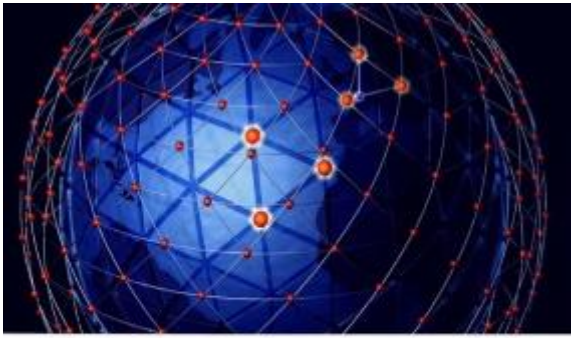


Em *S*ociedade

A antropóloga e os quilombolas

Denise Pirani¹

¹ Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (1987), mestre em Territoires Urbains - École des Hautes Études en Sciences Sociales (1992) e doutorada em Ethnologie et Anthropologie Sociale - École des Hautes Études en Sciences Sociales (1997). Pós-doutora no departamento de Antropologia da Unicamp (2003). Trabalhou com arqueologia (arte rupestre e quilombos) com bolsa de Iniciação Científica do CNPq. Posteriormente trabalhou sobre arte e política (graffiti) e sobre minorias e clandestinidade nos grandes centros urbanos. Atualmente é professora adjunto IV da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Atuou como pesquisadora no NAU (Núcleo de Antropologia Urbana) da Usp. Possui experiência na área de Antropologia, com ênfase em Identidade e Cultura, atuando principalmente nos seguintes temas: minorias, cidades, migração, diáspora, conflitos étnicos no século XXI. Atualmente, é pesquisadora e colaboradora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos da Linguagem - NIEL - UFPE atuando em pesquisas sobre as periferias urbanas e a linguagem semiótica das metrópoles. Nos dois últimos anos tem atuado em dois projetos de extensão da Puc Minas (Proex), tanto como coordenadora (A Cultura do Concreto: arte, arquitetura e oficinas culturais no Aglomerado da Serra) quanto pesquisadora participante dos Lições da Terra, projeto criado em 2006 na Puc Minas. É pesquisadora no Escritório de Integração (EI) do curso de Arquitetura e Urbanismo da Puc Minas onde também leciona no curso de graduação. É professora nos cursos de ciências sociais, geografia, história, relações internacionais e direito.



Em Sociedade

A Prof^a Denise Pirani foi nossa colega de trabalho no Departamento de Ciências Sociais da PUC Minas por muitos anos e era daquelas pessoas que todos nós aprendemos a gostar no seu mau humor cortante, insubordinado e mordaz, inclusive com ela mesma.

Sofisticada e, ao mesmo tempo, “pé duro”, ela se adaptou bem ao trabalho do Projeto de Extensão “Lições da Terra”, conquistando o carinho de colegas e estudantes, se inserindo nos mais engraçados “causos” nos sete anos em que participou ativamente tanto das atividades de formação acadêmica quanto nas de campo, de sistematização de informações e redação de artigos e peças técnicas.

Infelizmente, ela nos deixou, de forma prematura, em dezembro de 2021, e todos nós consideramos que esse número da Revista “Em Sociedade”, dedicado aos povos e comunidades tradicionais, deveria incluir um artigo seu, pela sua contribuição como professora, pesquisadora e extensionista na PUC Minas. Na falta de um trabalho inédito sobre esta temática, resolvemos resgatar uma contribuição feita para os Relatórios Antropológicos das comunidades quilombolas de Baú e Ausente, localizadas próximas a Milho Verde, no município do Serro. Tais relatórios, elaborados para atender a uma parceria da Universidade com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), visavam a identificação e a delimitação de territórios quilombolas e contaram com a participação ativa da Profa Denise em cinco deles. Esses relatórios eram produzidos pela equipe do Projeto “Lições da Terra” a partir das contribuições que iam sendo elaboradas por cada membro, que eram costuradas em um todo lógico dentro dos seus objetivos gerais. Assim, parte da contribuição de nossa antropóloga foi incorporada ao RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO DE CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICA, ECONÔMICA, AMBIENTAL E SOCIOCULTURAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO BAÚ - SERRO – MG, mas, por se tratar de produto técnico de circulação restrita, achamos, na presente publicação, uma ótima oportunidade para divulgar suas análises sobre a temática, ainda que seja um texto elaborado em 2015. A própria Denise já escreveu outros trabalhos



técnicos e acadêmicos mais recentes, mas esse ainda guarda o frescor dos primeiros contatos com a temática e com a realidade das comunidades quilombolas do Serro.

Esperamos, assim, não só homenageá-la pelo seu trabalho na PUC Minas, formando várias gerações de cientistas sociais, mas reconhecer a sua contribuição para a temática em questão, certos que sua memória como pessoa e profissional estará em nossos corações e mentes.

1 QUILOMBOS E SEUS QUILOMBOLAS: OUTROS TEMPOS, NOVAS DEFINIÇÕES.

Uma das grandes dificuldades atualmente encontrada nos estudos, pesquisas e na elaboração de laudos antropológicos sobre as comunidades quilombolas é a própria definição e o significado da palavra quilombo. Nos dias atuais, diversos estudiosos têm se dedicado a encontrar algumas definições e até mesmo tentando empregar o significado de quilombo como uma categoria social².

Na realidade, como bem define Almeida (2011), “quilombo tem uma definição jurídico formal historicamente cristalizada” (p. 34). Esta ideia popularizou-se muito na sociedade brasileira, e quilombola é automaticamente visto como negro, escravo e fugidio. Na sua clássica definição presente no Conselho Ultramarino de 1740, “quilombo foi formalmente definido como toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoadas, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (ALMEIDA, 2011, p. 59).

A partir dos anos 80 do século passado e sob uma crescente pressão dos movimentos camponeses, sejam eles os Sem-Terra, sitiantes, indígenas ou quilombolas, tanto o governo como a academia são forçados a admitir, cada vez mais, que os conflitos de terra no Brasil são uma problemática secular e novos *olhares* e políticas devem ser desenvolvidos. Particularmente, o termo quilombola foi “reconhecido” como um sujeito político etnicamente diferenciado, de acordo com Arruti (2006)³. Ainda segundo Arruti, mais do que um reconhecimento jurídico, foi a sua *criação social*, muito embora nem o governo nem a sociedade civil possuíam elementos suficientes para reconhecê-los como populações

² O presente texto tem como as principais referências teóricas os estudos realizados Arruti (2006) e Almeida (2011).

³ Artigo 68 (Ato dos Dispositivos Constitucionais Transitórios/Constituição de 1988)



integrantes da sociedade nacional. Ao contrário, histórica e sociologicamente sempre foram consideradas e classificadas como terras “fora do comum”, “marginais” ou ainda “ocupações especiais” (ALMEIDA, 2011).

Essas terras de uso comum, ou coletivas, não raro eram vistas em uma espécie de “estado feudal”, tanto no plano sociológico quanto econômico. Distante do sistema de produção capitalista, os “insurgentes escravos”, com seus ranchos e pilões, com uma capacidade reprodutiva mesmo que precária, não poderiam possuir nenhum princípio de civilização, como afirmou Malheiro (1976), em 1866. Coadunados com a vida selvagem e sob o domínio absoluto da natureza, os “insurgentes” escravos e seus descendentes formavam a “perfeita” imagem do mau selvagem. Efetivamente, esta representação perdurou durante longas décadas em todos os planos: jurídico, sociológico e popular. Etimologicamente, em português, a palavra quilombo se refere a um escravo “fugidio”, ou seja, alguém que é ou está foragido, mas [...] de quem? Foragido dos sobrados dos senhores e do sistema colonial. No entanto, mesmo depois da Lei Áurea, em 1888, e da Proclamação da República, em 1889, quilombos e quilombolas continuaram integralmente com este mesmo significado, uma condição arqueológica que perdurou durante décadas.

Das narrativas míticas que encontramos na literatura sobre os quilombos, muitas são as denominações que podemos encontrar, tais como: “terras de preto”, “terra de caboclos”, “terras de santo”, “terras de índio”, etc. Na maioria das vezes, estas denominações estão associadas à várias formas de resistência e conflito em diversas regiões do Brasil. Na realidade, “o quilombo como uma possibilidade de ser, constitui numa forma mais simbólica de negar o sistema escravagista” (ALMEIDA, 2011, p.43).

Como veremos mais adiante, no caso das comunidades quilombolas do Baú e Ausente, o processo histórico foi bastante diferenciado daqueles que podemos encontrar no norte e no nordeste do Brasil. Nestas comunidades, aspectos históricos e sociais são bastante pontuais.

Depois da nova Constituição de 1988 (Art. 68), até os dias atuais, as normas política, judicial e administrativa fizeram uso de um termo que se popularizou na sociedade civil e nas mídias: *remanescentes das comunidades de quilombos*. Como afirma Arruti (2006), trata-se de uma categoria sociológica, histórica e juridicamente imprecisa. Ainda que alguns autores (como Almeida, 2011) confirmam aos remanescentes “um ritual de passagem para a cidadania” para que se possa usufruir de certos direitos civis, outros consideram que a expressão “*remanescentes*” consiste em uma classificação bastante precária, tendo em vista que não raro são considerados



uma espécie de índios caídos, fragmentos e ruínas de mitos nacionais, mas também acadêmicos (ARRUTI, 2006).

Outro problema a ser enfrentado é a questão da continuidade e descontinuidade com o passado histórico em que apenas a descendência não é suficiente para garantir-lhes uma identidade e também o direito à terra.

Foi o que nós presenciamos nas comunidades do Baú e Ausente. Estas comunidades quilombolas do Serro — ao contrário do aspecto de “plantation”⁴ característico do sistema escravocrata do Nordeste e, igualmente, dos quilombos — foram marcadas pela exploração do garimpo, ouro e diamantes. No final do século XIX, “Zezé Antônio”, fazendeiro e explorador de ouro e diamantes na região de Milho Verde, adotou, ainda criança, o João Norberto Batista como escravo. Posteriormente, sem condições financeiras de manter as suas terras, cedeu parte delas para este último. João Norberto foi um quilombola e deixou suas terras, atualmente conhecidas como a Comunidade do Baú. (entrevista Zé Maria 08/12/2013)

Outro fazendeiro, José de Sales Gomes, também conhecido como Juca Rosa, foi um fazendeiro e possuía terras tanto nas comunidades do Baú quanto do Ausente. Casou-se com duas mulheres, ambas com o nome de Maria, porém uma era branca e outra era negra. Ele dividiu sua vida matrimonial e suas terras (entrevista Zé Maria 08/12/2013). Em ambos os casos, eles deixaram muitos descendentes.

O problema da terra é um aspecto histórico no Brasil e não foi diferente na região do Serro e nas terras de garimpo. Invasões sucessivas de terras, precários documentos, muitos descendentes, tudo isso permitiu inúmeros processos de espoliação, o que engendrou uma série de conflitos dos mais diversos gêneros. Nos dias atuais, apenas a comprovação da descendência quilombola não garante uma identidade étnica e cultural, assim como o direito à terra. Esta garantia passa, entre outras coisas, por um longo processo histórico, mas também simbólico⁵.

Por fim, o uso qualificativo de remanescentes está relacionado a um *habitus semântico*, o que introduz a noção de “quilombos contemporâneos”. No seminário “Conceito de Quilombo”, realizado pela FCP em 1994 (ARRUTI, 2006), Glória Moura define os quilombos contemporâneos como sendo

⁴ Sistema de exploração colonial utilizado, entre os séculos XV e XIX, nas colônias europeias da América, tanto a portuguesa quanto em algumas das colônias espanholas e também nas colônias inglesas. Suas principais características são os grandes latifúndios, monocultura, trabalho escravo e exportação para a metrópole.

⁵ Este aspecto será melhor discutido no item “Territórios quilombolas e suas fronteiras simbólicas”.



comunidades negras rurais que agrupam descendentes de escravos que vivem da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado ancestral. Este vínculo com o passado foi reificado, foi escolhido pelos habitantes como forma de manter a identidade (MOURA, 1994 c.f. ARRUTI, 2006, p. 84).

Estas novas comunidades estão ainda associadas às comunidades tradicionais, uma vez elas possuem uma economia de subsistência, a produção é socializada e suas relações sociais são fundamentalmente primárias. No que concerne às comunidades do Baú e do Ausente, algumas características prevalecem, como as relações de parentesco e vizinhança, o vínculo com a ascendência. Também o uso da terra é em comum, uma vez que nas comunidades quilombolas do Serro existem “pequenas unidades produtivas, autônomas, baseadas no trabalho familiar, na cooperação simples entre diferentes grupos domésticos, e no uso comum dos recursos naturais” (ALMEIDA, 2011, p. 45)

A definição de quilombos e quilombolas, assim como o uso da terra em comum, implicam em uma outra noção que é a de territorialidade, possuindo variações e qualificações específicas. Mas, como aponta Almeida (2011), o território não pode ser apenas delimitado geograficamente ou historicamente “documentado”. Implica em um longo processo histórico, de muitas lutas, de um trabalho autônomo e livre, enfim, um território saturado de simbolismos que vai muito além de uma produção material pela sobrevivência. Este conjunto de aspectos deve ser considerado nas definições atuais de quilombos e quilombolas.

2 A PROBLEMÁTICA QUESTÃO DA RESSEMANTIZAÇÃO DOS QUILOMBOS E SEUS QUILOMBOLAS.

Em um artigo intitulado "A Criação de Quilombos", publicado em 14 de fevereiro de 2010, no *O Estadão de São Paulo*, Denis Lerrer Rosenfield⁶ revela sua grande indignação em relação à comunidade de antropólogos frente ao processo de ressemantização do conceito de quilombo. Assim, de acordo com Débora Stucchi⁷, Rosenfiel acusa

⁶ Denis Lerrer Rosenfield é professor de filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

⁷ Débora Stucchi é antropóloga do Ministério Público Federal.



um grupo de antropólogos, com o apoio oficial do Incra, da Fundação Cultural Palmares e da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, de agir "ideológica e politicamente" no sentido de produzir novas realidades e sujeitos políticos a partir da legitimação de identidades simbólicas construídas em base à "suposta comunidade de raça, religião e sentimentos" (STUCCHI, Observatório da Imprensa, 2010, ed. 580).

Na realidade, Rosenfield manifesta um grande dissabor em relação aos laudos antropológicos uma vez que, para o autor, os antropólogos estariam inventando novos conceitos para agir ideológica e politicamente, conferindo "símbolos culturais e religiosos uma realidade medida em acres e hectares" (ROSENFELD, 2010). Uma concepção bastante obsoleta de quilombo uma vez que, para ele, apenas o "quilombo histórico" é o verdadeiro, ou seja, "uma comunidade de escravos fugitivos, mormente negros, que constituíram povoados em regiões longínquas com o intuito de oferecer resistência aos que vinham em sua perseguição" (ROSENFELD, 2010).

O que queremos sublinhar aqui é a problemática que resulta sobre os novos conceitos de quilombo e suas ressematizações, e que estas últimas dificilmente chegariam a um consenso teórico e até mesmo jurídico. No entanto, nos parece que o debate é extremamente fértil, não somente no plano acadêmico, mas também na própria prática da pesquisa de campo e na elaboração de laudos antropológicos. Dado que os contextos históricos e sociais dos quilombos variam de acordo com a região e, em particular, de acordo com cada comunidade, esta discussão precisa ser, de um lado, contextualizada no plano nacional e, por outro, pontuada pelas comunidades específicas estudadas. Aqui, iremos discutir as comunidades do Baú e do Ausente, na região de Serro e Milho Verde.

O quilombo, nas suas diversas configurações e definições, possui uma ancestralidade comum que é a sua condição escravagista. No seu sentido clássico, possui duas principais características: a condição de fuga e de fugidio, de um lado, e o isolamento geográfico, lugares distantes, supostamente longe do estado da "cultura", de outro.

Com a Constituição de 1988 e através da publicação do artigo 68 dos Atos das Disposições Transitórias da Constituição, declarou-se "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecido a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos" (NASCIMENTO, 2011, p. 3). Para Almeida (2011), a ideia de "remanescente" evidencia uma condição de "sobrevivente", ou ainda aquilo que sobrou, que é residual. Almeida ainda reivindica que o conceito de quilombo deve ser



considerado o que ele é nos dias atuais. E vai mais longe, na medida em que ele afirma que, para uma identidade coletiva quilombola,

O importante não é tanto como as agências definem, ou como uma ONG define, ou como um partido político define, e sim como os próprios sujeitos se auto representam e quais os critérios políticos organizativos que norteiam suas mobilizações e forjam a coesão em torno de uma certa identidade (ALMEIDA, 2011, p. 68).

Na realidade, nos defrontamos com uma grande polissemia que envolve a noção de quilombo, de remanescentes de quilombo, etc. A ressemantização dessas noções é uma tentativa histórica, cultural e jurídica de atribuir um novo (ou novos) significado(s) às ideias, conceitos e noções de quilombos e quilombolas. É também o reconhecimento do uso comum de um determinado território e de seus recursos naturais. No entanto, “terras de uso em comum” são normalmente caracterizadas como

Situações nas quais o controle de recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um dos seus membros. Tal controle se dá por meio de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, pelos vários grupos familiares, que compõem uma unidade social (ARRUTI, 2006, p. 86).

No que concerne às comunidades do Baú e do Ausente, ambas estão diretamente associadas à história colonial brasileira e à exploração de ouro e diamantes. As comunidades começaram a ser constituídas ainda no período colonial. Atualmente, a identidade quilombola das comunidades do Baú e do Ausente firma-se por uma longa história de exploração, mas também de lutas. Como qualquer identidade quilombola, esta foi constituída a partir “dos tempos de cativeiro” e de “tanta vida sofrida”, um sentimento partilhado por todos os seus membros.

Atualmente, sem esquecer toda a história de seus ascendentes, de lutas, do modo vida, de suas tradições, os habitantes do Baú e do Ausente também se identificam como camponeses, trabalham e vivem em uma terra em comum, mesmo que cada unidade familiar possua sua própria produção.

Finalmente, o que percebemos no trabalho de campo é que entre os moradores do Baú e Ausente, ainda que não possuam uma definição clara e objetiva sobre o que é ser quilombola, existem sentimentos que são compartilhados por todos: primeiro, que a ascendência de todos vem dos “tempos de cativeiro”. Segundo, que eles tiveram uma vida sofrida, de “barro duro”.



E terceiro, de que aquelas terras foram conquistadas através do “suor da bateia” e estar nelas simboliza a liberdade, a própria luta pela sobrevivência. Como sublinharam Poutignat e Streiff-Fenart (1998) sobre a questão de grupos étnicos, podemos compreender a questão quilombola nas comunidades do Baú e do Ausente como sendo “um sentimento no qual incluem em grande parte o sacrifício, o luto e o sofrimento compartilhado no passado, e cuja a memória se transmite pelo culto aos ancestrais, pela lembrança de grandes homens e suas ações heróicas” (p. 35)

Ou ainda para citar Weber (1994):

são esses grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças da aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas semelhanças da colonização ou da migração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação de comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente (p. 37)

3 “*DA RAPAZIADA SUJEITA DAS MATAS*” ÀS SUAS ATUAIS CONDIÇÕES DE VIDA.

É importante, ainda, sublinhar que as comunidades do Baú e do Ausente fogem à tradicional definição de quilombos e quilombolas. Ainda que descendentes de escravos, suas comunidades nunca constituíram, por excelência, como locais fuga, refúgio ou resistência⁸.

Incrustada na Serra do Espinhaço, a região fora constituída no encontro da pecuária extensiva, da agricultura de subsistência e da mineração de ouro e diamantes. Na segunda metade do século XIX a comarca abarcava uma vasta zona agrícola e pastoril que alimentava, principalmente, a população dedicada a mineração diamantina (MOTA, 2006, p.39).

As comunidades estão localizadas entre os distritos de Milho Verde e Pedro Lessa e são cortadas pelo rio Jequitinhonha e por outros riachos que outrora serviram como locais de exploração de ouro e diamantes. As terras foram doadas por senhores de escravos ou compradas por escravos libertos ou ainda foram cedidas a alguns escravos. Os atuais moradores das comunidades do Baú e do Ausente são hoje, na sua maioria, herdeiros destas terras.

⁸ A região do Serro e Diamantina, local de exploração de ouro e diamantes em Minas Gerais, histórica e tradicionalmente não constituiu como território de resistência e revolta de escravos. No entanto, em 1864, houve um plano de rebelião de quatrocentos escravos, mas que foi reprimido pela Guarda Nacional. Para maiores detalhes, ver o texto de Mota (2006).



Nos nossos dias, ambas as comunidades possuem ainda uma forte economia de subsistência, vivendo da agricultura (milho, mandioca, feijão, etc.), de uma pequena pecuária (cavalo), e do extrativismo (marcilica, sempre vivas, camomila, unha tonta, mel, araticum, etc.). Também construíram pequenas fábricas rurais, como a farinha (milho e mandioca), a rapadura e a cachaça. Existe, igualmente, uma pequena produção de artesanato realizado com as flores “sempre vivas”, que as mulheres da comunidade do Baú produzem: são cestos, balaios, esteiras, suportes para pratos e panelas, pequenos potes. Existe ainda o bordado em blusas de algodão. O artesanato na comunidade do Baú é realizado exclusivamente pelas mulheres.

No entanto, com as aberturas de estradas das comunidades para os distritos próximos, com acesso à educação, à saúde, com o desenvolvimento tecnológico (televisão, rádio, telefonia), etc., tudo isso incentivou muitos jovens moradores do Baú e do Ausente a procurarem empregos em outros lugares, o que resultou na abertura destas comunidades para a sociedade em geral. Atualmente, a maior parte das crianças e adolescentes estudam⁹ em escolas nos distritos próximos às comunidades. Algumas pessoas mais idosas conseguiram uma pequena aposentadoria como trabalhador rural. Em todas as casas é possível encontrar um aparelho de televisão e telefone móvel.

Muitos “nativos” partiram definitivamente das comunidades em procura de uma outra vida nas grandes cidades. Periodicamente, muitos deles voltam para visitarem seus parentes, mas raramente voltam para morar.

4 TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS E SUAS FRONTEIRAS SIMBÓLICAS: COMUNIDADES DO BAÚ E DO AUSENTE.

No sentido mais tradicional em antropologia, identidade e território possuem uma relação simbiótica. Um pertence ao outro e ambos não podem existir separadamente. Nas comunidades do Baú e Ausente, a identidade quilombola está diretamente relacionada a uma história particular: escravidão, garimpo, lutas por direitos à terra, à educação, à saúde, etc. Identidade e território estão unidos pelos laços da memória e da sua transmissão oral. Trata-se de um “território histórico” em que terra e quilombolas possuem uma influência mútua e salutar sobre várias gerações. Foram nestas terras, de memórias e associações, que os moradores das

⁹ Na comunidade do Ausente existe uma escola municipal de ensino fundamental: Escola Municipal João Sales Gomes.



comunidades do Baú e Ausente viveram, lavraram, oraram e lutaram. Tudo isso torna singular as suas comunidades.

Os seus rios, costas, lagos, montanhas e cidades tornam-se “sagrados” – locais de veneração e exaltação, cujos significados íntimos apenas podem ser compreendidos por seus habitantes, ou seja, os membros autoconscientes da nação. **As riquezas da terra também são exclusivas do povo; não para uso nem para exploração “alheios”.** A autarquia é uma defesa da terra natal sagrada, **bem como dos interesses econômicos** (SMITH, 1997, p. 23, grifo nosso)

Nas comunidades do Baú e Ausente seus membros desenvolveram suas “leis” e instituições, o que resultou numa “consciência de igualdade legal”. Este aspecto implica em direitos e obrigações recíprocos entre seus membros, bem como a existência em um código comum. E a “consciência de igualdade legal” é, segundo Smith (1997), “uma quantidade de valores e tradições comuns entre a população ou, pelo menos de sua comunidade central” (SMITH, 1997, p. 24). Esta é uma característica encontrada em ambas as comunidades. Com um processo histórico em comum, as comunidades do Baú e Ausente adquiriram valores e tradições para assegurar-lhes um território coletivo e de uso comum. Também possuem aspirações, sentimentos e ideias que lhes garantem o pertencimento àquela terra.

Outros aspectos são fundantes na identidade quilombola das comunidades do Baú e do Ausente e merecem atenção. Trata-se de aspectos em que antropólogos e historiadores definem como *comunidade étnica*. O primeiro desses aspectos é a comunidade ter um nome coletivo próprio. O nome próprio os define social e territorialmente e lhes dão o sentimento de pertencimento. Pertencer às comunidades do Baú e do Ausente tem um significado especial para os moradores que vai muito além do território geográfico. É um território impregnado, saturado de histórias de vida, de lutas e conquistas que são seculares. Enfim, uma terra (e território) que está inundada de memórias históricas partilhadas. Em cada entrevista, conversa, caminhada com os moradores destas comunidades, eles não se cansavam de nos contar histórias, fatos ocorridos em cada trecho/lugar da comunidade.

Em seguida, podemos abordar a questão da genealogia em comum. Pela árvore genealógica elaborada nas pesquisas de campo, podemos perceber a ascendência em comum das famílias das comunidades do Baú e do Ausente. As relações de parentesco nestas comunidades podem ser compreendidas como o que Smith (1997) denominou de “superfamílias”. Trata-se de uma identidade quilombola composta por famílias interligadas,



que possuem alguma relação de parentesco¹⁰. Ainda de acordo com Smith, para toda identidade étnica e territorial é fundamental o gozo da consciência “de onde vimos” para a definição de “quem somos”. De forma que foi de extrema importância as longas escutas sobre as histórias de vida dos moradores destas comunidades, pois, foi possível, e de maneira consistente, elaborar a cadeia das relações de parentesco.

Outro aspecto importante na questão do território é a sua qualidade mítica e subjetiva. Uma identidade étnica, entre outras coisas, passa pelo local a que pertencemos. É que a terra adquire um enorme valor simbólico, pois ela torna-se sagrada, é a terra de nossos antepassados, homens e mulheres que lutaram, trabalharam e morreram nela e por ela. Dessa forma, cria-se um sentimento de lealdade entre os membros da comunidade e a terra, “pertencemos-lhe, tanto quanto ela pertence a nós”.

Uma qualidade a ser sublinhada e que possui uma grande influência na construção e manutenção de uma identidade étnica é o que se pode denominar de “os guardiões da tradição”¹¹. Eles são responsáveis pela transmissão oral das memórias coletivas, dos símbolos, dos usos dos recursos naturais para a “benzeção”, do conhecimento dos mitos e ritos. Os “guardiões da tradição” são, muitas vezes, também líderes políticos e representantes das comunidades junto a Irmandades, conselho municipal e outras associações. No plano político, eles são responsáveis por velar e defender os interesses sociais e econômicos das comunidades.

Mas o que alimenta uma comunidade quilombola? É a crença que possuem seus membros de formar uma comunidade e pelo sentimento em comum de um passado. Também a estrutura de sua organização social, trabalho e família, principalmente, tem um peso importante para as comunidades do Baú e Ausente, uma vez que estas instituições são reguladoras da vida social. Outro aspecto a sublinhar é a língua (vissungo) e a religião que desempenham igualmente um papel importante nas comunidades. Assim como o trabalho e a família, elas compartilham de um código comum regulando os seus sistemas ritualísticos.

Todos estes aspectos acima abordados irão influenciar o que na antropologia entende-se por identidade quilombola (ou étnica). E uma identidade se constrói a partir da diferença. Esta diferença é a crença de um passado em comum (de colonização, diáspora e escravidão) e na qual resultou em estilos de vida particulares. A essência da identidade quilombola nas

¹⁰ Este aspecto foi tratado na análise da árvore genealógica do Baú e Ausente.

¹¹ Este é um tema que será melhor trabalhado no item sobre os vissungos e os catopês.



comunidades do Baú e do Ausente repousa na convicção de seus moradores de que eles constituem um mesmo povo, possuindo uma origem em comum e um “mesmo sangue”.

Como qualquer outra identidade cultural, falar de identidade quilombola é algo bastante complexo, fator que este relatório tenta demonstrar. Através de um exaustivo trabalho de campo, é preciso identificar aspectos objetivos e também subjetivos. Parafraseando Hobsbawm (1997), quando trabalha sobre a questão da identidade nacional na Europa, as tentativas de definir uma nação por critérios exclusivamente objetivos estão previamente designadas ao fracasso. Assim também o é sobre a questão quilombola. Os quilombos e seus quilombolas não são uma categoria essencialmente descritiva e objetiva, discernível pelos pesquisadores. Ela implica, também, uma consciência subjetiva de uma comunidade e essa não é uma realidade tangível.

A consciência de pertencer a um determinado grupo está ligada, na verdade, a outros aspectos de grande complexidade como a língua, a religião, o espaço geográfico e simbólico, os costumes, o sentimento de possuir a mesma ascendência e descendência, a de ter um nome. E este conjunto de características não se compreende através de uma equação matemática.

Por último, é preciso compreender que os quilombos e seus quilombolas não estão somente ligados ao passado como peças de museu. Apesar deles manterem certas tradições, eles se transformaram, incorporando, desta forma, novas demandas. É preciso então compreender as novas relações sociais que estão em jogo, suas atuais necessidades. Com maior acesso à educação e às tecnologias da informação, os quilombolas se profissionalizaram e converteram sua consciência cultural em uma consciência igualmente política. Atualmente, os quilombolas formaram associações, elegendo líderes comunitários que representem os seus interesses¹². No lugar de remanescer, hoje eles insurgem (no sentido de erguer-se) no plano político nacional.

¹² Não é nosso objetivo aqui discernir longamente sobre as condições políticas atuais das comunidades quilombolas do Baú e Ausente.

**5 FESTA DO ROSÁRIO, VISSUNGOS E CATOPÊS: CANTOS E DANÇAS DO VALE DO JEQUITINHONHA.**

As comunidades do Baú e do Ausente se situam em uma região com uma grande rede hídrica e que explorou uma enorme quantidade de ouro e diamantes no século XVIII. O seu principal rio, Rio Jequitinhonha, é alimentado por várias nascentes e atravessa diversas cidades e vilarejos. Os africanos foram trazidos para esta região para trabalhar na exploração de ouro e diamantes. Também, muitos outros aventureiros foram atraídos por esta atividade, o que forçou a coroa portuguesa a implantar uma organização militar e administrativa, em 1720, e a Casa de Fundação, em 1725. Assim surge a Comarca de Serro Frio ao qual estavam ligados, entre outros, o distrito de Milho Verde. Porém, a partir do século XIX, a configuração econômica da região começa a se modificar pois

As minas foram exploradas exaustivamente durante quase cem anos. No início do século XIX, com a decadência da mineração, somente alguns mineradores, encorajados pelo governo, conseguiam arcar com os altos custos de produção. A grande maioria da população passou a se dedicar à pecuária e à agricultura de subsistência, atividades dificultadas pela localização geográfica da vila (ECOAR – Implantação do Sistema de Abastecimento de água da comunidade Ausente de Baixo, Serro/MG; 2017, p. 10).

Este isolamento geográfico, econômico e mesmo social na região do Serro e de Milho Verde permitiu que as comunidades do Baú e do Ausente preservassem suas tradições culturais. Entre elas está o que eles denominam de *cantos sagrados*, que foram visivelmente influenciados pelos africanos que ali moravam. Os cantos se manifestam, principalmente, na festa de Nossa Senhora do Rosário e nos cantos Vissungos.

Estudos já realizados na região do Serro e Milho Verde (Machado Filho, 1985)¹³ apontam que os africanos para lá levados possuem a procedência do macro grupo linguístico banto, da África central. De forma que as “nações” (grupos de procedência) constituídas nesta região do Vale do Jequitinhonha possuem forte influência da cultura banto e, em situação de diáspora e na reestruturação de sua cosmologia religiosa, reverteu-se em sincretismo e dialeto.

O ponto mais importante na festa da Nossa Senhora do Rosário é a coroação dos Reis Congos. O Reino do Congo, durante os séculos XV e XVI, era uma federação de várias tribos

¹³ Na realidade, os estudos realizados por este historiador focaram-se na região de São João da Chapada/Quartel do Indaiá que é próxima das comunidades pesquisadas neste trabalho. De forma que a influência entre as comunidades é grande pois estas são tradições culturais em diáspora, que não são fixas, elas circulam cultural e geograficamente.



reunidas em torno de um poder central, em torno do rei. Por volta de 1482, os portugueses chegaram ao reino estabelecendo relações diplomáticas, religiosas, mas, sobretudo, comerciais. Este extraordinário reino conguinte certamente formou-se e se popularizou no imaginário dos africanos que foram trazidos para a região do Serro e adjacências (MELLO; SOUZA, 2002). Na cosmologia banto, os portugueses (brancos) pertenciam ao mundo dos mortos e possuíam a sabedoria¹⁴. Alguns aspectos em comum entre a religião banto e o catolicismo português, certamente facilitaram o sincretismo das religiões afro brasileiras.

O tráfico de africanos e sua escravização quebraram com a noção de tempo e espaço e, conseqüentemente, fraturou as suas estruturas sociais. Este fenômeno exigiu a construção de novas formas de socialização entre os negros, o que resultou uma cultura híbrida. A organização social dos bantos era construída pelas linhagens, reunidas em torno de chefes tribais e nas eleições de reis. A festa Nossa Senhora do Rosário, no Serro e em Milho Verde, é um exemplo de readaptação dos africanos às suas novas condições de vida ao garimpo.

As festas de reis negros desenvolveram-se especialmente no interior das Irmandades de Homens de Preto. Essas irmandades foram estimuladas pela Igreja Católica portuguesa, tanto na África, como no Brasil, e se tornaram a maior expressão de sua ação catequética. Para os negros, essas irmandades funcionavam como sociedades de ajuda mútua, proporcionando entre outras coisas, um enterro cristão para os escravos abandonados por seus senhores na hora da morte. Além disso, eram espaços de preservação de tradições, de encontros, de festejo e de lamentação, geralmente funcionando com a aprovação dos senhores e da administração colonial (ASSOCIAÇÃO CULTURAL E COMUNITÁRIA DO CATOPÉ E DA MARUJADA DE MILHO VERDE E ADJACÊNCIAS, 2007, p. 9).

O mito fundador de Nossa Senhora do Rosário é estruturado a partir da água. Ela aparece no mar e os Caboclos (índios), devotos da Santa Virgem, rezaram, cantaram e dançaram para que a santa viesse até eles. Em seguida foi a vez dos Marujos (portugueses), que realizaram os mesmos atos, mas também não conseguiram o seu objetivo. Finalmente, vieram os negros ou Catopês, que foram até a praia e rezaram por ela. Nossa Senhora do Rosário os acompanhou, tornando-se a protetora magna deste grupo¹⁵.

A festa de Nossa Senhora do Rosário desenvolveu-se no interior do que conhece por Irmandade dos Homens de Preto. Ela acontece no mês de julho (no Serro) e em setembro (em

¹⁴ Não é nosso objetivo avaliar profundamente sobre a cosmologia banto. Trata-se apenas de compreender a lógica religiosa da Festa do Rosário.

¹⁵ Estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro (1728) CGCMF nº 20129821/0001-30.



Milho Verde). A duração da festa é de vários dias e possui uma forte participação de ambas as comunidades, Baú e Ausente. O Reinado, conduzido por um Guia, é formado na casa da Rainha. Durante quatro dias, dançantes, festeiros, juízes, rei e rainha, e principalmente os fiéis, acompanham a manifestação dos participantes pelas ruas, casas e igreja, a fim de cumprir todas as fases de homenagem à santa. As principais etapas da festa são: a Novena, a Caixa de Assovios (que representa os gemidos dos negros nas senzalas), a solenidade do Mastro, a queima de fogos, a busca do Rei e da Rainha da Festa, a Passagem do Cetro e, finalmente, a Missa. As etapas são acompanhadas pelos três grupos: os caboclos, os marujos e os catopês.

Reproduzindo o mito, na festa de Nossa Senhora do Rosário, tanto os caboclos quanto os marujos entram na igreja tocando, cantando e tentam resgatar a santa. Mas somente os catopês conseguem tirá-la da igreja e é por este motivo que o grupo é o mais importante da festa. Eles “são obrigados acompanharem o Reinado, pois, sem Catopês o Reinado não sai” (Arquivo Histórico ultramarino - Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro Frio (1728), 1979, p. 16).

Ainda de acordo com o Compromisso da Irmandade, não é permitido que mulheres participem do grupo do Catopês e nem da Caixa de Assovios. Mesmo que elas não possam participar diretamente do cortejo, é um costume as mulheres acompanharem seus pais, maridos e filhos durante os festejos. No entanto, é reservado às mulheres as rezas e benzeções da comunidade, assim como são elas *também* responsáveis pela história oral das festas e das comunidades quilombolas. Mais um papel importante lhes é reservado na realização das festas da Nossa Senhora do Rosário: são elas que assumem as “tarefas como a organização das igrejas, confecção de fardas e adereços e a preparação dos doces e alimentos servidos aos grupos durante o trajeto do reinado” (ACMVA, 2007, p. 17).

Um aspecto essencial a ser tratado são os *cantos vissungos* que estão intimamente ligados à festa Nossa Senhora do Rosário e participavam ativamente do cotidiano das comunidades quilombolas. Cantigas que os escravos entoavam no labor da mineração, os vissungos aliviavam o árduo trabalho de exploração de ouro e diamantes. Para certos estudiosos como Andrade (2012), o vissungo é uma “autêntica expressão das experiências diaspóricas deflagradas pela escravidão” (p. 335). Os escravos, africanos e descendentes destes, com suas experiências culturais e linguísticas transnacionais e híbridas, marcaram de forma expressiva a sociedade colonial no Vale do Jequitinhonha. Como aponta este autor, na África já havia uma complexa estrutura linguística, em outras palavras:



Esta organização particular do tráfico, diretamente orientado para o mercado brasileiro, criou as condições linguísticas favoráveis à emergência de uma nova situação linguística para os cativos, transitória, é verdade, mas que pôde influir, por sua duração e sua renovação regular, naquela que ocorrerá em seguida no Brasil. Essa situação caracteriza-se por uma concentração de forçada e prolongada de falantes línguas africanas diferentes, mas tipologicamente próximas, o que pôde conduzir, no caso de Angola, à adoção de quimbundo como língua veicular [...]; no mesmo período, deu-se um contato igualmente forçado e prolongado com a língua portuguesa falada [...] na costa africana pelos negreiros brasileiros, [...] ademais, o período de viagem marítima, que se passava nos porões dos navios (BUENO, 2008, p. 31-32 *Apud* ANDRADE, 2012, p. 336).

Vissungo é o resultado de diversas experiências transnacionais, culturais e linguísticas. Uma outra historiadora e linguista, Nascimento (2003), aponta que o vissungo é fundado no *kibund* e *umbundu*, ambas línguas bantu. No dialeto umbundo existe a palavra *ocisungo*, cujo significado é “hino”, e também no seu plural, *ovisungo*, que significa cantos, músicas ou hinos. Na realidade, os vissungos “são cantos ritualísticos em línguas africanas que incorporam emoções de ordem social e religiosa” (NASCIMENTO, 2003, p. 3).

Os vissungos participavam diretamente da vida social dos escravos. No trabalho nas lavras dos rios, para amenizar a dolorida e árdua atividade de exploração de ouro e diamantes,

os negros no serviço cantavam o dia inteiro. Tinham cantos especiais para a manhã, o meio-dia e a tarde. Mesmo antes do sol nascer, pois em regra começava o serviço em alta madrugada, dirigiam-se à lua, em uma cantiga de evidente teor religioso. [...] vinda a abolição, os negros só queriam trabalhar com patrão que não proibisse os *vissungos*. No tempo da escravidão, não tinham direito de escolher senhor (MACHADO FILHO, 1985, p. 66).

A história dos antigos, na memória coletiva dos quilombolas, é repleta de múltiplos mitos, lendas e tradições que podemos reconhecer nas suas linguagens. Esta história é também marcada por fortes rupturas e, como muitos outros povos, a história das comunidades quilombolas foi marcada por expropriação, escravidão, servidão e dependência colonial (senão feudal). As relações de dependência no passado fazem com que as histórias das comunidades quilombolas sejam retrabalhadas, revisadas e reapropriadas nos dias atuais.



REFERÊNCIAS

ASSOCIACAO CULTURAL E COMUNITARIA DO CATOPE E DA MARUJADA DE MILHO VERDE E ADJACENCIAS. **Os cantos sagrados de Milho Verde**. Serro: ACMVA 2007.

ANDRADE, Rudá K. Vissungo e Angú: histórias e memórias dos moinhos de fubá no Alto Jequitinhonha, **Projeto História**, n. 44, p 331-342, jun. 2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA, 2011.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: EDUSC, 2006.

ECOAR – Engenharia, saneamento e consultoria ambiental. **IMPLANTAÇÃO DO SISTEMA DE ABASTECIMENTO DE ÁGUA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA AUSENTE DE BAIXO SERRO – MG MEMORIAL DESCRITIVO**. Serro, 2017.

HOBBSAWM, E. Introdução: a invenção das tradições. *In*: HOBBSAWM, E.; RANGER, T. (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MACHADO FILHO, Aires da Mata. **O negro e o garimpo em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

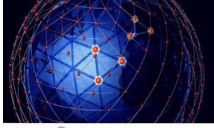
MOTA, Isadora Moura. A galinha estava morta e pronta e só faltava assar-se: a revolta escrava do Serro (Minas Gerais, 1864). **História Social**, Campinas - SP, n.12, pp 35-51, 2006.

NASCIMENTO, Lúcia V. **A África no Serro Frio: vissungos de Milho Verde e São João da Chapada**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, UFMG, Belo Horizonte, 2003.

PERDIGÃO MALHEIRO, Agostinho. Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil**. Rio de Janeiro,: Typ. Nacional, 1976.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**: seguido de “grupos étnicos e suas fronteiras”, de Frederik Barth. São Paulo: Ed. UnespNESP, 1998.

ROSENFELD, Denis Lerrer. A criação de Quilombos. **O Estadão de São Paulo**, São Paulo, 14 fev. 2010. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/noticias/geral,a-criacao-de-quilombos,511381>. Acesso em: 15 fev. 2010.



ARTIGOS CIENTÍFICOS

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRA MARINO. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro Frio (1728), 1979. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt/>. Acesso em: 08 out. 2022.

SMITH, Anthony D. **A identidade nacional**. Lisboa: Gradiva, 1997.

STUCCHI, Débora. Polêmica em torno da palavra “quilombo”. **Observatório da Imprensa**: você nunca mais vai ler jornal do mesmo jeito. [s.l.], ed. 580, Entre Aspas, Jornal de Debates, 09 mar. 2010.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Unb, 1994.