulheres que não seguiram os maridos cuidam das casas dos parentes que se ausentaram. A casa aberta, mesmo que mantida apenas por uma pessoa, é um núcleo de resistência cultural e econômica. Uma casa aberta significa que as mulheres mantêm os modos peculiares de produção do grupo e que as narrativas míticas, estórias e cantigas serão recontadas e preservadas.

O lugar da mulher parece ser o de guardiã desse acervo sócio-cultural. Por isso, Espinho, além de ser apontado como um lugar “onde só tem preto” é apontado como um lugar “onde só tem mulher”. Mas, curiosamente, atuar como mantenedora de tradições é atuar numa zona ambígua. As mulheres de Espinho têm imagens e papéis diferentes. Utilizando a idéia de Bhabha (1998) sobre *deslizamento*, pensa-se que a mulher de Espinho habite “entre-lugar”, um constante deslocamento de papéis, sobre os quais operam expectativas tanto dos homens da localidade como da sociedade envolvente. Talvez por essa razão as mulheres sofram maiores reações somáticas quando necessitam ir a Gouveia.

Em Espinho, a mulher não cuida apenas da família nuclear; cuida também das tradições da comunidade. Não seria inconveniente lembrar que, por sua causa, as casas não se fecham. É a presença da mulher que permite à comunidade dar significado peculiar ao território em que habitam. Espinho sempre é referido como o lar ou o lugar onde se sentem seguras, onde as meninas aprendem com as mães, avós e outras mulheres que a vida “*é assim mesmo*”. Aprendem que, na ausência do homem, é a mulher quem deve preservar as tradições como, por exemplo, no caso da Folia de Reis.

A Folia de Reis faz parte das tradições folclóricas de diversas regiões brasileiras e acontece entre os meses de dezembro e janeiro. Seria importante recordar ao leitor que a participação ativa nela é sempre masculina. Mulheres acompanham a Folia, servem café aos participantes quando a folia passa pela sua casa, e assim por diante. Na comunidade estudada, a tradição vem sendo mantida pelas mulheres que cada vez mais ocupam nela papéis de destaque. Com o êxodo masculino e com a dificuldade que muitos homens têm enfrentado para estar em Espinho nesses períodos, as mulheres afirmam que depende delas a manutenção de uma de suas últimas tradições. Dizem assim proceder também por causa dos *‘antigos’*, seus antepassados, que estariam aparecendo para os vivos, cobrando a realização do festejo. Muitas pessoas relatam ter visto Folias de fantasmas

passando por Espinho. Outras contam que essa Folia do “além” passou cantando sob suas casas e que serviram café aos foliões.

Ao verbalizam que não querem que “*uma das coisas que os antigos deixaram pra nós*” desapareça, as mulheres estão atuando como mediadoras entre a tradição e o presente, tecendo constantemente o fio que ata casas abertas e mulheres que ficam aos homens que se afastam. Significa uma relação que guarda e mantém a unidade de Espinho, suas singularidades e seu potencial de buscar autonomia. Permanecendo na comunidade são as mulheres que sofrem a maior carga de preconceito. São elas que acusam os moradores de Gouveia e reivindicam. São elas que procuram o gabinete da Prefeitura, quando necessário. São elas que finalmente negociam com os atravessadores de sua produção.

Na literatura, Carol Beane (1995) encontrou um lugar fictício que se assemelha a Espinho, ao examinar o enredo do livro “*Under the skin of the Drums*” da escritora equatoriana Luz Argentina Chiriboga, e utiliza o conceito: a noção de *Homeplace* é esboçado pela autora do romance para pensar a vida de Rebeca, personagem principal da trama, que, por ser negra, vive momentos de tensão quando sai de sua comunidade de origem.

Retomar sucintamente a “estória de vida” de Rebeca é de extrema importância para a análise de Espinho enquanto *locus* da construção identitária de seu povo. O texto apresenta uma personagem “mulata”, que sai da comunidade de origem, sua *hometown*, uma vila de pescadores negros. Uma *homeland*, que de certa forma está isolada da sociedade englobante e onde as mulheres, principalmente as avós, têm papel fundamental na preservação das tradições da comunidade. Situação bem semelhante à de Espinho, portanto. Rebeca sai de sua *hometown* para estudar em Quito e, como não é “completamente” negra (como afirma a mãe da personagem ao longo da narrativa), tenta esconder ao máximo sua identidade, o que a remete a um constante estado de tensão e ansiedade. Uma de suas professoras questiona seu modo de agir, levando-a a ver-se negra. Novamente em contato com o seu ambiente, com as mulheres do lugar e em especial com as estórias de sua avó, a personagem percebe o quanto é necessário a existência de um lugar onde aquelas mulheres possam expressar-se em seus próprios termos.

Homeplace é este lugar onde a comunidade organiza seus esquemas de resistência por ser uma comunidade negra que sofre com a discriminação racial. É o local onde as pessoas protegem-se mutuamente, onde produzem e reproduzem seu modo de vida; onde as mudanças, se inevitáveis, são reelaboradas e incorporadas às tradições, tal como em Espinho e outras comunidades. *Homeplace* é percebido pela personagem, e pela análise de

Carol Beane, como síntese de outros *home*, apresentados durante a trama: *hometown* – comunidade de origem; *homeland* – a vila de pescadores. É percebido como espaço de construção identitária de seu povo, o espaço físico mediado pela significação simbólica que a comunidade lhe confere, por ser o lugar onde se preserva a tradição, valor máximo da coletividade e do que se propõe ser uma identidade narrativa.

As mulheres de Espinho não buscam esconder o fato de que são negras³⁵, como o faz Rebeca. Contudo, é por causa dela que sofrem com preconceito. É por causa da cor, principalmente, que sofrem reações somáticas quando necessitam ir à sede do município, dada a tensão causada pelo enfrentamento. Assim como a vila de Rebeca, Espinho é um lugar onde podem vivenciar seus modos peculiares de organização social. Semelhante à vila da trama, Espinho é o local onde se protegem mutuamente.

Compreende-se neste trabalho que o conceito de *homeplace* e, como este é compreendido pela comunidade “fictícia”, assemelha-se ao significado que as comunidades negras “reais”, como Espinho, atribuem aos seus territórios, enquanto espaços onde os grupos afirmam suas identidades e singularidades, onde os indivíduos afirmam a si próprios e a sua cultura.

Para melhor compreensão do valor de *homeplace*, ou “lar”, será apresentada uma situação oposta às apresentadas anteriormente. Contrastando-as com essa nova descrição, poderemos avaliar o quanto a noção de *homeplace* como espaço identitário é fundamental para a (re) construção da identidade negra.

Sheila Mysorekar (1995) é uma negra nascida em Dusseldorf, Alemanha. Ela afirma que as negras e os negros nascidos naquele país, além de serem vistos como uma “anomalia”, são pessoas sem referenciais ou modelos de negritude a seguir e/ou que as conectem com a sua origem e as auxiliem a vivenciar claramente as experiências como negros e a lutar por seus direitos civis como alemães.

Não têm modelos de negritude a seguir, pois muitos deles ou são criados por pais adotivos ou têm um dos pais alemães. São socializados numa sociedade que se afirma como um “*clash of cultures*”, onde o anti-semitismo e a xenofobia são admitidos, mas não o racismo a que esses seres anômalos são submetidos.

No caso de a mãe ser alemã, as filhas são criadas e socializadas por uma mulher branca que não tem como “revelar” para as filhas a experiência de ser negra e conviver com situações/relações de racismo e sexismo decorrentes dessa realidade.

³⁵ Note-se que o tom de pele das mulheres de Espinho não é “mulato”. No entanto, lembro ao leitor que no Brasil há um imenso gradiente de cores utilizado por *afro*-descendentes ou não para definir sua identidade racial. Lília Schwarcz (1995) enumera mais de 80 tipos de denominações diferentes. Recentemente uma pesquisa evidenciou que pessoas de pele muito escura nem sempre se consideram negras.

Justamente por não possuírem um locus onde a identidade negra possa ser vivenciada e compartilhada é que essas pessoas procuram na literatura e música afro-americana e caribenha ou na cozinha asiática, os signos e símbolos de outras culturas diferentes das do mundo branco. É “o reconhecimento das diferenças e não as diferenças em si, o que constrói a identidade étnica”. (Cunha, 1985, p.206)

Com esse exemplo radicalmente oposto pretende-se argumentar novamente que o lugar de origem ou o lar a que se faz referência não é um espaço geográfico que se localize em mapas, mas um lugar socialmente construído e vivenciado como espaço identitário e racializado, cujo reconhecimento é necessário para tornar a história pessoal e do grupo significativa, precedido por um nome, como na definição de Milton Santos (1996), e que tem conotações afetivas.

Aponta-se para o fato de que as “estratégias particulares³⁶ de resistência”, as “trucagens”, a hospitalidade e a apropriação singular que os moradores fazem de seu território, em especial as mulheres, são fundamentais para a configuração de Espinho enquanto espaço racializado e fortemente ligado à afirmação de sua identidade. Tal afirmação leva a crer que a comunidade rejeita o mito da democracia racial³⁷, tal como postulado por muitos autores³⁸.

Homeplace é, portanto mais que um espaço familiar, é o lar onde nasce a identidade básica³⁹ e de grupo. Pode-se dizer, porém, que o *homeplace*, ou lar de Espinho, está construído numa área fronteira. Quando se lembra da posição feminina é possível pensar também no conceito de *unhomeled*, proposto por Homi Bhabha (1998), que, por definição, mostra como o próprio lar pode converter-se num local estranho.

A casa aberta, o lar, não é o local só da manutenção da tradição e, portanto, um espaço conhecido. Pode-se destacar um momento no qual há um estranhamento do lar: o momento da solidão. A ausência pode ser suportada pelas mulheres em geral (e filhos), mas saber que a “*vida é assim mesmo*”, que os homens certamente partirão, não significa que se satisfaçam com a situação.

A casa aberta converte-se, assim, num local *intersticial*, que questiona as divisões binárias através das quais “essas esferas da experiência social são frequentemente opostas espacialmente”. (p.35) Para Bhabha a característica do estranhamento do que é

³⁶ Idéia desenvolvida por Cunha (1985).

³⁷ Hasenbalg fala da existência de um mito racial latino-americano baseado na reconstrução ‘idílica’ da escravidão. (1996, p.235-247). Neste sentido, ver também Wade, 1997, entre outros.

³⁸ Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro etc.

³⁹ Para Barth, a identidade básica pessoal é mediada pelo reconhecimento do pertencimento a um grupo étnico e a consequente adoção de valores e normas de moralidade comuns. (Barth, 1976)

familiar e íntimo rompe a simetria entre público e privado, freqüentemente associados como campos de ação masculina e feminina, respectivamente.

Dentro da comunidade, as mulheres vivem situações intersticiais e de estranhamento da simetria dos espaços masculinos e femininos. Um exemplo dessa afirmação é o caso de uma moça cujo pai estava ausente ao iniciar o namoro. A permissão foi dada pela mãe da moça. Ao regressar, o pai manifesta o desejo de ver o namorado de a filha repetir o pedido de namoro sob a condição de proibi-lo. Nesse caso foi necessário o *referendum* paterno. A situação chegou ao limite quando, decididos a se casar, e estando o pai fora novamente, o pedido foi novamente feito à mãe que, por sua vez, escreveu ao pai para que manifestasse sua opinião. Mas a noiva, num ato de “rebeldia”, escreveu ao pai dizendo que não se importava com o seu consentimento ou não-consentimento, pois já tinha dezoito anos e sabia que poderia se casar sem a sua permissão legal.

As mães criam de maneira diferenciada seus filhos e suas filhas. Aos meninos é permitida uma maior mobilidade dentro e fora da comunidade. Se uma menina deseja ir à casa de uma amiga ou parente que more mais distante deve ir acompanhada de uma irmã, de amigas ou de parentes, geralmente do sexo feminino. O menino, dependendo da idade, pode ir sozinho. Nas festas, as moças estão sempre acompanhadas por tias, madrinhas, avós ou irmãs mais velhas. Contudo, as meninas são incentivadas a adiar projetos de casamento em detrimento dos estudos. Acompanham as mães quando estas se dirigem a Gouveia e aprendem cedo a negociar seus produtos. Mesmo com a presença masculina, participam de campeonatos de truco e formam duplas com os homens presentes ou com outras mulheres. Os homens saem, conhecem novos modelos de comportamento, mas sustentam uma visão hierarquizada das relações sociais em que a mulher está conectada à esfera do lar, da domesticidade, da família, da casa, do interior do grupo. Em seu retorno, esperam reassumir o seu “lugar”, mas a situação fronteira tal como postulada por Bhabha (1998) capta algo do distanciamento que acompanha a *re-locação do lar e do mundo* para a visão desses homens. Nesses momentos estão *unhomed*. Mas estar estranho ao lar não é estar sem casa [*homeless*]. (p.29)

Assim é que Bhabha conclui que a diferença entre gêneros não se distribui de forma organizada entre o público e o privado, mas se torna suplementar a eles. (p.31)

Desse modo, a mulher habita um “*entre-lugar*”, transita dentro e fora do lar, que lhe é ao mesmo tempo estranho e familiar. No entanto, de forma diferente, o homem também vive esse constante deslocamento.

Se forem as mulheres que negociam, que enfrentam mais diretamente o preconceito do município, utilizando a hospitalidade, as trucagens e a apropriação de mecanismos da esfera pública, seu papel não é o de substituta do homem ausente. Se assim fosse, nos momentos em que os homens estão na comunidade, às mulheres não atuariam essas estratégias. Creio que, diante dessa situação, as palavras de Rachel Soihet esclarecem que nem sempre a mulher rompe radicalmente com a estrutura na qual se insere: “Nem sempre as fissuras à dominação masculina assumem via de regra, a forma de rupturas espetaculares, nem se expressam num discurso de recusa ou rejeição.” (Soihet, 1997, p.107)

As pessoas da comunidade, especialmente as mulheres, vivem nesse espaço fronteiriço por excelência, cujas identidades afirmam “as fronteiras da existência insurgente e intersticial da cultura”. (Bhabha, 1998, p.41) Isso porque é nas casas mantêm abertas que a escravidão, o preconceito e a discriminação sócio-racial são ressignificados. As mulheres de Espinho buscam o encontro com a visibilidade perseguem autonomia, utilizam da hospitalidade em lugar da tolerância.

Quando tradições culturais e religiosidade são socialmente definidas como campo de atuação exclusiva da mulher na comunidade, revelando seu lugar estrutural em Espinho. Mesmo nas ocasiões de festas e durante a realização de rituais religiosos, quando há uma divisão espacial da casa: mulheres na cozinha, na “*varanda*”⁴⁰ e no quintal, enquanto os homens ocupam a sala e a parte externa na frente da casa. Pode-se reconhecer que essa simetria não ordena as relações de gênero em Espinho.

Na Casa Aberta, os espaços destinados às mulheres como a cozinha são espaços onde se constróem as relações de poder, onde as mulheres discutem, onde contam ou escutam histórias. É onde jogam truco.

6.1 FESTAS E FÉ

Aparentemente, a fé católica é a única presente em Espinho. Não foi possível observar traços reveladores de outros cultos.

Se, aparentemente, não existem outros cultos professados, também não existe sequer uma capela em Espinho. Os únicos marcos físicos do catolicismo, além das imagens de santos nas casas, são os cruzeiros onde são realizados os terços ao ar livre.

⁴⁰ Similar à “copa” de cozinha.

No dia do aniversário de algum morador, antes da comemoração, o grupo se reúne para rezar o terço. Assim que a casa está cheia, as mulheres deixam o espaço da cozinha e se reúnem na sala. Os homens que lá se encontram lhes cedem o lugar. Alguns permanecem nos corredores. Outros vão para a cozinha ou para a frente da casa. Os cânticos começam. A vela é acesa diante da santa ou do santo de devoção da família nuclear⁴¹. O aniversariante ou parente próximo é quem “puxa” o terço. Vozes femininas repetem as rezas em coro. Algumas choram. São lidos trechos da liturgia da igreja. Enquanto as mulheres têm nas mãos os rosários, os homens se conservam quietos, observando. Findo o terço passam-se aos festejos comuns, a uma festa de aniversário. Depois os jovens “trucam” a dona da casa, pensando na tipuca.

Cada terço tem o seu respectivo cruzeiro: o terço de Santa Cruz, realizado em 3 de maio, data da invenção da Santa Cruz, e o de São Pedro.

Nos dias de aniversário reza-se o terço na casa do aniversariante.

*“A minha alma põe-se em reza e porte,
Que a morte por ti vem passar.
No campo do José Falso
Encontraremos o inimigo da
Santa Cruz. Todos dirão:
Arreda falso Satanás,
Parte de minha alma não terás,
Pois no dia da Santa Cruz,
Cem vezes me ajoeiei
Cem vez me persinei,,
Cem Ave Maria rezei...”*

(Reza que dá início ao terço de Santa Cruz.)

Durante o terço de Santa Cruz, realizado ao ar livre, a população segue à risca a prédica de “cem vez me ajoeiei”. Levam cobertores e almofadas para proteger os joelhos, mas os “engraçadinhos” retiram a proteção dos outros fiéis por brincadeira. Essa prática religiosa é comum em algumas áreas rurais ainda hoje. No passado era no dia 3 de maio que se comemorava o aniversário da data de descobrimento do Brasil, data em que a

⁴¹ Geralmente Nossa Senhora Aparecida.

imperatriz Santa Helena, mãe de Constantino, em 326 d.C., descobriu no Gólgota fragmentos da cruz de Cristo (Lira, 1956, p.171-174). A influência é nitidamente portuguesa. Não há intervenção eclesiástica. Os próprios moradores se responsabilizam pela reza.

Gusmão (1995) encontra em Campinho da Independência a mesma prática. Naquela comunidade, porém, essa “é a única festa em que gente de fora, conhecida ou não, não participa”. (Gusmão, 1995, p.128) Já em Espinho, pessoas de comunidades próximas podem assistir e participar do terço, que já não é mais praticado em outras localidades.

No terço oferecido a São Pedro, os fiéis não se ajoelham tantas vezes. Este santo merece atenção especial, pela fé que a comunidade lhe devota. Existe no acervo de estórias contadas às crianças um bom número dedicado a São Pedro. Nelas o santo é representado pelo ladino, esperto, sempre em oposição à imagem de Jesus, senhor a quem sempre tenta enganar, sem o conseguir, e de quem sempre ouve conselhos de como proceder. As histórias de São Pedro afirmam uma imagem de conformismo que São Pedro deve ter, pois nunca consegue enganar o seu sábio senhor, que, mesmo de costas ou distante, consegue ver o que ele está “tramando”.

Além de encantadoras, tais estórias têm um fundo moral, com a nítida função de educar. Outra personagem marcante nessas estórias é a mãe de Pedro, representada como mulher má e egoísta que deve descer ao inferno quando morta, mas que consegue, através do filho, uma dádiva do senhor e permanece numa espécie de limbo, representada numa estória por “*um fio comprido feito de casca de cebola*”, que ela negava dar aos pobres como alimento. Ambos os terços terminam com comidas típicas, tipucas e jogos de truco.

Os momentos de festas são momentos de ruptura com a temporalidade cotidiana. Instauram um tempo em que a solidão e a tristeza geradas pela ausência masculinas são suspensas. As mulheres verbalizam a sensação de solidão: “É muito ruim, né? Se eu pudesse, ia também.”.

As mais jovens reclamam da situação. Uma informante, casada, com 23 anos, e mãe de um filho, cujo pai trabalha em Belo Horizonte, reclama também do fato de as mulheres casadas não serem bem vistas quando dançam em festas, tendo os maridos distantes. As mais velhas dizem que a vida é assim mesmo e não incentivam as filhas a acompanhar o marido. No entanto, o casamento continua sendo uma preocupação constante, tanto para os rapazes, como para as moças.

Diz-se que os homens e as mulheres que não se casam terão de passar pelo “fundo do escaçador⁴²”, quando chegar o fim do mundo. Essa idéia nos mostra a importância que o casamento tem para a comunidade, para sua manutenção e reprodução. A troca de alianças não se dá somente no nível do concreto, mas também no imaginário. Os rapazes que saem da comunidade para trabalhar geralmente se casam com moças de Espinho, e os casos de casamento com outras mulheres dão-se entre aqueles que saem ainda crianças ou muito jovens da comunidade.

As festas de casamento começam bem e provam a intensa ebulição que esses eventos causam no grupo cedo. Pela manhã, moças e senhoras vão para a casa da noiva para os preparativos. Limpam, arrumam, enfeitam e cozinham. O preparo da comida tem início no mínimo dois dias antes: leitão, frango, doce de mamão com leite, kobu⁴³.

Somente as mulheres casadas podem auxiliar na arrumação do quarto da noiva. Geralmente na casa materna, esse quarto delimita simbolicamente o espaço entre as casadas e as solteiras, além de reforçar a expectativa da virgindade até o casamento. O quarto todo é enfeitado de branco, segundo as informantes. Depois de casada certamente a jovem esposa usará o “trunfo”, lenço de cabeça, ao sair de casa. Cuidará da organização do cultivo enquanto o marido estiver ausente ou continuará auxiliando na plantação dos pais. A matrilocidade permanece até que os rendimentos do casal permitam a construção da casa própria.

No ritual de casamento há troca de alimentos. O almoço é servido na casa da família do noivo; o jantar, na casa da família da noiva. No intervalo entre almoço e jantar é que os noivos vão para Gouveia para a cerimônia do casamento civil e religioso. Ao retornarem, os convidados recebem o “noivado” (noivos, padrinhos e pais) com fogos de artifício. Todos se dirigem à casa da noiva, onde é servido o “jantar da noiva”. Ritualizam o fim do jantar com “um consumo conspícuo”, quebrando os copos, garrafas, pratos, etc.:

“Quando chega, já tem 4 mesas esperando; depois o noivado chega, serve a janta (...); depois que termina a mesa dos noivos e aí canta o peixe - vivo:

*Viva a noiva, viva o noivo,
Como pode o peixe vivo,
Viver fora d'água fria?*

⁴² Moenda manual de cana-de-açúcar, feita de madeira.

Nisso, prato, garrafa, copo (...) quebra tudo, fica batendo na mesa, eles bate com tanta força na mesa!”

Todo comer é bom, mas não é como o comer de casamento.”

Após o jantar da noiva tem início a *tipuca* (baile). Aí “ninguém quer saber mais de noivo, ninguém lembra”, conta uma informante. De madrugada, sobras do banquete servem para recompor as forças. A música e a festa continuam até o amanhecer.

“Aí ali pelas duas horas depois, que já trabalhou bastante dançando, né, vai ter que fazer uma comidinha (...); aí faz um mexidinho, uma farofinha, aquele caldo de galinha (...) o povo nem gosta de parar, não, uns cinco minutinhos; aí uma parte, um bocado vai comer e quando aqueles bocado chega vai os outros.”

As moças temem ficar solteiras. Existe um dito popular na comunidade, segundo o qual uma noiva entra na igreja para casar deve parar na porta, virar-se para trás e dizer: “Venham minhas companheiras.” Assim estarão garantidos os outros casamentos e a perpetuidade de um modo de vida singular.

Por esse motivo, os jovens retornam à comunidade para casar-se com as moças da localidade. O casamento é esperado e desejado por todo o grupo como forma de perpetuar-se. No acervo de narrativas míticas existem muitas alusões à sua importância, pois quem não se casa “não passará pelo buraco da agulha e, assim, não entrará no céu no dia do Juízo Final”.

PALAVRAS FINAIS

Ao longo deste trabalho procurou-se mostrar como a população da comunidade de Espinho enfrenta o preconceito e recusa-se a assumir a postura de negro

⁴³ Alimento preparado com milho moído ou farinha de milho e caldo de cana assado envolvido em casca de bananeira.

inferiorizado, que as estruturas hierarquizantes deste país destinaram às pessoas de pele escura.

Destacaram-se também, de forma sintética, os argumentos utilizados pelos setores religiosos e econômicos que contribuíram para tornar o fenômeno da escravidão um fenômeno racializado, contrariando o fato de que escravidão, até então, transcendia a racialidade.

Mostrou-se que o escravo até a colonização das Américas era recrutado geralmente entre os estranhos. A escravidão pressupõe a subjugação de um *outro*, do qual não se reconhece nada além do que sua coisificação. O escravo é assim afastado das características humanas.

Dentro desse quadro referencial causou espanto na sociedade colonial brasileira o fato de que os negros africanos fugissem do cativo e buscassem formas autônomas de vida. Por essa razão foram fortemente perseguidos, pois a auto-libertação colocava o sistema em risco.

Sem contradizer o que foi explicitado no Capítulo 3, “Quilombos e Terras de Preto: Territorialidades da Negritude” lembra-se ao leitor que os negros alforriados ou os que tenham conseguido a liberdade através de outros mecanismos aprovados pelo sistema não se distinguem dos quilombolas “clássicos”, pois também estavam sujeitos a toda uma série de violências. Eles vivenciavam um constante enfrentamento com a sociedade envolvente em busca de reconhecimento.

Neste trabalho também se observou o fato de que as comunidades negras, independentemente de sua constituição histórica, são espaços de construção de uma identidade contestadora. Espinho é um exemplo de comunidade negra que contesta o sistema e o lugar que este atribui ao negro. Lançando mão de estratégias particulares, essa comunidade desvincula a negritude da submissão, pressuposto subjacente à escravidão.

É a trucaagem – linguagem ao mesmo tempo estética, ressemantizada e performática – que possibilita ao grupo questionar o preconceito sofrido no município e “trucar” a população de Gouveia, provocando-a e mostrando que a comunidade de Espinho não “foge” do jogo identitário.

Outra estratégia utilizada pelo grupo e destacada aqui é a construção da hospitalidade como forma de rejeitar a tolerância, que, como bem elucidado por Esteva (1998), não passa de uma forma civilizada de intolerância, porque reconhece a diferença e a existência do outro, sem reconhecer, contudo, seu valor enquanto sujeito.

Fica claro que a comunidade de Espinho apropria-se de seu acervo mítico para recontar a história do grupo, resignificando fatos que lhes possibilita afirmar-se positivamente.

Falou-se, por fim, das relações entre gêneros na localidade e como estas podem ser observadas como relações que escapam à dicotomia básica que separa os domínios público e privado como domínios masculinos e femininos, respectivamente, e como Espinho é ao mesmo tempo um local familiar e estranho para homens e mulheres.

Não se pretende chegar a uma conclusão “definitiva” sobre as relações internas de Espinho e suas relações com Gouveia no atual momento da pesquisa. Contudo, pode-se dizer que, ao separarem escravidão e cor negra, eles questionam a organização social brasileira, o mito da democracia racial, e, sobretudo demonstram que, apesar da construção social vigente, negro não é escravo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVEDO, Rosa e CASTRO, Edna. *Negro do Trombetas-Guardiães de Matas e Rios*. Editora Cejup/UFPA/NAEA. 1998. 2ª ed.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de preto, terras de santo, terras de índio, posse comunal e conflito*. Humanidades. Ano IV N° 15, 42-48, 1987 e 1988.

ANDRADE, Lúcia M. M. de. *Os quilombos da bacia do Rio Trombetas: breve histórico*. Em: O'DWER, Eliane Cantarino (org.). *Terras de Quilombos*. Rio de Janeiro. ABA. CFC/UF RJ. 1995.

BARTH, Fredrik. (compilador). *Los Grupos Étnicos y Sus Fronteras*. Fondo de Cultura Económica: México. 1976.

BEANE, Carol. “Chiriboga: A Conversation.” Em: *Black Womens Diasporas-Moving Beyond Boundaries*. Davies, Carole Boyce(ed). Pluto Press: London. 1995. p/78-89.

_____. “Strategies of Identity in Afro-Ecuadorian fiction: Chiriboga’s Bajo la Piel de los Tambores/Under the skin of the Drums”. Idem. P/165-173.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Ed. UFMG/Humanitas. 1998.

BOSKOVIC, Aleksandar. Willian Robertson Smith and the Antropological Study of Myth. Tulane University. Tese Doutoral. 1993.

CARDOSO, Cyro Flamarion. *Negro ou Camponês? Protocampesinato Brasileiro*.

CARVALHO, José Jorge de (org.). *O quilombo do Rio das Rãs*. Salvador. UFBA. 1996.

CARVALHO, Reis. *Os feriados brasileiros*. Rio de Janeiro. Typographia: Pimenta de Mello e Cia. 1926. p/38-48.

CARVALHO, José Murilo de. “Escravidão e Razão Nacional” e “As Batalhas da Abolição”. Em: *Pontos e Bordados - Escritos de História e Política*. Belo Horizonte. Editora Humanitas/UFMG, 1999. P.36-64 e 65-81.

CASCUDO, Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. Rio de Janeiro. 1 ed. p/-621-2.

_____. Dicionário do folclore brasileiro. Rio de Janeiro. 3 ed. Ediouro. p/484-486 e 801-802.

CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. Publicações Europa-América. Lisboa. 1946.

CHAVES, Cláudia Maria das Graças. “Comerciantes das Minas Setecentistas: A Diversidade de Atuação no Mercado Colonial”. Em: *Cadernos de Filosofia e Ciências Humanas das Faculdades Integradas Newton Paiva*: Belo Horizonte. Ano VI. Nº 10. 1998. p/135-143.

CHIVENATO, Julio José. *O Negro no Brasil - Da senzala à Guerra do Paraguai*. 3ª Ed. Ed. Brasiliense: São Paulo, 1986

CHERNELA, Janet. M. “Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure and History in an Arapaço Narrative.” Em: Hill, Jonathan D(ed.). *Rethinking History and Myth-Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press. P/35-49.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica-Antropologia e Literatura no Século XX*. Gonçalves, José Reginaldo. (org.). Ed. UFRJ: Rio de Janeiro. 1998.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro. *Negros e Estrangeiros*. Ed. Brasiliense. São Paulo. 1985.

DEUS, José Antônio Souza; FANTINEL, Lúcia Maria e NOGUEIRA, Marly. “Índios, Quilombolas nas Regiões de Antiga Mineração no Brasil: A Dimensão Geohistórica e a Percepção do Espaço”. Em: *Cadernos de Filosofia e Ciências Humanas das Faculdades Integradas Newton Paiva: belo Horizonte*. Ano VI. Nº 11. 1998. p/68-76.

DORIA, Sígla Zambrotti. O quilombo do Rio das Rãs. Em: *Terras de quilombos*. (org. O’Dwer). RJ. ABA. CFC/UFRJ, 1995.

EIDHEIM, Harald. “Cuando la Identidad Étnica es un Estigma Social”. Em: *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. Barth, Fredrik (compilador). Fondo de Cultura Económica: México. 1976. p/51-110.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p.1435.

FILGUEIRAS, Otto. *Ritual de artimanhas*. São Paulo: Revista Globo Rural. Globo. Nº 136. Fevereiro de 1997. p/-29-34.

FLORENTINO, Manolo e Góes, José Roberto. *A Paz das Senzalas - Famílias Escravas e Tráfico Atlântico, Rio de Janeiro, c.1790- c.1850*. Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1997.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 24 ed. 1991.

FURTADO, Júnia. “Considerações Sobre Estratégias e Formas de Sobrevivência da Mulher Escrava nos Setecentos”. Em: Cadernos de Filosofia e Ciências Humanas das Faculdades Integradas Newton Paiva: Belo Horizonte. Ano V. Nº 09. 1997. p/104-109.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Guanabara-Koogan S/A, 1989.

GOUVEIA SEMPRE VIVA. Avaliação dos Programas de Apoio e Desenvolvimento da Zona Rural e Aparelhamento da Zona Urbana. Administração Geraldo Brandão Bittencourt. 1988.

GUIMARÃES, Carlos M. *Quilombos: resistência e identidade*. Goiânia. “II Seminário Nacional sobre sítios históricos e movimentos negros”. 1992.

GUIMARÃES, Carlos M. *Quilombos e quilombos*. Belo Horizonte. XVIII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, 1992.

_____. “Mineração, Quilombos e Palmares: Minas Gerais no Século XVIII”. Em: Reis, J.J. e Gomes, F. S. *Liberdade Por um Fio: História dos Quilombos no Brasil*. Companhia das Letras: São Paulo. 1996. p/139-163.

GUSMÃO, Neusa M. Mendes de. *Terras de pretos, terras de mulheres. Terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Ministério da Cultura. Fundação Palmares, 1995.

HANSEN, Karen T. 1992. *African Encounters With Domesticity*. News Brunswick/ New Jersey: Rutgers University Press.

HASENBALG, Carlos. “Entre o Mito e os Fatos: Racismo e Relações Sociais no Brasil”. Em: Maio, Marcos Chor e Santos Boaventura (orgs.) *Raça Ciência e Sociedade*. Fiocruz/CCBB. Rio de Janeiro. P/235-247.

HILL, Jonathan D. (ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press.

_____. *History, Power, and Identity-Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press: Iowa City.

KIRK, G. S. *The Nature of Greek Myths*. Penguin Books. 1990.

LAMPHERE, Louise (eds). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LAYON, Mary. 1992." Telling Spaces: Palestinian Women and the Engendering of National Narratives". Pp. 407-423. Em: *Nationalisms and Sexualities*. Parker, Andrew; Russo, Mary; Sommer, Doris and Yaeger, Patricia (eds). London, New York: Routledge.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Biblioteca Tempo Universitário, RJ.

LEACH, Edmund. Lévi-Strauss. Fontana Modern Masters: London. Kermode, Frank. (ed.), 1974.

_____.(comp.)1974. *Estruturalismo. Mito y Totemismo*. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires.

LIRA, Marisa. *Calendário Cívico do Distrito Federal*. Rio de Janeiro. Secretaria Geral de Educação e Cultura, 1956. p/171-174.

LUNA., Luiz. *O Negro na Luta Contra a Escravidão*. Editora Leitura S/A.Rio de Janeiro, 1968.

MAESTRI Filho, Mário José. *O Escravismo Antigo. O Escravo e a Luta de Classes na Antiguidade - Resistência e escravidão*. Col. Discutindo a História. Editora Unicamp. Campinas, São Paulo/Atual Editora. São Paulo, 1990. 7^a ed.

MAIHEIRO, Perdigão. *A Escravidão no Brasil-Ensaio Jurídico, Histórico, Social*. Vozes: Petrópolis. Volume I 3^a ed. 1976.

MAUSS, Marcel. *Manual de Etnografia*. Lisboa. Publicações Dom Quixote, 1993.

MAGNANI, José G. Cantor. *Festa no pedaço. Cultura e lazer popular na cidade*. Brasiliense: São Paulo. 1984.

MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da Escravidão - O Ventre de Ferro e Dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1995.

MENESES, José Newton. “O Gosto e a Necessidade - Em Torno da Cozinha Mineira do Século XVIII”. Em: Cadernos de Filosofia e Ciências Humanas. Faculdades Integradas Newton Paiva: Belo Horizonte. Ano VI. Nº 10. 1998. p/18-34.

MOURA, Clóvis. 1994. *Os Quilombos e a Rebelião Negra*. Ed. Brasiliense. Coleção Tudo é História. Vol. 12: São Paulo. 8ª ed.

MUNANGA, Kabenguele. *Negritude-Usos e Sentidos*. Ed. Ática: São Paulo. Séries Princípios. 1986.

MYSOREKAR, Sheila. “Pass the Word and Break the Silence-The Significance of Afro-American and the Third World Literature for Black Germans.” Em: Davies, Carole Boyce and LESLIE, ‘Molara Ogundipe. *International Dimensions of Black Women’s Writing-Moving Boundaries*. Vol. 02. Pluto Press: London. 1995. p/79-84.

OLIVEIRA, Djaci David de; Lima Ricardo Barbosa e Santos Sales Augusto. “A Cor do Medo: O Medo da Cor”. Em: *A Cor do Medo-Homicídios e Relações Raciais no Brasil*. Oliveira, Djaci David de; Geraldés, Elen Cristina e Santos Sales Augusto. (orgs.). Ed. UFG/EDUNB/MNDH: Distrito Federal e Goiânia. Série Violência em Manchete. P/37-56-59.

PAIVA, Eduardo França. “A Resistência no Escravismo Moderno: Uma Revisão Bibliográfica”. Em: Cadernos de Filosofia e Ciências Humanas das Faculdades Integradas Newton Paiva: Belo Horizonte. Ano II. Nº 02. 1994. p/54-63.

PRITCHARD, Evans E. E. *Os Nuer*. Ed. Perspectiva: São Paulo, 1999.

RIBEIRO Darcy. *O Povo Brasileiro. A Formação e o Sentido do Brasil*. São Paulo. Companhia das Letras, 1995.

RICOUER, Paul. "Myth and History". ER: 10. 1987. p/273-282.

ROSA, Míriam Virgínia Ramos. Espinhos-Remanescentes de Quilombos? O Esboço de Uma Etnografia. Universidade de Brasília. Monografia de Graduação. 1997.

SANN, Janine Gisèle; SILVA, Míriam Aparecida Bueno e MOURA, Ana Clara.(orgs.) Atlas Escolar de Gouveia.Gouveia. 1997. 2^a ed.

SANTOS, Joel Rufino dos. Zumbi. São Paulo. Moderna. Série biografias. 5^a ed. 1988.

SANTOS, Milton. *Por Uma Geografia Nova - Da Crítica da geografia à Uma Geografia Crítica*. Hucitec/USP; São Paulo. 1978.

_____. *A Natureza do Espaço-Técnicas e Tempo, Razão e Emoção*. Hucitec/USP: São Paulo. 1996.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O Espetáculo das Raças-Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil*. Companhia das Letras. São Paulo. 1993.

SEIXO, Maria Alzira. "A Narrativa – Relance Sobre Marcos Teóricos". Em: *Categorias da Narrativa*. Rossum, Françoise, Guyon, Phillippe Hamon e Sallenave, Daniele (orgs) Veja: Lisboa. 1976. p/09-17.

SILVA, Marcos Rodrigues. O negro no Brasil. Histórias e desafios. São Paulo. FTD. 1987.

SILVA, René Marc Costa e. 1998. "Por Onde O Povo Anda. A Construção da Identidade Quilombola dos Negros do Rio das Rãs". Tese de Doutorado. Departamento de História. UNB. D.F.

SOIHET, Rachel. 1997. "História, Mulheres, Gênero: Contribuições para um Debate". Pp. 95-114. Em: *Gênero e Ciências Humanas-Desafio às Ciências desde a Perspectiva das Mulheres*. Aguiar, Neuma (Org.). Coleção Gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

SOUZA, Jessé.(org.). “Multiculturalismo, Racismo e Democracia - Porque Comparar Brasil e Estados Unidos? Em: *Multiculturalismo e Racismo - Uma comparação Brasil - Estados Unidos*. Paralelo 15. Brasília.1997.

SOUZA, Laura de Mello. *Os Desclassificados do Ouro. A Pobreza Mineira no Século VIII*. Rio de Janeiro. Graal. 2 ed. 1986.

TAMBIAH, Stanley. “Ethnic Conflicts in The World Today. Em: *American Ethnologist-The Journal of the American Ethnological Society*. V.(16). May, 1989. p/ 335-349.

URTON, Gary. *The History of a Myth-Pacariqtambo and the Origins of the Inkas*. University of Texas Press. Austin. 1990.

VAN GENNEP, Arnold. *Mythes et Légendes D’Australie-Études D’Etnografie et Sociologie*. Librairie Orientale et Américaine: Paris. 1905.

[WWW .MINC.Br. Tolerance Home Page. \(Informativos da Unesco sobre o Ano Internacional da Tolerância\)](#). “Una Búsqueda Universal de Tolerancia”. 1995.

WADE, Peter. *Race Ethnicity in Latin America*. Pluto Press: London, Chicago, Illinois. 1997.

_____. ‘Race’, Nature and Culture”. Em: *American Ethnologist-The Journal of the American Ethnological Society*. V.(01). N° 02-June, 1995. p/ 17-34.

Para a publicação foram feitas algumas alterações, não contempladas nesta versão. O livro foi publicado pela Thesaurus editora sob o mesmo título, em janeiro de 2004. Interessados em adquirir o livro podem acessar o site da editora: www.thesaurus.com.br ou entrar em contato direto com a autora: Míriam Virgínia por e-mail:mramosrosa@yahoo.com.br