

ANA LUIZA FERNANDES DE OLIVEIRA DIAS

TERRA, TRABALHO, PARENTELA E FÉ: UMA ABORDAGEM
SOBRE O ESPAÇO SOCIAL E A HERANÇA AFRO-DESCENDENTE
NA COMUNIDADE RURAL DE NOGUEIRA, PONTE NOVA-MG

Dissertação apresentada à
Universidade Federal de Viçosa, como
parte das exigências do Programa de
Pós-Graduação em Economia
Doméstica, para obtenção do título de
Magister Scientiae.

VIÇOSA
MINAS GERAIS – BRASIL
2007

**Ficha catalográfica preparada pela Seção de Catalogação e
Classificação da Biblioteca Central da UFV**

T

D541t
2007

Dias, Ana Luiza Fernandes de Oliveira

Terra, trabalho, parentela e fé: uma abordagem sobre o espaço social e a herança afro-descendente na comunidade rural de Nogueira - Ponte Nova-MG / Ana Luiza Fernandes de Oliveira Dias. – Viçosa, MG, 2007

viii, 145f. : il. (algumas col.) ; 29cm.

Inclui apêndices.

Orientador: Márcia Pinheiro Ludwig.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa.

Referências bibliográficas: f. 120-127

1. Comunidades agrícolas - Ponte Nova (MG) - História. 2. Cultura - Aspectos sociais. 3. Famílias negras. 4. Religiosidade. I. Universidade Federal de Viçosa. II. Título.

CDD 22.ed. 307.72

ANA LUIZA FERNANDES DE OLIVEIRA DIAS

TERRA, TRABALHO, PARENTELA E FÉ: UMA ABORDAGEM
SOBRE O ESPAÇO SOCIAL E A HERANÇA AFRO-DESCENDENTE
NA COMUNIDADE RURAL DE NOGUEIRA, PONTE NOVA-MG

Dissertação apresentada à
Universidade Federal de Viçosa, como
parte das exigências do Programa de
Pós-Graduação em Economia
Doméstica, para obtenção do título de
Magister Scientiae.

APROVADA: 30 de julho de 2007.

Prof^ª Patrícia Fernanda Gouveia da Silva
(Co-orientadora)

Prof^ª Marilda Aparecida Ionta
(Co-orientadora)

Prof^ª France Maria Gontijo Coelho

Prof^ª Maria de Lourdes Mattos Barreto

Prof^ª Márcia Pinheiro Ludwig
(Orientadora)

Dedico este trabalho às parentelas das comunidades
rurais de Nogueira, Santo Antônio, Cedro,
Ranchos Novos e Boquerão.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida.

Aos meus pais (*in memoriam*), certamente vocês estiveram presentes diante dos desafios enfrentados.

Aos meus filhos Pedro e Alexandre, estando mais presente no passado/presente dos “outros” do que na vida “deles”.

Ao meu marido Milton, pelo companheirismo e estímulo durante este processo de pesquisa.

Sempre me lembrarei dos professores do mestrado em Economia Doméstica, a generosidade intelectual de Karla Maria Damiano Teixeira, Maria das Dores Saraiva de Loreto, Maria de Fátima Lopes, Neuza Maria da Silva, Neide Maria de Almeida e Maria de Lourdes Mattos Barreto, ao oferecerem debates essenciais sobre diversos aspectos das Ciências Sociais.

Aos meus colegas da turma de mestrado em Economia Doméstica 2005, a intensa troca de idéias e o bom clima das aulas. A Meire e Joselaine, com quem convivi mais intensamente, fluindo e compartilhando a essência da vida.

Patrícia Fernanda Gouveia da Silva, referência na minha formação. Obrigada por seu apoio incondicional durante todo o percurso. Além de amiga, foi a conselheira para desconstruir o discurso naturalizado.

Marilda Aparecida Ionta, as sugestões e idéias: “Crash, no limite”, aguçou o meu olhar para o híbrido e fluído das identidades, lembra? Obrigada pela responsabilidade, competência e seriedade com que me acompanhou desde a qualificação do projeto até a finalização do trabalho.

Márcia Pinheiro, arquiteta dos sonhos, obrigada pela responsabilidade, respeito e por seu empenho pessoal com que me orientou. Dificilmente poderei retribuir sua generosidade e aprendizado das caminhadas exemplares que fez pela Mata Mineira, desafiando-me a entender o espaço “Nogueira”.

A France Maria Gontijo Coelho, competente profissional, pela forma com que participou na defesa desta dissertação, apresentando sugestões e valorizando o trabalho.

A Maria de Lourdes Mattos Barreto, pelas questões e sugestões enriquecedoras apresentadas na defesa desta pesquisa.

Aos funcionários do DED Aloisia de Fátima e Lena, pela atenção e solicitude, dividindo angústias e alegrias.

Ao ponte-novense Warderlei Martiniano Ferreira, que possibilitou o meu contato com os descendentes dos Martins da Silva e dos Gonçalves Torres, proprietários de antigas fazendas.

A Alexandra Pereira, que foi cúmplice na transcrição da Carta de Sesmaria.

Eternamente grata a Raquel S. S. Lima, pelas sugestões e reflexões teóricas sobre Religiosidade Popular.

Ao Luiz Ângelo Gariglio, grande amigo, marcando presença na Festa de Santa Efigênia. Juntos recordávamos ali das negras raízes mineiras e dos Congadeiros do Rosário.

A Leonardo Máximo, Rubens Soalheiro, Elisabeth Avelar Nunes, Maria Cristina Batista Mayrink, Luciana Maroca e Heloísa Simão, companheiros desta “História”.

Aos “parente véio” que já foram, bem como os vivos dessas comunidades rurais que possibilitaram este trabalho e por terem me recebido de braços abertos!

À Universidade Federal de Viçosa, pela oportunidade de atingir esta conquista.

Aos funcionários do IBGE de Ponte Nova Gutenberg e João, pelo atendimento e profissionalismo durante a pesquisa.

Ao Sindicato Rural de Ponte Nova e ao Cartório Amora Serviço Notarial do 1º Ofício, pelo atendimento e autorização para o meu acesso a documentos.

Às famílias Messias Pinto, Frutuoso Pinto e Martins, pela gentileza e autorização para o meu acesso a documentos familiares.

Aos párocos Geraldo Francisco Leocadio e Lúcio Álvaro Marques, pelo apoio e pela atenção.

BIOGRAFIA

ANA LUIZA FERNANDES DE OLIVEIRA DIAS, filha de Rubens Dutra de Oliveira e Lúcia Brandão Fernandes Dutra, nasceu em Abre Campo, Estado de Minas Gerais.

Ingressou na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caratinga, em Caratinga, MG, onde obteve, em 1982, o grau de Licenciada em História.

De 1979 a 1993, atuou na Escola da Comunidade “Abre Campo”, em Abre Campo, em docência e educação nos cursos de Magistério de 1º Grau e Técnico em Contabilidade.

Em 1982, foi aprovada no Concurso Público da Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais para o cargo de Professor de História, nível 5, Grau A.

Nos anos de 1983 a 1985, trabalhou em Governador Valadares, MG, onde fez o curso de Pedagogia na Fundação Percival Farquahr.

Em 1985, é aprovada no 2º Concurso Público da Secretaria de Educação de Minas Gerais, atuando como Orientadora Educacional na Escola “D. João Bosco”, em Abre Campo, exonerando-se desse cargo em 1996.

Ingressou na Universidade Federal de Ouro Preto, concluindo sua especialização em História em 1992. Posteriormente, buscou experiência na Escola Rural “Dr. Custódio de Paula Rodrigues”, no Município de Abre Campo.

Em 1995, mudou-se para Ponte Nova, como professora de História da Escola Estadual Prof. Antônio Gonçalves Lanna e orientadora educacional da Escola Nossa Senhora Auxiliadora, desenvolvendo pesquisa sobre essa Instituição.

Em 2000, sua pesquisa foi apresentada ao Seminário Internacional de História Salesiana: *Escola Normal Maria Auxiliadora* – “Patrimônio moral e intelectual de Minas Gerais na formação da mulher”, em Ponte Nova, Minas Gerais – Brasil (1893-1922).

Desenvolveu projetos em parceria com Escolas Públicas e Privadas pela proteção e valorização do Patrimônio Cultural em Ponte Nova: “Almas Negras” (2003), “Perdão e Axé no Rosário do Pontal” (2004) e “Nós podemos” (2004).

Em 2005, ingressou no Programa de Pós-Graduação, em Nível de Mestrado, Economia Doméstica da Universidade Federal de Viçosa, com a proposta de pesquisa na Comunidade Rural de Nogueira – Ponte Nova, Minas Gerais, submetendo-se à defesa da dissertação em 30 de julho de 2007.

SUMÁRIO

	Página
LISTA DE FIGURAS	ix
LISTA DE SIGLAS	xi
RESUMO	xii
ABSTRACT.....	xiii
APRESENTAÇÃO	1
1. INTRODUÇÃO	5
1.1. Delimitação e contextualização da problemática do estudo	5
CAPÍTULO 1	12
O CAMINHO PERCORRIDO: REFERENCIAIS TEÓRICO- METODOLÓGICOS E A FORMAÇÃO DE NOGUEIRA	12
2.1. Raça, etnia e identidade afro-descendente	12
2.2. Lugar, território e sincretismo religioso.....	18
2.3. A Construção da Metodologia	22
2.4. A área de estudo: do Município de Ponte Nova à Comunidade Rural de Nogueira	26
2.4.1. Os agentes sociais e os outros informantes	31
2.5. A formação de Nogueira	33
2.5.1. Fazenda Quebra-Canoas, constituição do espaço social Nogueira e as primeiras gerações.....	33

	Página
CAPÍTULO 2.....	45
UMA HISTÓRIA DE NOGUEIRA: MEMÓRIA, COTIDIANO E REDE DE PARENTELA	45
3.1. Terra e Trabalho.....	45
3.2. Fragmentos da vida cotidiana	52
3.3. Uma Rede de Parentela: Nogueira nos dias de hoje	61
CAPÍTULO 3.....	90
OS DEVOTOS DE SANTA EFIGÊNIA: CELEBRAÇÃO, IDENTIDADES E TERRITÓRIO.....	90
4.1. Religiosidade popular.....	90
4.2. As Origens da Festa	96
4.2.1. Recriação de um lugar: a festa	103
4.3. Do Espaço ao Território.....	111
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	114
6. FONTES	118
7. REFERÊNCIAS.....	120
APÊNDICES.....	128

LISTA DE FIGURAS

	Página
1. Fachada principal da Fazenda Quebra-Canoas	34
2. Lateral da Fazenda Quebra-Canoas	34
3. Depósitos da Fazenda Quebra-Canoas.....	35
4. Fazenda Quebra-Canoas: detalhe das janelas e da porta de madeira.....	35
5. MAPA DO SETOR RURAL 0024, de Ponte Nova.....	36
6. Paisagem na área da pesquisa: “marra de morros”	42
7. Paisagem na área da pesquisa: “morro da banana”	43
8. Paisagem na área da pesquisa: antiga linha de ferro.....	43
9. Paisagem na área da pesquisa: propriedade rural no Córrego dos Nogueira.....	44
10. A Mata Cigana	62
11. Capelinha de Nossa Senhora Aparecida	63
12. Casa na área da pesquisa – taipa e sapé	64
13. Casa na área da pesquisa – “a modernidade”.....	65
14. Casa na área da pesquisa: destaque para cerca viva: “Coroa de Cristo” e a Cruz enfeitada.....	66

	Página
15. Lona aos fundos protegendo a moradia	67
16. Casa na área da pesquisa: a casa incrustada na mata. Destaque para a energia elétrica	68
17. Casa na área da pesquisa: a mais nova.....	68
18. Fogão de barro branco.....	70
19. Fogões: o de barro e o industrializado	70
20. Fogão de cimento	71
21. Fogão de revestimento cerâmico.....	71
22. Ambientação da sala de estar	72
23. Interior de um quarto.....	72
24. Cozinha. Destaque para o armário	73
25. Cozinha. Destaque para as vasilhas	73
26. O chiqueiro – detalhe para o “amuleto” de chifre de boi	74
27. Os quintais – detalhe para a “horta de couve”	74
28. Nos quintais: as bananeiras	75
29. Capela Santa Efigênia, ponto de encontro das comunidades rurais.....	102
30. Interior da Capela de Santa Efigênia.....	102
31. Andor da Festa de Santa Efigênia	104
32. Ritual católico da Festa de Santa Efigênia: celebração presidida pelo Pe. Leocádio.....	108
33. Procissão de Santa Efigênia: circulando o território e vivenciando a memória familiar	110
34. Leilão da Festa de Santa Efigênia: do sagrado ao profano	110

LISTA DE SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

APM – Arquivo Público Mineiro

CEMIG – Centrais Elétricas de Minas Gerais

CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GTI – Grupo de Trabalho Interministerial de Valorização da População Negra

IBGE – Instituto Brasileiro de Análises Geográficas e Estatísticas

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

OIT – Organização Internacional do Trabalho

SEBRAE – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

RESUMO

DIAS, Ana Luiza Fernandes de Oliveira, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, julho de 2007. **Terra, trabalho, parentela e fé: Uma abordagem sobre o espaço social e a herança afro-descendente na comunidade rural de Nogueira, Ponte Nova-MG.** Orientadora: Márcia Pinheiro Ludwig. Co-orientadoras: Patrícia Fernanda Gouveia da Silva e Marilda Aparecida Ionta.

Neste trabalho, apresenta-se uma análise histórico-cultural sobre a Comunidade Rural de Nogueira, Município de Ponte Nova – Zona da Mata Norte de Minas Gerais. Espaço esse constituído somente por famílias negras, da qual quase nada se sabia, a não ser que era conhecida por “terra de pretos”. Problematizou-se nesse espaço-lugar a configuração de uma identidade e de um possível território afro-descendente. Têm-se como prerrogativa a idéia de que as identidades negras são culturalmente híbridas e dinâmicas, marcadas, historicamente, no contexto do escravismo e do racismo. Recorreu-se a uma pesquisa qualitativa, com o uso de análise documental, entrevistas semi-estruturadas, observação direta e registro fotográfico. A pesquisa revelou que Nogueira é constituída de um agrupamento de 11 famílias de parentelas, cujos ancestrais estão naquelas terras há mais de 100 anos, sendo a terra um patrimônio familiar. A cada setembro, as parentelas e as localidades rurais vizinhas atualizam suas fronteiras simbólicas, na devoção a “Santa Efigênia”, momento extraordinário que concorre com a configuração de um território afro-descendente. Terra, trabalho, parentela e fé identificam seus moradores que até hoje não têm o título da terra e enfrentam intensas desigualdades socioeconômicas.

ABSTRACT

DIAS, Ana Luiza Fernandes de Oliveira, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, July of 2007. **Land, work, kinship and faith: an approach on the social space and the afro-descendant heritage at the rural community of Nogueira – Ponte Nova.** Adviser: Márcia Pinheiro Ludwig. Co-Advisers: Patrícia Fernanda Gouveia da Silva and Marilda Aparecida Ionta.

On this essay we present a historical-cultural analysis of the agricultural community of Nogueira, by Ponte Nova city – sited at a Northern region of Minas Gerais called Zona da Mata – whose population consists exclusively of negro families, about whom hardly anything was know, except for the fact that such community commonly went by the name of "land of the black". It was questioned whether, at that space/time, there could have been the configuration of an afro-descendant identity and a possible territoriality of such nature. Our research is based on the prerogative that negro identities are culturally hybrid and dynamic, historically placed within the context of slavery and racism. Work had as resource a qualitative research with use of document analysis, semi-structuralized polls, oriented observation, and photographs. Research has shown that Nogueira is constituted of a group of 11 families of kindreds, whose ancestors have been on these lands for over 100 years, in such a way that the land is a family asset. Every month of September, the kindreds and vicinities update their symbolical boundaries, by the devotion of the "Saint Efigênia", on an extraordinary moment that concurs with the

configuration of an afro-descendant territory. Land, work, kinship and faith identify the local inhabitants, whom, up to these days, still do not have the formal deed of ownership of the land, and face intense social-economical inequality.

APRESENTAÇÃO

Esta dissertação constrói-se a partir de minha experiência profissional acumulada enquanto professora de História do Ensino Médio em Ponte Nova, Zona da Mata de Minas Gerais. A inclusão da temática História e Cultura Afro-Brasileira no currículo oficial de ensino levou-me a desenvolver, com meus alunos, o projeto intitulado “Almas Negras”, fruto de uma ressemantização de olhares, vivências e escutas sobre identidades. Nesta ocasião, ouvi de um aluno as seguintes palavras:

(...) minha tataravô era escrava. Tenho muito orgulho de minha raça e de minha cor. Os negros em nosso mundo são muito desprezados, mas ainda tenho certeza que isso poderá mudar algum dia (...)

Nas palavras do meu aluno reconheceria algumas inquietações: “o orgulho da raça/cor”, o reconhecimento de estigmas sociais a ela relacionados, a esperança, ainda que tardia, de que “algum dia” a situação pudesse vir a ser diferente. No bojo dessas questões se evidenciava a complexidade que envolve a construção e auto-valorização de uma identidade social, numa sociedade historicamente desigual e etnicamente injusta, como é característica da sociedade brasileira.

Na mesma ocasião, aproximei-me de informações a respeito da Comunidade¹ Rural de Nogueira, de onde eram provenientes meus alunos negros. Soube por eles,

¹ Comunidade aqui refere-se a todas as localidades envolvidas por relações baseadas no parentesco, na vizinhança, no comércio e nas crenças comuns.

que lá viviam seus pais, tios e avós, numa área passada de pai para filho. Instigou-me o fato de não existirem registros oficiais em Ponte Nova sobre a referida comunidade, uma vez que no município quatro localidades negras urbanas já haviam sido identificadas e catalogadas.

Numa primeira incursão à Comunidade Rural de Nogueira pude perceber um agrupamento de casas incrustadas na mata. Além de ter tido a oportunidade de conhecer os “Nogueira”, tomei conhecimento também, naquele momento, de que a comunidade assim denominada era identificada nas comunidades rurais vizinhas por “terra de pretos” e de “gente esquisita”. Uma identidade atribuída por “outros”, com conotações discriminatórias, reafirmando a dificuldade de se pensar na questão da identidade afro-descendente em um país onde parece ter sido naturalizado o preconceito racial.

Esse foi o cenário que deu origem a este trabalho. Nele, procura-se identificar quem são os “Nogueira”; como se classificam/reconhecem; e se essa comunidade poderia ser considerada um espaço/lugar identitário, ou seja, um território afro-descendente. E mais, quais seriam os elementos centrais na configuração identitária desses sujeitos.

Este trabalho foi dividido em três capítulos, além da Introdução e Conclusão. No capítulo introdutório, problematiza-se a complexidade de entender a construção de nossa identidade. Apresenta-se a trajetória da democracia racial brasileira, contextualizando e delimitando a problemática e os objetivos da pesquisa.

No primeiro capítulo, apresenta-se o referencial teórico, elegendo como categorias de análise: raça, etnia, identidade, lugar, território afro-descendente e religiosidade popular. Se as discussões sobre identidade étnica representam um longo caminho já percorrido por inúmeros autores (FREYRE, 1933; FERNANDES, 1978; HASENBALG, 1979; SOUZA, 1983; GUIMARÃES, 1995, 2004, 2006; ARAÚJO, 1994; RIBEIRO, 1985; ORTIZ, 1996; DAMATTA, 1990; SODRÉ, 1999), procura-se mostrar que o conceito revela-se complexo, híbrido e dinâmico (FANON, 1979; FREIRE, 1982; MUNANGA, 1995; CASTELLS, 2000; D’ADESKY; GILROY, 2001; HALL; GOUVEIA DA SILVA, 2003; SANTOS, 2005). E, mais ainda, que a idéia de território encontra-se marcada pela “experiência total do espaço”, congregando os princípios da vida social: econômicos, políticos, afetivos e culturais (MAUSS, 1974; CARLOS, 1980; SANTOS, 1988; HAESBAERT, 1999, 2004; ALMEIDA, 2000).

Recorrendo à abordagem histórica e antropológica (MALINOWSKI, 1980; COSTA, 1982; MELLO; SOUZA, 1982, 1986, 1996; HOBBSAWN, 1984; LE GOFF, 1985; GOMES; PEREIRA, 1989; 1995, 2000; CHALHOUB, 1990; MOURA; MOTT, 1987; NOVAES, 1997; MATTOS, 1998; ZALUAR, 1990; SLENES, 2000; REIS, 2002; ABREU, 2003; FRY; BORGES, 2005), apresentam-se as prerrogativas metodológicas, identificando os procedimentos e técnicas de construção de dados: diário de campo, questionário e entrevistas semi-estruturadas, análise documental e registro fotográfico e, finalmente, a análise de conteúdo, enquanto estratégia para a discussão dos dados.

Como as identidades coletivas são construções históricas e relacionais, em que as fronteiras entre *nós e os outros* se constroem, contextualizou-se o Município de Ponte Nova, chamando a atenção para as fazendas de cana-de-açúcar e café, sustentadas inicialmente pelo braço escravo e depois por imigrantes pobres, geralmente italianos, produzindo uma sociedade “mestiça” e de profundas desigualdades sociais, visualizada também por meio do perfil dos atores sociais desta pesquisa.

No segundo capítulo, contextualiza-se a constituição do espaço/lugar Nogueira no âmbito do município e da região, construindo dados sobre as primeiras gerações. Além disso, resgata-se a vivência dos moradores mais velhos que lá se encontram, a partir de suas memórias (POLLACK, 1992; BOSI, 1994), mostrando que suas histórias são marcadas pelos estigmas raciais e pela posição de classe: tendo como prerrogativa a idéia de um saber e cultura socialmente construídos. Procuram-se apresentar as práticas cotidianas: a faina diária, as brincadeiras, as festas, as parteiras, os medos e as orações. Numa perspectiva histórica, essa reflexão permitiu compreender a Comunidade de Nogueira no momento presente, identificando mudanças e permanências em relação à reprodução econômico-social do grupo; além de perceber suas geografias pessoais e socioculturais, revelando uma identidade de gente sofrida, pobre e que em algum momento, e de alguma forma, já sentiu preconceito e discriminação.

No terceiro capítulo, interpreta-se a dimensão identitária da expressão religiosa vivida no dia-a-dia daquela comunidade, que busca em Deus, através dos Santos, das benzeduras e “feitiçarias”, forças para vencer as dificuldades de muitas ordens. Finalmente, configura-se uma “comunidade afro-descendente”, presente na experiência cultural do negro, em sua religiosidade, manifesta na devoção à *Santa*

Efigênia. A cada setembro, as parentelas e as localidades rurais vizinhas atualizam suas fronteiras simbólicas, promovidas no cotidiano vivido, marcadas por redes de solidariedade e trocas, que ajudam a tecer os contornos e as dimensões daquela “comunidade”. E mais: concorrem para atualizar heranças e tradições culturais. Enfim, terra, trabalho, parentela e fé configuram a identidade local.

1. INTRODUÇÃO

*Ninguém, ninguém é cidadão
Se você for a festa do pelô, e se você não for
Pense no Haiti, reze pelo Haiti
O Haiti é aqui
O Haiti não é aqui.
(Caetano Veloso, 1993²).*

1.1. Delimitação e contextualização da problemática do estudo

O século XXI parece configurar-se como momento de reparação das discriminações impostas aos afro-descendentes, cuja história foi marcada pelo modo como as primeiras gerações se inseriram na sociedade brasileira. Há anos o Movimento Negro vem pleiteando a implementação de políticas públicas de promoção da igualdade racial, do reconhecimento do território e da identidade étnica, histórica e socialmente construída dos negros. O Estado brasileiro, por sua vez, não assume a universalização dos direitos sociais básicos ao adotar as ações afirmativas, pois racializa a população e passa a imagem de que a escravidão seja “compensável”.

² Em forma de “rap”, Caetano Veloso denunciou a não-aceitação do massacre dos 111 presos do Carandiru, antecipando aos melhores músicos e poetas do hip-hop nacional que vieram atuar nos anos de 1990. A música foi feita para ser cantada com Gil no disco *Tropicália 2* e inspirada por situação vivida numa festa do Olodum no Pelourinho; local que, no passado, foi símbolo de opressão a milhares de negros. Ainda, continuamos construindo pelourinhos diante da alarmante desigualdade e miséria de muitos brasileiros.

A invenção política do termo afro-descendente³ tem promovido discussões sobre o lugar social desse segmento, recebendo maior atenção do poder público e da sociedade em geral. Vejamos alguns dados que tem sido divulgados sobre o “negro” brasileiro.

O Brasil foi o país que mais importou africanos para serem escravizados: quatro milhões, sendo o último país a abolir a escravidão negra. É o maior país do mundo em população afro-descendente fora do continente africano. Representa 46% dos brasileiros, ou seja, a segunda maior população negra do mundo — atrás apenas da Nigéria. Dos 22 milhões de brasileiros que vivem abaixo da linha de pobreza extrema ou indigência, 70% são negros. Dentre os 53 milhões de pobres do país, 63% são negros (IPEA, 2002).

No caderno de gráficos sobre a "Discriminação Racial e Preconceito de Cor no Brasil", da Fundação Perseu Abramo (2005), ficou evidenciado que 51% dos negros brasileiros declararam já ter sofrido discriminação e o preconceito de cor nos quesitos institucionais: polícia, escola, trabalho, saúde e lazer. Longe de ser uma “democracia racial”, é necessário desconstruir o mito historicamente encoberto no ideário da miscigenação.

Desde o período colonial a miscigenação é disseminada e moralmente consentida, tornando-se a partir dos anos de 1930 o discurso oficial, portanto, “o mestiço vira nacional”. Valoriza-se o negro e, sobretudo, o mulato, forjando os laços de Getúlio com as camadas pobres, ressaltando as características e os atributos positivos do homem brasileiro. A feijoada converte-se em prato nacional, as escolas de samba e a prática da capoeira são oficializadas e Nossa Senhora da Conceição Aparecida é escolhida como a padroeira do Brasil, legítima representante da nacionalidade, como bem analisou Boris Fausto (2006, p. 130-131). Assim, "o [mito] da democracia racial surge disseminadamente entre os intelectuais brasileiros na conjuntura de 1937-1944, ou seja, durante o Estado Novo, diante do enorme desafio de inserir o Brasil no mundo livre e democrático, por oposição ao racismo e ao totalitarismo nazi-fascistas, que acabaram vencidos na Segunda Grande Guerra. A

³ O termo é uma importação política dos Estados Unidos, segundo a qual basta uma gota de sangue negro para “contaminar” um branco. Em 1961, um oficial afro-americano do governo Kennedy buscava atacar as discriminações raciais sofridas pelos negros no emprego, dando origem às políticas afirmativas (WALTERS, 1997, p. 106-117). Posteriormente, esse conceito foi se ampliando, e durante o governo do republicano Richard Nixon (1969-74) surgiram embrionariamente as cotas raciais nas universidades dos Estados Unidos, segundo a qual basta uma gota de sangue negro para “contaminar” um branco.

crença na democracia racial, ao menos como ideal de igualdade e de respeito, torna-se consenso nos anos de 1950, atingindo o seu ápice na década seguinte. Não apenas intelectuais e universitários, mas as próprias lideranças do Teatro Experimental do Negro (TEN) aderiram amplamente a expressão a ponto de o jornal *Quilombo*, dirigido por Abdias do Nascimento, abrigar uma coluna intitulada “Democracia racial” (GUIMARÃES, 2002, p. 142-3).

Segundo Guimarães (2006, p. 276), materialmente a ampliação do mercado de trabalho urbano absorveu grandes contingentes de trabalhadores pretos e pardos, como a lei de Amparo ao Trabalhador Brasileiro Nato, que garantia que dois terços dos empregados em estabelecimentos industriais fossem brasileiros natos; ou a lei Afonso Arinos, de 1951, que transformava o preconceito racial em contravenção penal. Portanto, como falar de democracia racial após o golpe de Estado de 1964, pergunta Antonio Sérgio Guimarães (Idem, 2006), quando os valores e ideais democráticos tinham sido postos de lado? Como adjetivar a democracia racial se a democracia, que vigorou entre 1945 e 1964, tinha sido substituída por um regime ditatorial? É nesse contexto que a expressão ganha a conotação de mestiçagem e mistura étnico-cultural, ao mesmo tempo que começa, de acordo com ele, a ser questionada como mito por Abdias do Nascimento, Florestan Fernandes, Thales de Azevedo e outros, que haviam aderido, como outros intelectuais, à expressão.

Nos anos de 1970, o Movimento Negro Unificado e os militantes negros tomam, dessa forma, mais consciência dos efeitos perversos do racismo e da ambigüidade da ideologia da democracia racial. Denunciavam as desigualdades materiais e simbólicas e a desvantagem da população afro-brasileira em cada estágio da competição social, na educação e no mercado de trabalho, decorrente do passado e ampliado no presente, por meio da discriminação racial, conforme apontou Jacques D’Adesky (1996).

Segundo Jaccoud e Beghin (1996), apesar de a ditadura ignorar a problemática racial no plano interno, o Brasil era, já na época, signatário de três importantes tratados internacionais antidiscriminatórios, sendo concernentes à: Discriminação em Matéria de Emprego e Profissão (OIT, 1968); à Luta Contra a Discriminação no Campo do Ensino (1968); e a eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial (1969). Além disso, o governo brasileiro fez-se presente nas duas conferências mundiais contra o racismo, realizadas em 1978 e 1983, respectivamente.

É novamente Antônio Sérgio Guimarães quem analisa: restabelecida a vida democrática em 1985, o Estado tentará relacionar-se com os movimentos sociais. Há a criminalização do racismo pela Constituição de 1988, regulamentada pela Lei 7.716, de 1989, enquanto os marcos simbólicos principais foram a criação da Fundação Cultural Palmares, em 1988, e a instituição de Zumbi como herói nacional, em 1995 (GUIMARÃES, 2006, p. 277). É a mesma Constituição que também concede as comunidades remanescentes de quilombos o reconhecimento da propriedade definitiva de suas terras, devendo o Estado emitir-lhes os títulos de propriedade.

Em 20 de novembro de 1995, em homenagem ao tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, ocorre a “Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida”. Nessa trajetória e conjuntura do movimento negro, a década de 1990 destacou-se pela valorização da população negra, em que o presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, já em seu discurso de posse reconheceu a existência e a relevância do problema racial, bem como a necessidade de interlocução política com o Movimento Negro brasileiro e, por decreto, cria o Grupo de Trabalho Interministerial de Valorização da População Negra⁴.

A partir de 2000, com a III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, promovida pela ONU e realizada em Durban, na África do Sul, uma série de eventos recoloca a temática racial na agenda nacional. Por decreto presidencial, foi criado o Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCD), objetivando o incentivo à criação de políticas públicas afirmativas, de promoção da igualdade e da proteção dos direitos de indivíduos e de grupos sociais e étnicos afetados por discriminação racial e por demais formas de intolerância. Em 2002, é lançado o II Plano Nacional de Direitos Humanos, que consagra o termo “afro-descendente”, reconhecendo os males causados pela escravidão e pelo tráfico transatlântico de escravos, propondo medidas compensatórias, sobretudo, nas áreas de justiça, educação, trabalho e cultura. Tais ações visam equilibrar e melhorar os indicadores econômicos e sociais dos grupos raciais menos favorecidos. É também lançado o Programa Nacional de Ações

⁴ Grupo de Trabalho Interministerial de Valorização da População Negra – GTI, organizado em torno de 16 áreas: 1) Cor; 2) Trabalho e Emprego; 3) Comunicação; 4) Educação; 5) Relações Internacionais; 6) Terra (Remanescentes de Quilombo); 7) Políticas de Ação Afirmativa; 8) Mulher Negra; 9) Racismo e Violência; 10) Saúde; 11) Religião; 12) Cultura Negra; 13) Esportes; 14) Legislação; 15) Estudos e Pesquisas; e 16) Assuntos Estratégicos, ligados ao Ministério da Justiça.

Afirmativas, sob a coordenação da Secretaria de Estado dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça, privilegiando a participação de afro-descendentes, mulheres e pessoas portadoras de deficiência. Posteriormente, em 09 de janeiro de 2003 o presidente Luis Inácio Lula da Silva, juntamente com o ministro Cristovam Buarque, sancionou a *Lei nº 10.639*, tornando obrigatória a inclusão, no currículo oficial de ensino, a temática “História e Cultura Afro-Brasileira”.

Percebe-se que no Brasil atual ganha força a corrente de opinião que defende que as desigualdades raciais ou sociais só podem ser combatidas com ações e políticas que reforcem essas identidades raciais. É o Estado que abdica de seu discurso nacionalista em favor de uma multiplicidade de idiomas e identidades que harmonizam a partir de regras de convivência social e democrática, sintetizados no direito de cidadania (GUIMARÃES, 2006, p. 8).

Foi nesse contexto de políticas públicas e da inclusão da temática História e Cultura Afro-brasileira no currículo oficial de ensino que, como professora de História, aproximei-me de dados oficiais do Projeto Quilombos Gerais (CEDEFES, 2005), que mostravam a existência de cerca de 336 comunidades negras identificadas no Estado, em sua maioria, ainda não reconhecidas e tituladas. Pude constatar também que o referido projeto reconhecia no Município de Ponte Nova, Zona da Mata de Minas Gerais, quatro localidades negras: a de Abre Campo, Baú, Fátima e São Pedro, as quais se caracterizam como comunidades urbanas. Porém, foi a partir do projeto intitulado “Almas Negras”, que desenvolvi com os alunos de ensino médio da Escola Estadual Caetano Marinho, que o interesse pelo estudo com comunidades negras passou a se configurar de fato.

A experiência propiciada pela atividade acadêmica colocou-me em contato com estudantes negros, oriundos da Comunidade Rural de Nogueira. Meus alunos traziam para as discussões fragmentos de depoimentos de seus avós, nos quais se evidenciavam dificuldades e obstáculos enfrentados ao longo do tempo. Vim, então, tomar conhecimento dessa localidade constituída somente por famílias negras, da qual quase nada se sabia, a não ser que era conhecida por “terra de pretos”.

As discussões estabelecidas em sala de aula, juntamente com o conhecimento daquela comunidade rural de negros, das quais muito pouco se conhecia, despertaram o meu interesse a partir de questões que surgiram espontaneamente, mas que só poderiam ser respondidas por meio de uma pesquisa mais aprofundada. Inicialmente, traduzi minhas interpretações num corpo de perguntas preliminares. Quem seriam

aqueles que se ligam a essa comunidade rural de negros? Como teria sido o processo de construção social da referida comunidade? Poder-se-ia falar em identidade étnica e território afro-descendente? As famílias que integram essa comunidade teriam enfrentado, ou enfrentariam, que tipo de dificuldades, preconceitos e estigmas? Como elas se perceberiam no contexto mais amplo da sociedade brasileira?

A partir deste conjunto de inquietações preliminares foi tomando forma a problematização desse estudo, em que contexto se deu o processo de ocupação e construção deste território de negros na região de Ponte Nova e quais são os seus valores identitários.

Entende-se que o trabalho proposto possa contribuir para resgatar a “oculta” história da Comunidade Negra de Nogueira, no sentido de dar visibilidade a trajetórias de grupos étnicos da Zona da Mata Norte de Minas Gerais, cujo povoamento está diretamente ligado à decadência da mineração, quando para cá teria se deslocado a mão-de-obra escrava, que viria a se dedicar aos engenhos de rapadura e posteriormente às fazendas de café⁵.

Ao atento observador da sociedade brasileira, comunidades quilombolas e identidades afro-descendentes têm despertado a atenção não só de ativistas negros e pesquisadores, mas de todo o público em geral.

Sem dúvida, ao procurar a história de Nogueira e como os seus moradores construíram suas histórias de vida, tem-se como expectativa construir uma visão mais ampla de comunidades negras e problematizá-la no contexto das práticas discriminatórias e racistas presentes na experiência sociocultural brasileira.

Nessa prerrogativa, defini como objetivo geral deste trabalho refletir sobre quais elementos da dinâmica cultural da Comunidade Rural de Nogueira concorreriam para configurá-la como território afro-descendente.

Em termos específicos, elegi como objetivos:

- Contextualizar o processo de formação e desenvolvimento da localidade de Nogueira, situada no município da Zona da Mata mineira.
- Descrever o passado do lugar a partir da memória dos mais velhos.
- Caracterizar a dinâmica social no tempo presente.

⁵ Conforme Costa (1982), Ribeiro Filho (1993, 1996) e Carrara (1999).

- Identificar práticas e representações centrais à experiência cultural do lugar.
- Compreender dimensões identitárias contidas nas formas de manifestação da religiosidade popular.

CAPÍTULO 1

O CAMINHO PERCORRIDO: REFERENCIAIS TEÓRICO-METODOLÓGICOS E A FORMAÇÃO DE NOGUEIRA

Na perspectiva de melhor entender os sujeitos da pesquisa, esta começa a discutir algumas expressões que vêm sendo usadas nas Ciências Sociais e Humanas: *raça, etnia e identidade afro-descendente*. Apresentam-se também reflexões sobre os termos: *lugar, território e sincretismo religioso* na possibilidade de configurar a Comunidade de Nogueira como um território afro-descendente. Em seguida, mostram-se o caminho metodológico e a contextualização e caracterização da área de estudo.

2.1. Raça, etnia e identidade afro-descendente

Uma análise sobre a questão da construção de identidades na população afro-brasileira está ligada a uma série de elementos que se relacionam com a própria natureza fragmentária da identidade racial no Brasil e com a construção da identidade nacional brasileira. Um exemplo é a cor escura da pele, a cultura popular, a ancestralidade africana, a ascendência escrava (remota ou próxima), a pobreza, a atribuição da identidade *negra* pelo outro e a assunção dessa identidade por si, descartando-se a noção cientificamente superada de raça (SANTOS, 2005).

A abolição não representou um movimento de ruptura e, sim, a continuidade dos padrões vigentes (MATTOS, 1998, p. 16), portanto, as etnias afro-descendentes brasileiras são demarcadas pelas raízes históricas, socioculturais e políticas que marcaram a formação populacional brasileira no contexto do escravismo e do racismo.

Aos libertos não foram dados nem escolas, nem terras, nem empregos, recriando, em pleno reino formal da cidadania, a hierarquia racial, ameaçada com o fim da escravatura (DAMATTA, 1990).

Segundo Antônio Sérgio Guimarães (1995, p. 26-44), a raça *é um conceito que denota tão-somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais*. Examinando a historiografia brasileira, percebeu-se que tanto o conceito de raça biológica quanto o de raça social, na construção de uma identidade nacional brasileira, foram socialmente construídos.

No século XIX, com a independência brasileira, tentou-se criar uma identidade nacional, fortalecendo a mestiçagem. “Branqueava-se” e civilizava a nação que se formava, promovendo a vinda de imigrantes europeus que participariam da força de trabalho assalariada e se integrariam a “comunidade de homens livres”. Em consequência, negros, índios e a população pobre do campo e os que viviam isolados nos sertões longínquos continuariam excluídos.

Segundo Kabengele Munanga (1999), este discurso se encontrava presente em Oliveira Vianna (1933) e Raimundo Nina Rodrigues (1935). Legitimava-se a superioridade da raça branca, em que o discurso da ciência foi uma manipulação ideológica, eurocêntrica, com a finalidade de dominação.

O vocabulário marcado pela biologia encontrava-se também em *Casa-Grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre, que retoma a temática racial, sob a perspectiva teórica da antropologia cultural norte-americana de Franz Boas. Seu pensamento difere do de Oliveira Vianna e Nina Rodrigues, ao afirmar o papel positivo da mestiçagem na formação da identidade nacional brasileira.

Freyre produziu uma narrativa explicativa da nação brasileira a partir do que foi nomeado de “raças artificiais ou históricas”, de acordo com Ricardo Benzaquen de Araújo (1994). Ele opera com uma distinção entre “raça” e cultura, distanciando-se dos paradigmas raciais tão comuns do século XIX e presentes na República Velha.

Ainda que o pensamento de Freyre destaque os aspectos positivos na mestiçagem, ele reforça a ideologia do branqueamento, em que os negros brasileiros

são classificados em uma centena de variações de cores: mestiços, mulatos, jambo e outras. Tal idéia de mestiçagem leva ao pensamento em outro que não é branco, mas contém características do negro e do branco. Nesse sentido, percebem-se a negação e o reconhecimento da identidade e o pertencimento racial. O país não é purificado e o outro, de tantas cores, continua sendo o “negro”.

Nos anos de 1950, os estudos desenvolvidos por Florestan Fernandes (1978) romperam com o paradigma culturalista anterior e inauguraram uma nova interpretação das relações raciais brasileiras, com um enfoque mais estruturalista. Criticando o *mito da democracia racial no Brasil*, esse autor, em 1964, defendia, na Universidade de São Paulo, a tese de titular da cadeira de Sociologia I, acreditando que tudo poderia ser diferente se tal ideologia tivesse realmente caído nas mãos dos negros e mulatos, para *que estes desfrutassem de autonomia social equivalente para explorá-lo na direção contrária, em vista de seus próprios fins, como um fator de democratização da riqueza, da cultura e do poder* (FERNANDES, 1978, p. 248).

Esse mesmo autor observou que, apesar do fim do sistema escravista, a ordem racial permaneceu intacta, estabelecendo-se *uma espécie de composição entre o passado e o presente, entre a sociedade de castas e a sociedade de classes*. O antigo regime persistiria na mentalidade, no comportamento, na organização das relações sociais e nas desigualdades entre brancos e negros (*ibidem*, p. 248).

Segundo Antônio Sérgio Guimarães (2004, p. 34-77), a geração da década de 1950 e os seus discípulos nos anos de 1960 estudaram e discutiram o preconceito de cor e o preconceito racial, mas não trataram de racismo. Isso porque o racismo era entendido apenas como doutrina ou ideologia política. A expectativa geral era de que o preconceito seria superado paulatinamente pelos avanços e pelas transformações da sociedade de classes e pelo processo de modernização. Ora, o que mudaria nos anos de 1970 seria justamente a definição de racismo.

É importante perceber como as identidades têm um caráter histórico-cultural e aos sujeitos afro-descendentes de piores condições socioeconômicas são impostos valores ambíguos, ora positivos, ora negativos, muitos vezes marcados pelo preconceito.

Contrapondo-se, por sua vez, a perspectiva de Florestan Fernandes, Carlos Hasenbalg, em seu livro *Discriminação e desigualdades raciais* (1979), deslocou a relação marxista clássica entre “classe” e “raça”. Segundo ele, o racismo, como *construção ideológica incorporada em e realizada através de um conjunto de*

práticas materiais de discriminação racial, é o determinante primário da posição dos não-brancos nas relações de produção e distribuição. O referido autor teorizou sobre comportamentos e crenças:

(a) discriminação e preconceito raciais não são mantidos intactos após a abolição mas, pelo contrário, adquirem novos significados e funções dentro das novas estruturas e (b) as práticas racistas do grupo dominante branco que perpetuam a subordinação dos negros não são meros arcaísmos do passado, mas estão funcionalmente relacionadas aos benefícios materiais e simbólicos que o grupo branco obtém da desqualificação competitiva dos não brancos (HASENBALG, 1979, p. 85).

Percebe-se que a formação da identidade nacional significa um movimento que comporta avanços e recuos em várias direções. A política cultural do Estado pós-64 vai preservar o retrato harmônico da pluralidade cultural brasileira, forjando-se novamente a ideologia da mestiçagem (a “mistura” de três raças) que pretende dar um caráter de unidade à identidade nacional.

Segundo Renato Ortiz (1996), isso gera dificuldades de auto-identificação étnica/racial na comunidade afro-brasileira, cuja compreensão passa pelo entendimento das identidades individuais e de memória.

Percebe-se que a transição das concepções eugenistas de raça biológica para a raça social foram conceitos socialmente construídos, difíceis de serem desconstruídos. Assim, a definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas:

a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos e outros (MUNANGA, 1995, p. 55-63).

Manipulações faladas por Frantz Fanon (1979, p. 3-45) no estatuto colonial do negro, que, não podendo embranquecer biologicamente, absorve a cultura do branco, incorporando o modo de ser deste. Esse conceito assemelha-se ao que Paulo Freire chama de *hospedeiro do opressor (...), cuja sombra eles “introjetam”, são eles e ao mesmo tempo são os outros* (FREIRE, 1982, p. 52). A partir dessa apropriação da cultura do branco, o negro busca “embranquecer”, sendo seus fracassos ou sucessos remetidos unicamente à sua responsabilidade pessoal (FANON, idem, p. 26).

Como observou Jacques D'Adesky (2001, p. 65-74), o peso negativo sustentado pela categoria negro fragiliza, entre os negros, a assunção de uma identidade coletiva, de um nós, isto é, a formação de uma auto-representação étnica diferenciada e positiva. Dessa forma, apresenta-se como instrumento de nivelamento e de uniformização pela mestiçagem inter-racial, rejeitando na negatividade do pólo negro.

Na percepção de Neuza Santos Souza (1983), é possível romper com essa negatividade e exercer autonomia e discurso de si mesmo numa sociedade branca *de classe e ideologia predominantemente brancas. De estética e comportamentos brancos. De exigências e expectativas brancas*. Portanto:

Saber-se negro é viver a experiência de ter sido massacrado em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também e, sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades (SOUZA, 1983, pp. 17-18).

Jacques D'Adesky (idem, 2001) enfatizou que a identidade, para se constituir como realidade, pressupõe uma interação, negociada durante a vida toda por meio do diálogo, parcialmente exterior, parcialmente interior, com os outros. Tanto a identidade pessoal quanto a identidade socialmente derivada são formadas em diálogo aberto e dependem, de maneira vital, das relações dialógicas com os outros.

Também tentando compreender a extensão do complexo processo de construção das identidades, Stuart Hall (2003) argumentou que as diferenças raciais não constituem inteiramente a identidade, pois se apresentam sempre diferentes e estão sempre negociando diferentes tipos de diferenças – de gênero, sexo, classe.

Quanto às diferenças de “classe”, elas têm referência tanto na posição ocupada pela pessoa quanto na organização social e no papel por ela desempenhado dentro do sistema produtivo; e, ainda:

nas representações simbólicas que estruturam a vida deste sujeito/agente. Nessa perspectiva, compreende-se que uma identidade de classe está referida na imagem que um “eu” faz de si, da sociedade e dos “outros” com os quais necessariamente interage. Conforme bem ressalta Pierre Bourdieu (1990), é necessário que dado indivíduo “se classifique” e se “reconheça”. Afinal, vai ser ele, propriamente, o verdadeiro sujeito de classificação (GOUVEIA DA SILVA, 2003, p. 130-131).

Esse reconhecimento é complexo, pois as identidades negras da diáspora, culturalmente híbridas e dinâmicas, se constroem não apenas a partir da memória do trauma original da escravidão e da vivência posterior da violência racial e do racismo. Constroem-se também a partir de uma experiência radical de desenraizamento e constante metamorfose cultural, estrutural à experiência da modernidade. Esses processos de hibridização promovem tanto a transformação da África pelas culturas da diáspora quanto a filiação das culturas da diáspora à África e dos traços africanos encerrados nessas culturas da África (GILROY, 2001, p. 372). Percebe-se que as diferenças culturais residem não em diferenças substantivas, mas na maneira como elas são imaginadas, ritualizadas, narradas, enfim, representadas pelos seus membros na intenção de fixar alguns pontos emblemáticos daquilo que é percebido como a condição de pertencimento a uma coletividade. Tal pertencimento se refere tanto ao moderno-Estado-nação quanto a algo mais antigo e nebuloso – a *natio* – uma “comunidade” local, um domicílio, uma condição de pertencimento (BRENNAN *apud* HALL, 2003).

Somente uma identidade conservadora, fechada em si mesma, poderia experimentar a hibridização como perda. E ao se apresentarem de forma múltipla e plural, elas se constroem na intercessão de variadas e antagônicas formas de discursos, práticas e posições sociais (*idem*, p. 4; 87).

Apesar de as identidades estarem cada vez mais específicas e não compartilhadas, diante de uma sociedade tão dinâmica, fluida, veloz e instável como a contemporânea e a nossa, as pessoas reagrupam-se em torno de identificações primárias (religião, território, etnia, nacionalidade e territorialidade). E, com isso e nisso, tendem a ressemantizar certas características herdadas e escolhidas como signos/símbolos que definem pessoas e coletivos (CASTELLS, 2000, p. 22-23). Portanto, a “identidade” significa um processo de fabricação de pessoas e coletividades e a tensão entre ser e tornar-se negro, aprendendo códigos e estilos de existência racializada, reconstruindo conscientemente o sentido de seu próprio eu e seu entendimento da comunidade em meio à sua cultura:

Quando o negro brasileiro interpreta de forma distinta, até mesmo oposta, a história brasileira, ele pode, sem dúvida, minimizar seu pertencimento brasileiro como forma de protesto ao mundo ocidental. Mas ele não pode negar seu pertencimento em termos de heranças culturais, sustentado por quase cinco séculos de

coexistência no mesmo espaço geopolítico e do entrelaçamento de seus respectivos patrimônios culturais (D'ADESKY, 2001, p. 59).

Essa é uma das formas possíveis de se compreender a complexidade das identidades “herdadas” e outras “adquiridas” da comunidade em estudo, Nogueira. Mesmo que o termo “comunidade” reflita precisamente o forte sentimento de identidade grupal, Stuart Hall (2003, *Op. cit.*, p. 65) advertiu que isso pode ser algo perigosamente enganoso. Esse modelo é uma idealização dos relacionamentos pessoais dos povoados compostos por uma mesma classe, significando grupos homogêneos que possuem fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior. Mas certamente essas comunidades não estão emparedadas em uma tradição imutável. Os membros individuais, principalmente as gerações mais jovens, são atraídas por forças contraditórias. Muitos “estabelecem” seus próprios acordos ou os negociam dentro e fora de suas comunidades (HALL, *idem*, p. 65-83).

Vê-se, assim, que as identidades afro-descendentes são complexas, dinâmicas e híbridas. Ao buscar analisar a identidade de um grupo étnico determinado, deve-se estar atento sobre como os membros de um grupo percorrem os espaços de vida, como constroem a imagem de si e do outro em determinado tempo, quais os sentidos construídos nas relações socio-históricas processadas.

Sendo a Comunidade Rural de Nogueira conhecida por outrem como uma “terra de pretos”, como os seus moradores se classificam e se reconhecem? Tendo esta questão como guia, faz-se necessário desenvolver algumas reflexões sobre a categoria território, mais especificamente território negro. Nos tópicos subsequentes são apresentadas essas idéias.

2.2. Lugar, território e sincretismo religioso

Ao refletir em torno da categoria *território*, busca-se a sua origem. Etimologicamente, deriva do latim terra e *torium*, significando terra pertencente a alguém. Entretanto, pertencente não se vincula, necessariamente, à propriedade da terra, mas a sua apropriação, que pode associar-se ao seu controle de fato ou associar-se a uma dimensão simbólica. Nesse sentido, o território é um espaço revestido da dimensão política, afetiva ou ambas. Entretanto, o conceito de território

poderia privilegiar os sentimentos e simbolismos atribuídos aos lugares (SANTOS, 1988, p. 61).

Lugares que se definem, inicialmente, como a identidade histórica que liga o homem ao local onde se processa a vida, em função da cultura, tradição, língua e de hábitos que lhe são próprios. O lugar,

é produto das relações humanas entre o homem e a natureza, tecido por relações sociais que se realizam no plano do vivido, o que garante a construção de uma rede de significados e sentidos que são tecidos pela história e cultura civilizadora produzindo a identidade, posto que é aí que o homem se reconhece porque é o lugar da vida. O sujeito pertence ao lugar liga-se indissociavelmente à produção da vida. No lugar emerge a vida, pois é aí que se dá a unidade da vida social. Cada sujeito se situa num espaço concreto e real onde se reconhece ou se perde, usufrui e modifica, posto que o lugar tem usos e sentidos em si (CARLOS, 2003, p. 20).

O reconhecimento das categorias *lugar e território* ajudam a pensar os *territórios negros* que, por sua vez, podem remeter aos quilombos. Devem-se atentar para o fato de que militantes do movimento negro e estudiosos da questão étnica estão utilizando termos diferenciados, com significados diferentes, para tratar de quilombos. Portanto, quilombos, comunidades negras rurais, terra de preto e remanescentes de comunidades de quilombos, são termos construídos, de pontos de vista diferentes, embora tratem de um mesmo tema e se refiram a apenas a uma situação social. Enquanto os senhores de engenho e seus contemporâneos restringiam o termo quilombo à *ação de fuga de negros escravizados* (MOURA, 1987, p. 11), os militantes negros, de hoje, preferem a designação comunidade negra rural. Diluem, assim, a importância do modo como se originou a formação desses grupos sociais, provavelmente por reconhecerem que todos são portadores de um mesmo direito, independentemente do modo como se originou a formação do território que trabalham e, ou, moram habitualmente.

O grupo de trabalho da Associação Brasileira de Antropologia ressemantizou e relativizou o conceito de quilombos, atualizando-o historicamente:

(...) o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. Neste sentido, constituem grupos

étnicos conceitualmente definidos pela Antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. No que diz respeito a territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece a sazonalidade das atividades, sejam agrícolas, extrativistas e outras, caracterizando diferentes formas de uso e **ocupação do espaço, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade** (ABA, 1994, p. 81-82) (grifo nosso).

Nessa discussão, Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002) reconhece que o conceito de quilombo não pode ser territorial apenas ou fixado num único lugar geograficamente definido, historicamente “documentado” e arqueologicamente “escavado”. Ele designou um processo de trabalho autônomo, livre da submissão dos grandes proprietários. Nesse sentido, não importa se está isolado ou próximo das casas grandes. Há uma transição econômica do escravo ao camponês livre. Constitui, assim, a luta ou a resistência de grupos que procuram a manutenção da cultura. Essa perspectiva permite pôr em relevo a importância dos processos de construção de identidades e solidariedades que marcaram a luta de classes no Sudeste escravista. Não foi luta espetacular de revoltas e quilombos que fizessem manchete, mas, sobretudo, daquele tipo miúdo, sutil, cotidiano, familiar; em que esse espaço familiar acaba sendo altamente subversivo, pois é usado pelos escravos como lugar de criação e transmissão de uma identidade própria, antagônica à dos senhores e forjada a partir da descoberta de tradições africanas compartilhadas (SLENES, 2000, p. 27-68; 237-259).

Desde que a primeira Lei de Terras, escrita e lavrada no Brasil, datada de 1850, excluiu os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros, situando-os em outra categoria separada, denominada "libertos", os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório. Basicamente, tais situações configuravam a:

desigualdade dos direitos entre o fazendeiro e o camponês – desigualdade essa que definia os que tinham e os que não tinham direitos, os incluídos e os excluídos (MARTINS, 1986, p. 35).

Apesar de *território* ser um conceito central para a Geografia, Rogério Haesbaert (2004, p. 160-180) produziu uma síntese de várias noções sobre território e territorialidade, que, por dizerem respeito à espacialidade humana, têm certa tradição também em outras áreas, cada uma com um enfoque centrado em determinada perspectiva. Segundo aquele autor, enquanto o geógrafo tende a enfatizar a materialidade do território em suas múltiplas dimensões (que deve[ria] incluir a interação sociedade/natureza). A Ciência Política enfatiza sua construção a partir das relações de poder (na maioria das vezes, ligada à concepção de Estado). A Economia, que prefere a noção de espaço à de território, percebe-o muitas vezes como um fator locacional ou como uma das bases da produção (enquanto “força produtiva”). A Antropologia destaca sua dimensão simbólica, principalmente no estudo das sociedades ditas tradicionais (mas também no tratamento do “neotribalismo” contemporâneo). A Sociologia enfoca-o a partir da intervenção nas relações sociais, em sentido amplo. A Psicologia, finalmente, incorpora-o no debate sobre a construção da subjetividade ou da identidade pessoal, ampliando-o até a escala do indivíduo.

Nesta pesquisa, compreende-se que a idéia de território estaria marcada pela “experiência total do espaço”, que congrega, num mesmo local, os princípios da vida social: econômicos, políticos, afetivos e culturais.

Através de uma luta contínua, as comunidades negras vêm lutando para garantir sua inclusão social e a manutenção de sua expressão cultural, como destacou Hebe Maria Mattos (1998, p. 64-65) em *Das Cores do Silêncio: Os significados da Liberdade no Sudeste Escravista*, constituindo redes de solidariedade e parentesco como categorias de livres e autônomos, na pós-abolição.

Vale retomar *Casa Grande e Senzala* (1933), quando Gilberto Freyre demonstrou como os negros veteranos, os ladinos, iniciavam os recém-chegados na moral e nos costumes dos brancos, expressando o sincretismo religioso. Ensinava a língua e orientava os cultos religiosos sincretizados. Eram ainda os ladinos que ensinavam aos boçais a técnica e a rotina na plantação da cana e no fabrico do açúcar. Assim, ao calor da catequese católica o negro foi sendo desafricanizado, de modo que as senzalas foram uma escola prática de abasileiramento. Ao integrá-los na civilização oficial cristã aqui formada com elementos tão diversos, a Igreja quebrou-lhes a força ou a dureza, sem destruir-lhes toda a potencialidade (FREYRE, 2003, p. 440).

Segundo Reginaldo Prandi (2002, p. 16), para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável, antes de mais nada, ser católico. Por isso, os negros no Brasil que cultuavam as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, freqüentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial.

No decorrer de sua história, o povo brasileiro teria forjado práticas religiosas próprias, ao mesmo tempo que era coagido seguir as práticas oficiais (HOORNAERT, 1978, p. 23). O catolicismo em suas duas faces – de legitimação da ordem estabelecida e como via da experiência coletiva vivida tornou-se religião hegemônica no Brasil⁶. A literatura pesquisada indica que nos primeiros 50 anos de nossa vida republicana em nenhum momento houve completa ruptura e total hostilidade entre Igreja e Estado, apesar da separação constitucional e do caráter neutro e laical da legislação federal de 1891. A Igreja assume uma visão de “sociedade perfeita” destinada a orientar a vida política, social e cultural, colaborando com o governo na manutenção da ordem estabelecida, desde que o Estado se dispusesse a atender às suas exigências na área religiosa (AZZI, 1977 *apud* MATOS, 1990, p. 265; 345).

Como “sociedade perfeita (MATOS, *idem*, p. 325-357), a Igreja hierárquica tem o papel de formar o “autêntico” espírito católico, doutrinando, moralizando os costumes, catequizando e recristianizando a família. Mas, mesmo assim, as práticas e os traços católicos, negros indígenas e judaicos misturaram-se, conforme *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial* (1986, p. 97-98), de Laura de Mello e Souza, tecendo uma religião sincrética que reflete até hoje na religiosidade (mestiça) brasileira.

Os relatos da Comunidade de Nogueira encontraram escuta ao tentar compreender também as manifestações de sua religiosidade popular – reconhecida através de expressões do chamado “sincretismo” – como traços culturais e

⁶ Como analisou Regina Reys Novaes (1997, p. 13), os funcionários eclesiásticos se colocavam a serviço da aristocracia proprietária (FREIRE, 1959; BASTIDE, 1960; De KADT, 1970; FORMAN, 1979). Além disso – considerando o conjunto da população, havia escassez relativa de padres, contribuindo para o encontro sincrético entre crenças e concepções católicas e outras provenientes de cosmologia e, ou, africana exercidas por outros “funcionários religiosos” leigos: benzedores, rezadores e beatos.

identitários das famílias entrevistadas; a dimensão hierárquica do catolicismo popular na proximidade do santo com a vida das pessoas e dos grupos; o sistema de crença de ordem simbólica como forma de resistência e estratégias de negociação do negro, embasando reflexões posteriores deste trabalho de pesquisa.

Portanto, o estudo da Comunidade Rural de Nogueira, localidade da Zona da Mata Norte de Minas Gerais, revelou que *terra, trabalho, parentela e fé* constituem suas bases identitárias.

2.3. A Construção da Metodologia

Esta pesquisa se orientou por uma abordagem qualitativa, em que os dados foram obtidos no contato direto do pesquisador com o pesquisado (LUDKE; ANDRÉ, 1986, p. 25-44). Numa perspectiva sincrônica e diacrônica, procurou-se responder aos objetivos da pesquisa, por meio de diferentes estratégias de construção de dados: análise documental, observação direta, questionários, entrevistas semi-estruturadas, história oral e fotografias.

Definir e operar um método é determinar a direção a seguir; resultado de uma experiência pessoal *em que* muitos fatos não podem ser registrados através de perguntas, ou em documentos quantitativos, mas na sensibilidade e habilidade de compreender a *memória dos homens vivos, sendo ao mesmo tempo cronista e historiador* (ZALUAR, 1980, p. 122-174).

Em março de 2005, a Comunidade Rural de Nogueira foi visitada pela pesquisadora acompanhada por um parente dos “Nogueira”, residente em Ponte Nova. O objetivo da visita foi propor a realização da pesquisa e a participação dos moradores. Incentivada por estes, procurou-se um residente da Comunidade Rural de Barro Branco, que no passado trabalhara na lavoura com os avós das gerações mais velhas. Assim, em 2006 foram gravadas informações preciosas com o Sr. W., que na lucidez dos seus 96 anos ofereceu pistas para que fosse entendido como se constituiu o espaço/lugar denominado Nogueira. A história oral e os documentos encontrados em arquivos, bibliotecas e repartições⁷ foram relevantes nesse processo.

⁷ ARQUIVOS Público Mineiro (Belo Horizonte), Municipal e Eclesiástico da Paróquia São Sebastião de Ponte Nova; Arquivos das FAMÍLIAS MARTINS, MESSIAS PINTO e FRUTUOSO PINTO; Cartório do 1º Ofício; Biblioteca Municipal de Ponte Nova; EMATER; IBGE – PONTE NOVA e SINDICATO RURAL DE PONTE NOVA.

Na Biblioteca Municipal de Ponte Nova, através das análises da história regional⁸ foi possível identificar o contexto histórico do município. Nos arquivos das Famílias Martins, Messias Pinto e Frutuoso Pinto, as fotografias das fazendas já demolidas, as alforrias concedidas e os documentos pessoais ajudaram a sua contextualização histórica.

No Arquivo Público Mineiro, localizou-se a carta de sesmaria da fazenda Quebra-Canoas, documento esse importante para desvendar a origem do espaço-lugar: Nogueira. Na Seção Provincial (1390) do mesmo arquivo, as estatísticas de 1874-75 acusavam uma matrícula de 8.434 escravos em Ponte Nova, evidenciando grande circulação de negros no município. Constatou-se que, nesse período, foram inúmeras as cartas de liberdade ou alforria, concedidas ou compradas, dados que foram encontrados no Cartório do 1º Ofício de Ponte Nova. Isso foi fundamental para entender a “memória da escravidão”, narrada por alguns dos informantes, uma vez que, na área da pesquisa, o passado foi sustentado pelos braços escravos.

No IBGE de Ponte Nova, obteve-se a cartografia do Censo de 2000 do setor rural do município, que retrata antigas fazendas, a Comunidade de Nogueira e comunidades vizinhas. No Sindicato Rural de Ponte Nova, foi possível levantar a classificação das propriedades rurais de Nogueira e adjacências.

Em setembro de 2006, iniciou-se o trabalho de campo na Comunidade Rural de Nogueira. O relacionamento com Nogueira e as comunidades rurais (Santo Antônio, Ranchos Novos, Cedro e Barro Branco) foi agradável desde os primeiros contatos, pois a pesquisadora era professora de seus filhos na Escola Estadual Caetano Marinho.

Através da observação direta, registraram-se em um diário de campo os questionamentos e percepções retirados do ambiente de pesquisa, atentando-se para *os imponderáveis da vida real*⁹ (MALINOWSKI, 1967, p. 55).

⁸ Cf. RIBEIRO FILHO, A. B. *Ponte Nova: 1770 a 1920; 150 anos de história*. Viçosa: Academia de Letras de Viçosa, 1993; *Lavoura e riqueza, voto e poder: uma contribuição para o estudo da história política na Zona da Mata Mineira*. Ponte Nova: Sociedade Pró-Memória, 1996; CARVALHO, J. S. *Aspectos históricos da indústria açucareira no Município de Ponte Nova*. Memória apresentada ao Congresso de História, comemorativa do 4º Centenário da Fundação da Cidade de São Paulo. Publicação do Instituto Pontenovense de História. Ponte Nova, Minas Gerais, 15 de julho de 1954; MAGALHÃES, M. I. M. *Resumo histórico de Ponte Nova*. Ponte Nova: Typ. Ideal, 1922.

⁹ Esses imponderáveis, segundo Malinowski, constituem o *verdadeiro tecido da vida social*, assim o pesquisador observa, participa e registra a cultura do nativo, sem perder de vista sua relação com a vida e a sua visão de mundo.

Posteriormente, as entrevistas semi-estruturadas permitiram trazer a voz dos atores sociais. Nessas entrevistas, a memória foi um elemento constituinte do sentimento de “identidade”, à medida que também forneceu os sentimentos de continuidade e coerência para a reconstrução de si (POLLACK, 1992, p. 200-215). Ainda pela memória dos moradores, buscou-se apreender a história do lugar, que, como espaço vivido, é também percebido pelas sensações e retido na memória, que tem sua origem no cenário das relações sociais. Assim, o objetivo era buscar compreender como expressavam, pelas lembranças, a construção social do *lugar*, apresentando tópicos como: trajetória de vida, o lugar e a vida das famílias no passado; mudanças e permanências; a vida na comunidade nos dias de hoje, as expectativas e as questões relativas ao negro.

Considerando que Nogueira é constituída por um agrupamento de 12 famílias, e destas apenas uma é considerada “estranha”, optou-se por realizar a pesquisa com as parentelas, cujos ancestrais estão nessas terras há mais de 100 anos. Das 11 entrevistas realizadas, oito foram com os atores centrais da pesquisa: sete moradores do Nogueira e uma residente em Ponte Nova. As outras com parente, amigo e descendente de fazendeiro, portadores de uma memória dos tempos dos avós dos informantes, residentes nas comunidades rurais de Santo Antônio, Barro Branco e Ponte Nova. Além da memória social e da pesquisa documental, as *imagens* e um questionário aplicado (apêndice) “falaram”, revelando aspectos da vida material, como: infra-estrutura rural, habitação e meios de produção, entre outras, que poucas crônicas ou narrativas poderiam oferecer. Como imagem/monumento¹⁰, a fotografia revela a imagem de si que o passado queria ver perenizada no futuro, sendo, assim, um ícone, um símbolo, uma representação.

Por meio do cruzamento de materiais, procedimentos e técnicas: análise documental, observação direta, entrevistas semi-estruturadas, questionário e registro fotográfico, foi possível realizar uma análise de conteúdo. Ao lidar com grande quantidade de dados, essa análise oferece um conjunto de procedimentos maduros e bem documentados. Ao (re)conhecer o conteúdo das mensagens transmitidas pelos

¹⁰ A fotografia, segundo o historiador francês Jacques Le Goff (1985), pode ser imagem/documento e imagem/monumento. No primeiro caso considera-se a fotografia como índice, como marca de uma materialidade passada, em que objetos, pessoas, lugares nos informam sobre determinados aspectos desse passado, como: condições de vida, moda, infra-estrutura urbana ou rural, condições de trabalho etc. No segundo caso, a fotografia é um símbolo, aquilo que, no passado, a sociedade estabeleceu como a única imagem a ser perenizada para o futuro. Sem esquecer jamais que todo documento é monumento, portanto, se a fotografia informa, ela também conforma determinada visão de mundo.

moradores de Nogueira, atores sociais desta pesquisa, não se procurou saber apenas “o que se diz”, mas “o que se quis dizer” com tal manifestação (TRIVINOS, 1994), de modo a contemplar os objetivos propostos.

2.4. A área de estudo: do Município de Ponte Nova à Comunidade Rural de Nogueira

Para compreender a Comunidade Rural de Nogueira, desde a sua constituição até os dias de hoje, tornou-se imprescindível falar do Município de Ponte Nova e região na qual se insere, resgatando os seus dados históricos e características socioeconômicas. Como se verá no próximo capítulo, a constituição da Comunidade de Nogueira, sua história e o modo como se encontra no presente só podem ser explicados à luz das informações apresentadas.

O Município de Ponte Nova localiza-se na Zona da Mata Norte de Minas Gerais. Possui uma área total de 471 km². De topografia montanhosa, 402 metros de altitude e clima entre o temperado e o tropical, é atravessado pelos rios Piranga e Carmo, que se unem para formar o rio Doce, que deságua no Atlântico.

Como integrante da Zona da Mata, a microrregião onde se situa Ponte Nova era também ocupada pela Mata Atlântica, que foi sendo devastada, embora ainda restem pequenas reservas. Como observou Magalhães (1922, p. 9), ainda em meados do século XVIII a mata era ocupada pelos índios, entre eles os Aymorés e Purys que viviam nas áreas margeadas pelo rio Piranga. A política de colonização dessas áreas foi um processo lento.

Para melhor compreender o atual quadro socioeconômico do Município de Ponte Nova, algumas especificidades históricas da região se fazem necessárias, uma vez que a evolução da formação socioeconômica do município está intimamente relacionada com o modelo de ocupação da Zona da Mata mineira.

De acordo com Antônio Brant Ribeiro Filho (1993), com o declínio da mineração na região das minas as matas vão sendo abertas, através de Sesmaria datada de 1755 a um Medeiros da Costa Camargo, que funda, em 1756, a Fazenda da Vargem Alegre, tornando-se comum o plantio da cana-de-açúcar. Daí surgem outras fazendas, como a do Córrego das Almas, sob a propriedade da mesma família. Em 1763, outro Monte de Medeiros, recém-ordenado padre, João do Monte de Medeiros, doa o terreno que lhe pertence, e sob a autorização do Bispo de Mariana

é erguida a capela de S. Sebastião das Almas de Ponte Nova. Ao redor dessa capela foram construídas as primeiras casas.

Aos poucos, outros colonizadores chegaram à região, formando propriedades agrícolas como a Fazenda Vilela, legalizada pela Sesmaria de 1747, e a Fazenda do Sacramento, propriedade dos Martins da Silva, que posteriormente também estende os seus domínios até a “Quebra-Canoas” (RIBEIRO; FILHO, 1996, p. 26). A abertura de fazendas, a derrubada da mata e a produção de gêneros alimentícios exigiam mão-de-obra, e em versos alexandrinos o poeta proprietário, em seu resumo histórico de Ponte Nova, canta:

Ao machado em acção, matas virgens tombavam,
Derribadas, assim, nas fazendas se abriam,
Cafezaes, em seguida ás queimadas, nasciam
No terreno alinhado, onde os pés se plantavam
(MAGALHÃES, 1922, p. 9).

Fazendas conquistadas em regime de sesmarias, produto da escravidão¹¹ e do tráfico interno que sustentaria a produção de açúcar e aguardente. Tráfico esse denunciado em 1833, pelo governador da Província de Ouro Preto, Antonio Limpo de Abreu, ao juiz de paz de Ponte Nova, ordenando averiguar os escravos furtados da corte e ali vendidos (APM, SP, 1833-1834, p. 77).

Cessado o tráfico, a lavoura continuará apegada ao braço escravo, e as estatísticas de 1874-75 acusam uma matrícula de 8.434 escravos no Município de Ponte Nova:

Reunida a junta classificadora de escravos, em casas de residência do presidente da mesma, Jose Maria da Silveira, e sob a presidência deste, continuou nos seus trabalhos de classificação e reunião do corrente anno, e tendo-se completado os trabalhos da mesma, verificou-se terem sido classificados no anno de 1874, 8.212 escravos, dos 8.434 matriculados neste Município, havendo fallecida deste ultimo a matricula, ate a data da classificação 144 escravos, e libertados por diversos títulos, 41, e que havia um excesso de numero, na matricula de 7 escravos por enganos na respectiva numeração . Na classificação feita no corrente anno,

¹¹ É interessante citar uma nota reproduzida na tese de mestrado de Irene Nogueira de Rezende (2004, p. 59), *O Paraíso e a Esperança – Vida cotidiana de fazendeiros na Zona da Mata de Minas Gerais (1889-1930)*, onde eles contavam com a oferta de mão-de-obra escrava: “A população escrava de Minas Gerais expandia-se vigorosamente, passando de 170 mil em 1819 para 380 mil em 1873, tendo Minas sozinha, fora da grande lavoura de exportação e da mineração, mais escravos que qualquer outra sociedade escravista da América Latina, com exceção de São Domingos e Cuba em seus dias de glória” (ARRUDA, 1990, p. 143).

verificando-se terem sido classificados, 3 a 2 escravos, que vieram com seus Senhores, de diversas localidades, residem neste Município; e que dos classificados a anno passado, havia fallecido, 131 escravos, e sido libertados por diversos títulos, 92 escravos; aquela o computo total, de 245 fallecidos, e 163 libertos, ficando a presente classificação com 8291 escravos classificados.¹²

Conforme pode ser observado no texto anteriormente apresentado, em Ponte Nova houve uma grande circulação de negros. Sob a presidência de José Maria da Silveira, em seus 146 dias de serviços a junta classificadora de escravos constata um total de 245 falecidos e 163 libertos, ficando classificados 8.291 escravos. E é no mesmo documento que se aponta a interrupção dos trabalhos em virtude de um surto de varíola.

Temendo algum tipo de revolta, os donos da terra cediam ou doavam aos seus fiéis escravos ou agregados algum título que possibilitasse a sua liberdade ou, mesmo, a posse de bens. É o que comprova o documento encontrado nos arquivos de um dos atuais sitiantes da área estudada:

Pertence a Snra Maria Thereza Antonia de Jesus este título que fica pertencendo a dita Snra. Na minha falta e na falta della fica com nossos escravos (dois nomes riscados, ilegível) também.
Stº Antonio 12 dezembro 1870, Francisco Lourenço Dias¹³.

Conforme se percebe, com a morte de seus senhores alguns escravos tinham a oportunidade de ficar com títulos e bens destes. Alguns chegaram a adquirir sua liberdade através das cartas de alforria, conforme farta documentação encontrada no Cartório do 1º Ofício de Ponte Nova.

No século XIX, ocorrem grandes transformações político-econômicas em Ponte Nova: elevação à categoria de freguesia (1832), vila (1857), cidade (1866) e comarca (1875). O historiador Ângelo Carrara (1999, p. 26) observou que nessa época o horizonte agrário da Zona da Mata Norte desenhava-se a partir da criação de porcos, lavouras de cana-de-açúcar e os grãos usuais (milho e feijão). Conseqüentemente, a paisagem vai sendo transformada quando, a partir de 1870, a

¹² ARQUIVO Público Mineiro/Seção Provincial (1390). *Classificação de escravos do município de Ponte Nova: 1874-187*, p. 134-135.

¹³ ARQUIVO da família MESSIAS PINTO. Este documento foi fornecido por um dos “parentes” dos nossos entrevistados.

fronteira do café chega ao norte da mata. A modernidade e o progresso dos trilhos¹⁴ da Leopoldina Railway, em 1866, facilitava os transportes e estimulava a indústria açucareira e cafeeira.

A população de Ponte Nova recenseada em 1890 revelava surpreendente crescimento, 41.103 habitantes, com “diversas artes e profissões”: exportadores de açúcar, café, aguardente, agrimensores, alugadores de pasto, ferreiros, fogueteiros, alfaiates, carpinteiros, fotógrafos, restaurantes, olarias, casas de pensão, bancos, tipografias, hotéis. Seus personagens percorriam ruas, praças, comércios, estações e fazendas. Muitos brasileiros, mas também:

colonos syrios, italianos e portuguezes, dos quaes os syrios e os portuguezes dedicam-se com preferência ao commercio, e os italianos à agricultura, e, especialmente, ao cultivo do café (CARVALHO, 1954, p. 10).

Com isso, também as Usinas funcionavam em ritmo do progresso, como a Companhia Açucareira Vieira Martins, o Engenho Central de Piranga (em Chopotó), a Usina da Fazenda Vau-Açu. Geograficamente, sem dúvida, o município estava ligado à capital do império, Rio de Janeiro, recebendo em 1886 a visita do imperador Pedro II, *seria a apoteose de todo aquele momento histórico* (RIBEIRO FILHO, 1996, p. 52).

Na época, a esposa do então deputado provincial Antonio Martins, Sra. D. Maria Genoveva Martins, organiza uma liga abolicionista. A libertação dos escravos tinha como condicionante a prestação de serviços durante algum tempo, adotando o sistema de parceria agrícola com trabalhadores livres nacionais e colonos estrangeiros, na maior parte italianos que começavam a se localizar nas fazendas para a cultura do café (MAGALHÃES, 1922, p. 47).

No primeiro decênio do século 20, Ponte Nova já figurava em segundo lugar entre os municípios de maior produção de café de Minas Gerais, sendo superado apenas pelo município de Muriaé, valendo-lhe o título de *princesinha da Zona da Mata, a rainha do açúcar e do café* (CARVALHO, 1954, p. 31-59).

¹⁴ Segundo Peter Blasenhein, “As exportações de café quase dobraram entre 1875 e 1880, um aumento que os fazendeiros atribuíam à locomotiva. A maioria das ferrovias da Mata foram construídas com capital particular, mas o governo provincial estimulou o crescimento garantindo aos investidores um retorno de 7% no seu capital ou concedendo subsídios a companhias baseados em quilometragem” (BLASENHEIN, 1982, p. 26-27).

A cidade transforma, a antiga Fazenda das Palmeiras exibe o requinte arquitetônico italiano da Escola Nossa Senhora Auxiliadora (1896), bem como às margens do Piranga o Hotel Glória (1920), um dos símbolos da Belle Époque. A riqueza que por ali circulava, a modernidade e o progresso foram para poucos: a elite agrária do açúcar e do café.

Em 1930 ocorre uma crise nacional na cafeicultura. A superprodução de café no Brasil e a baixa do seu preço no mercado internacional conduzem à adoção de uma política de revalorização, centrada na destruição de estoques excedentes e na proibição do plantio de novos cafeeiros em todo o país. A sobrevivência da Zona da Mata baseou-se, à época, na pecuária e na diversificação de produtos de subsistência, de acordo com o diagnóstico municipal de Ponte Nova (SEBRAE – MG, 2000).

Essa crise exigiu que a elite agrária ponte-novense voltasse o olhar para as suas Usinas de Açúcar: Ana Florência, Jatiboca, no então distrito de Urucânia, a do Pontal, pioneira na produção de álcool anidro; São José; Santa Helena (fundada por iniciativa do ex-presidente Arthur Bernardes em 1939, na Fazenda Vau-Açu e encerrada em 1972); Destilaria Leonardo Truda, projetada pelo Instituto do Açúcar e do Alcool, cuja construção foi se arrastando desde os anos de 1940, sendo concluída apenas em 1954.

Nota-se que ocorre intensa evasão populacional entre 1960 e 1980, principalmente do meio rural, em decorrência da estagnação econômica da região, direcionada ao Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte e, em menor escala, aos centros regionais, como Juiz de Fora. Assim, em 1950 a população total era de 36.513 (a urbana de 16.309; e a rural, 20.204) habitantes; hoje consta de 55.303 habitantes, dos quais 6.305 residentes nas áreas rurais e 48.997 na sede do município (IBGE, 2000).

Estima-se a existência de 4.000 a 6.000 empregos na região, ligados ao cultivo de cana, demonstrando ainda a forte influência, com base na relação de um trabalhador para cada três hectares plantados. A Cooperativa Regional Mista dos Plantadores de Cana (COPLACAN, 1943), a Associação dos Plantadores de Cana de Minas Gerais (MINASCANA, 1962) e a Cooperativa de Crédito Rural dos Plantadores de Cana da Zona da Mata (COPERCREDI) são instituições atuantes no setor canavieiro (SEBRAE- MG, 2000).

Em março de 2000, entrou em operação o Frigorífico Regional do Vale do Piranga – FRIVAP, detentor da marca SAUDALI, presença de suinocultura forte no entorno municipal, com processamento agroindustrial de porte expressivo, atendendo aos mercados regional e nacional, aumentando a possibilidade de novos empregos.

De modo geral, a maior proporção de população dispõe de até um salário-mínimo mensal, o que abrange 69,4% das famílias. No outro extremo, o município ostenta menor participação de famílias nos segmentos de renda média mensal superiores a cinco salários-mínimos (idem, SEBRAE, 2000).

A estrutura fundiária do município evidencia o predomínio de pequenas e médias propriedades, na maioria dos casos ainda sob domínio dos descendentes dos sesmeiros, determinando a hierarquia branca sobre uma população de negros, mestiços e italianos pobres que lutam por conservarem seu “quinhão” e semanalmente percorrem as estradas que os levam até a cidade.

Assim, quem passar por essa cidade histórica, “terra de minas”, perceberá que ela é integrante de uma dinâmica cultural que se constrói no tempo e se manifesta no espaço, expressando a identidade de uma comunidade. Envoltas nas sutilezas sincréticas do repique dos sinos de “São Sebastião”, “Rosário”, “São Pedro”, “Nossa Senhora Auxiliadora”. Inserida na diáspora negra no Brasil presente na ginga dos seus capoeiristas, no som dos atabaques do “Grupo Afro Ganga Zumba”, do Coral Folclórico “Raíces”, nos ritmos do congado e sobretudo na desigualdade social, identificada em nossos agentes sociais.

2.4.1. Os agentes sociais e os outros informantes

Conforme mencionado anteriormente, foram realizadas 11 entrevistas, sendo oito com os agentes sociais centrais da pesquisa. Todos são nascidos, criados e moradores de Nogueira, com exceção de uma entrevistada que mudou para a cidade de Ponte Nova na década de 1980. As outras três se apresentavam com pequenos sítios e “descendente de antigo fazendeiro”. A seguir, apresentam-se o quadro classificatório dos agentes centrais e a identificação dos informantes.

Os agentes sociais
Sr. J.; Sr. S.; Dona M.; Dona R.; Dona L.; Dona C.; Dona S.; Dona A.
1.1. Idade: 33 a 66 anos (Décadas: 1940/1973)
1.2. Escolaridade: analfabetos; com exceção de uma que possui 2ª série do Ensino Fundamental
1.3. Estado civil: casados; três viúvas e um separado
1.4. Número de filhos: 2 (duas famílias); 4 (duas famílias); 5 (uma família); 7 (uma família); 8 (uma família); 11 (uma família)
1.4.1. Idade dos filhos: 0 a 43 anos de idade
1.5. Residência: filhos casados residentes na mesma propriedade rural; em outra propriedade rural e nas cidades de Ponte Nova; São Paulo e Vitória
1.6. Ocupação principal dos residentes: aposentados; duas domésticas; trabalho agropecuário em outra propriedade rural; diarista, doceira
1.6.1. Ocupação secundária dos residentes: doméstica; sapateiro; jardineiro; vendas; motorista; escritório
1.7. Renda: um salário mínimo; exceção, uma família com dois salários mínimos. Uma família recebe auxílio-doença
1.8. Cor: negra; morena
1.9. Religião: católicos, devotos de Santa Efigênia

Os informantes

I.1. Sr. W.: 96 anos (1910); filho de pai italiano e mãe portuguesa; nascido no Rio de Janeiro e desde os 3 anos de idade mora em comunidade rural de Ponte Nova. Atualmente, reside na Comunidade do Barro Branco.

I.2. Sr. M. V.: 86 anos (1920); nascido, criado e ainda morador na Comunidade Rural de Santo Antonio, vizinha da Comunidade de Nogueira.

I.3. Sr. J. M.: 66 anos (1940); nascido em Ponte Nova; um dos herdeiros das antigas fazendas da área da pesquisa.

Através da memória individual e coletiva dos agentes centrais (seis mulheres e dois homens, de diferentes gerações) e dos informantes (três), procurou-se a formação de Nogueira. Portanto, a contextualização histórica de um espaço/lugar pode ser realizada com base em fontes documentais, iconográficas e também pela memória. Especificamente em relação à Comunidade de Nogueira, as imagens e a memória constituíram as principais fontes.

2.5. A formação de Nogueira

Na formação do espaço/lugar de Nogueira, chama-se a atenção para o domínio do parentesco, em que diferentes gerações foram construindo suas histórias de vida, marcadas até hoje pelas dificuldades que vem enfrentando o povo negro.

2.5.1. Fazenda Quebra-Canoas, constituição do espaço social Nogueira e as primeiras gerações

A paisagem que se vislumbra na área da pesquisa mostra as marcas do passado, principalmente pela presença de antigas fazendas. De fato, dados historiográficos revelam que a história do Município de Ponte Nova está diretamente ligada às fazendas de engenho. Ribeiro Filho (1996) catalogou as fazendas de Vilela, Sacramento e Quebra-Canoas, na área da pesquisa. Dessas, apenas a sede da fazenda Quebra-Canoas (Figuras 1, 2, 3, 4) permanece na paisagem, conservando o estilo arquitetônico original¹⁵, embora a edificação se apresente desgastada pelo tempo. As outras duas fazendas, Vilela e Sacramento, permanecem nos arquivos fotográficos dos seus antigos proprietários e na memória dos mais velhos.

O mapa do setor rural do município indica a localização das fazendas anteriormente citadas (Figura 5). Como se pode observar, a Comunidade de Nogueira aparece situada entre as três fazendas. Entretanto, esse dado já é um indicativo de que a história do lugar provavelmente teria uma relação direta com essas fazendas. Por outro, a localização de Nogueira parece estar nos limites geográficos da Fazenda Quebra-Canoas, razão pela qual se infere que esta tenha sido sua origem.

A procura da gênese do espaço/lugar Nogueira e a pressuposição de que ela tivesse ligação direta com a fazenda Quebra-Canoa levaram a procura de dados sobre ela que pudessem ajudar a contextualizar o passado. Nesse processo, foi localizada a Carta de Sesmaria da referida fazenda¹⁶. Alguns trechos da carta trazem informações importantes:

¹⁵ A arquitetura rural mineira apresenta algumas características, como tipo assobradada com estruturas autônomas de madeira, escada na fachada principal, tendo na parte inferior lugar para agregados e depósitos; a capela e o quarto de hóspedes na entrada principal, separados dos ambientes da família. Adentrando temos os quartos, salas e cozinha.

¹⁶ Depois de exaustiva busca encontrou-se em julho de 2006 a Carta de Sesmarias da Fazenda Quebra-Canoas, no Arquivo Público Mineiro.



Figura 1 – Fachada principal da Fazenda Quebra-Canoas.



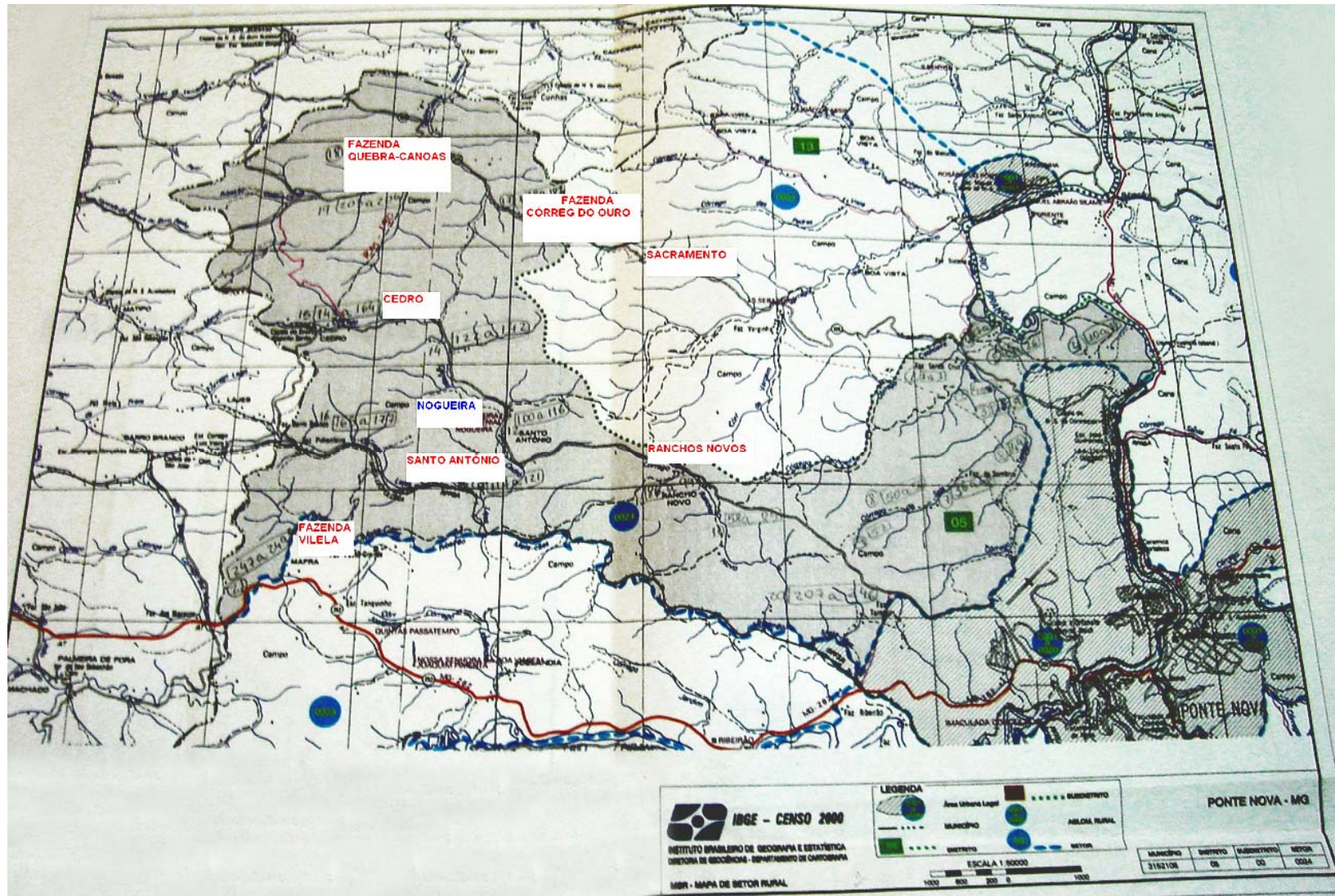
Figura 2 – Lateral da Fazenda Quebra-Canoas.



Figura 3 – Depósitos da Fazenda Quebra-Canoas.



Figura 4 – Fazenda Quebra-Canoas: detalhe das janelas e da porta de madeira.



Fonte: Escala: 1: 50000. IBGE: Ponte Nova – MG, Censo 2000.

Figura 5 – MAPA DO SETOR RURAL 0024, de Ponte Nova.

(...) Faço saber aos q esta minha carta de confirmação de Cesmária virem que por parte do Dr Guilherme Nunes me foi apresentada outra pasada por Jose Antonio Fr^e de Andrada da qual o troshe o seguinte digo de Andr^a Gov^{or} interino da cap^{nia} das Minas G^{ez} da q^{al} troshe o seg^{te}// Jose Antonio Freyre de Andr^a cavaleiro professo na ordem de Cristo Tenente Coronel da Cavalaria e Governador Interino da Capitania da Minas G^{ez} e R^o de Janeiro [V^a] Faço saber aos q desta minha carta de Cesmária virem que tendo respeito [a me] representar por sua p mo o Dr Guilherme Nunes morador na Cidade de Marianna que [elle] era Snr e **possuidor de humas terras de rossa com matas virgens, capoeiras e suas vertentes na passagem do córrego chamado quebra canoas freg^a de S. Jose da Barra Longa** tr^o da d^a cid^e das quais tivera carta de cesmr^a e por ela se lhe dera pose judicial em o primr^o de outubro de mil setecentos e quarenta e cinco como constava do auto dela que me apresentava o qual mandando p^a Lx^a requerer a [mag^e] de confirmação dela se lhe [perdi] a, confrontando as ditas terras e matos como virgens devolutas em certos de [lej] (...) (APM, Seção Colonial, código 96, p. 124 v^o) (Texto conforme o original. Grifo nosso).

Como mostra o documento, a Fazenda Quebra-Canoas, então sesmária em 1745, é relacionada à área de plantio e matas virgens, no córrego do Quebra-Canoas, antiga Freguesia de São José da Barra Longa¹⁷.

Em outro trecho da carta, aparece outra referência significativa:

(...) em que plantasse mantimentos pa sua sustentação e **de vinte escravos** que posuhia pedindo me por fim e [] zão de sua p^{mo} lhe concedesse nova cesmr^a de meya legoa de terra em quadra nas da sua rossa e com os matos virgens, capoeiras, e suas vertente. (APM, Seção Colonial, código 9, p.127) (Grifo nosso).

Como visto, a Sesmária inicia com a prática da agricultura de subsistência e a utilização de mão-de-obra escrava.

As informações contidas na carta de Sesmária de Quebra-Canoas evidenciam um marco temporal na história da área geográfica na qual se localiza a Comunidade de Nogueira. As referências a matas, capoeiras, agricultura de subsistência e mão-de-obra escrava sinalizam os primeiros tempos.

¹⁷ Barra Longa, Distrito de Mariana criado por provisão de 16 de fevereiro de 1718. Elevada à categoria de vila por Lei nº. 202, de 01 de abril de 1841. Pôr Lei Estadual nº. 843, de 07 de setembro de 1923, o Distrito é transferido para o de Ponte Nova. Pelo Decreto-Lei Estadual nº. 1058, de 31 de dezembro de 1943, o Município de Barra Longa ficou composto do distrito sede - e continua a pertencer ao termo e comarca de Ponte Nova. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/minasgerais/barralonga.pdf>>. Acessado em 2006.

Existem dados que apontam “Quebra-Canoas” já em outro momento histórico. Antônio Brant Ribeiro Filho (1996, p. 26.) registrou que aquela fazenda movimentava, desde 1785, engenhos de madeira, para a produção de açúcar mascavo, rapadura e aguardente não só para o consumo local, como também para serem encaminhados a Mariana e Ouro Preto¹⁸. É o mesmo autor que registra que as Fazendas Quebra-Canoas e Sacramento eram de propriedade dos “Martins da Silva”, ambas dividindo suas terras com a Fazenda Vilela.

Foi exatamente um herdeiro da família “Martins” que relatou que, ao longo do tempo, as antigas fazendas foram fragmentadas pelas sucessivas partilhas, por herança, venda ou doação, dando origem a várias áreas rurais, dentre as quais Nogueira¹⁹:

eu lembro os meus avós contando que existiam escravos por aqui. Eu sei que as escravas Tatana, Gabriela e Ti Moi conviviam com a nossa família. Após a lei Áurea foi doado um quinhão de terra para esse pessoal. Eu penso que Nogueira pode ter vindo de doação de terra (Sr. J. M., 66 anos).

Observa-se que o narrador faz referência a *um quinhão*, a possíveis terras doadas. Contudo, não se tem a pretensão de concluir pela sua fala a forma como a terra teria chegado às mãos dos primeiros moradores de Nogueira, hoje comunidade rural. O que é significativo na narrativa é a menção a *escravos*. Vale lembrar que a identidade pode ser um atributo em que alguém classifica o outro, seja na cor, na pele ou socialmente:

Cada sujeito singular é parte de uma continuidade histórico-social, afetado pela integração num contexto global de carências naturais, psicossociais e de relações com outros indivíduos, vivos e mortos. A identidade de alguém, de um “si mesmo”, é sempre dada pelo reconhecimento do “outro”, ou seja, a representação que o classifica socialmente (SODRÉ, 1999, p. 34).

¹⁸ O transporte era feito em tropas, compostas de lotes com oitos bestas de carga com cangalha, cada uma aos cuidados de um tropeiro, e todos aos do arrieiro e administrador da tropa (MAGALHÃES, 1922, p. 36).

¹⁹ A Carta de Sesmaria da Fazenda Quebra-Canoas faz referência a um Nogueira de Andrade. Esse registro aponta uma possibilidade da denominação “Nogueira”, hoje comunidade rural do estudo, uma vez que os seus moradores desconhecem a origem do nome atribuído a ela e nenhum deles têm tal sobrenome. Outra possibilidade, segundo fonte oral, seria uma árvore (Nogueira) que produz um fruto (noz), com casca dura e de manchas negras. Tal relação evidencia a ideologia racial a um lugar de predominância de negros.

Na busca de uma história sobre os primeiros tempos de Nogueira, Sr. W.²⁰, filho de pai português e mãe italiana (La Porte), conta que veio para Ponte Nova em 1913 para a ampliação da Estrada de Ferro Central de Mariana a Ponte Nova (Figura 6). Disse ainda que outros italianos também vieram, como: *os Trivelatto, os Cheloni, que formaram lavoura da cidade pra baixo até no Pontal. E lá no Chopotó, uma quantidade de lavoura.*

A sua narrativa demarca outro tempo histórico, a chegada dos imigrantes italianos, geralmente pobres, que passam a trabalhar nos cafezais ou, ainda, desenvolvendo linhas férreas e ampliação de estradas, para o escoamento do produto. Conforme esse mesmo narrador, ele teria trabalhado ao lado de antigos moradores de Nogueira, na Fazenda Sacramento²¹, Córrego do Ouro:

(...) Os Nogueira era tudo livre. Eu conheci os mais velhos Antônio Luiz, Jacinto, Manoel das Dores lá que disse que tinha sido aquele lugar (Nogueira) dos pais dele. Mas os pais eu não conheci que já tinha morrido há muito tempo. Lá no Córrego do Ouro eu trabalhei com eles plantando milho, feijão, café, arroz, cana. E na roça trabalhava também as mulheres, plantando, capinando (...) (Sr. W., 96 anos).

Conforme narrado, o depoente localiza no passado pessoas, lugares e posições; todos plantando e capinando no Córrego do Ouro, Fazenda Sacramento. Ali, ele teria encontrado com seu amigo “Antônio Luiz”. Essa referência veio ao encontro de uma outra, ou seja, do segundo informante mais velho, considerado um “parente” dos moradores de Nogueira:

Nem o Antonio Luiz, nem Sebastiana chegou alcançar a escravidão. Quem alcançou foi a Aparecida Tá, Tá, que morreu com 110 anos. Ela morava lá no alto do Noguera, naquele morrão lá em cima. Esse povo mais velho alcançaram uma berada da escravidão porque tava no fim. Eles eram La Martine, Quebra-Canoa, Vilela (fazendeiros) Esse povo tudo tinha escravo (Sr. M. V., 86 anos).

Nota-se a menção aos nomes de Antonio Luiz e Sebastiana ao mesmo tempo que aparece referência à escravidão, relacionada a moradores mais antigos nas

²⁰ É o informante mais velho, com 96 anos. Nesse momento, ele recompõe a memória da sociedade da época (1913), ocupando conscientemente e atentamente do próprio passado e do grupo com o qual conviveu (Cf. BOSI, 1994; 2004, p. 60-69).

²¹ A Fazenda Sacramento, outra propriedade dos Martins, confrontava com a Quebra-Canoas.

imediações da localidade de Nogueira. Mais uma vez a referência à escravidão evidencia uma identidade atribuída a um “outro”, negro, quem sabe um parente dos atuais moradores de Nogueira.

Com relação aos nomes citados, observa-se que é a partir deles que os entrevistados mais velhos da Comunidade de Nogueira parecem estabelecer uma memória familiar. Ao rememorarem o passado, fazem-no falando de seus avós: Antônio Luiz e Sebastiana. Pela genealogia construída²² a partir das falas dos entrevistados, podem-se identificar quatro gerações na mesma área geográfica. Nela vivem, hoje, representantes de três gerações, ou seja, netos, bisnetos e tataranetos dos considerados “os mais antigos” moradores de Nogueira. Nesse sentido, são os netos de Antônio Luiz e Sebastiana que se apresentam como os guardiões da memória familiar, aliados àqueles afins que conheceram mais de perto os “antigos”. Em ambos os casos, a memória é revivida a partir das antigas fazendas.

Ao revisitar a memória, os netos de Antônio Luiz e Sebastiana apontam para uma origem familiar, mas nenhum registro indica que a área geográfica de Nogueira tenha sido local de um “quilombo” na concepção de negros fugidos. Pelo contrário, conforme lembrou o Sr. S.:

conheci meus avós. Tinha medo até de conversar. Ficava caladinho. Não ensinaram nada. Era só tocá serviço, plantá uma roça. Só rezava um terço.

A lembrança dos avós sinaliza para o trabalho na terra e para a religiosidade, traços culturais que perpassaram as gerações.

Os depoimentos dos mais velhos a respeito da história de vida de seus antecessores remetem sempre ao trabalho na terra de outros, ou seja, os antigos fazendeiros. Falam da origem de Nogueira sem grande convicção, por não saberem ao certo de que forma aquela área de terra teria sido adquirida pelos originais moradores. Contudo, foi possível identificar depoimentos que indicavam que de fato ela poderia ter sido objeto de doação. Como disse o Sr. S:

(...) essa terra foi doada né. Do meu bisavô passou pro avô, do meu avô pro meu pai, igual nós lá vem agora (...). (Sr. S., 66 anos).

²² Anexas as genealogias construídas com os entrevistados, mostrando as diferentes gerações.

Se a terra foi doada às primeiras gerações, ela tem permanecido de geração a geração, conforme as narrativas:

Terra de família. Foi herança, lá em cima da minha mãe, onde Maria da Conceição mora, e cá embaixo do meu marido(...) (Sr. J., 66 anos)

Veio de família. Do meu pai né. Que o pai dele faleceu e dividiu pros filho né. E papai morreu. Agora, já ficou pra nós, os filho também (Dona R., 57 anos).

Com esses depoimentos os entrevistados referendam a idéia de que aquela terra, onde vivem e onde viveram os seus pais e avós, representa um patrimônio de um tronco familiar, nos termos de Woortmann (1995)²³. Se a terra vem sendo passada de pai/mãe para filho(a), é importante também ressaltar que o casamento entre primos tem sido a via mais comum de relações conjugais entre os moradores de Nogueira:

Nogueira era quase uma família só, hoje que tem uns dois estranhos, é quase uma **família só**. Tinha Sr. Reginaldo, um homem velho, Bastião Pedro, Sr. Galdino, Antonio Luiz, **tudo irmão com irmão misturado nessa área** (Sr. M. V., 86 anos) (Grifo nosso).

Tinha umas 30, **mesma família**. Antonio Pinto (sogro de Lina), Maria Benevina, Vicente Emílio (primo) morou ali onde tá Carlos Jardim. José de Souza, irmão do Vicente Emílio. Ana Teodora (mãe de José Joaquim, morava onde tá Maria da Conceição, a casa dela era ali). Luiz, pareado com a minha casa, lugar onde Joaquim mora (Sr. S., 66 anos) (Grifo nosso).

Assim, a endogamia pode explicar a expressão *aqui é tudo família*. Um grupo de parentelas, consangüíneos ou afins, das comunidades rurais vizinhas como Santo Antônio, Cedro, Ranchos Novos e Boquerão, conforme expressou D. M.:

Nós era parente deles mode (família de Antonio) porque a mulher de Antonio Pinto, era irmã de minha vó. Joaquina irmã de Ana Rita. Tem mais ainda porque tem os irmão de Joaquim. Joaquim irmão de Francisco Vicente. Tinha ainda Geraldo Vicente, Mané Vicente e Olívia. Moravam no Santo Antonio e era uma família só. Dava uma prucissão mesmo (Dona M., 63 anos).

²³ Cf. Ellen F. Woortmann (1995, p. 256), o parentesco não é uma coisa em si mesma; os conceitos de descendência, afinidade, filiação, casamento etc. expressam relações com a terra enquanto base material da existência do grupo; isto é, o parentesco é uma linguagem que fala do uso e da posse da terra.

Como se percebe, a entrevistada apontou as intrincadas relações de parentesco que se construíram na Comunidade de Nogueira. Contudo, a narrativa revela que tais relações extrapolam a comunidade, estendendo-se para as outras vizinhas, como a mencionada “Santo Antônio”.

De fato, existe uma proximidade entre os moradores das comunidades rurais presentes na área geográfica da pesquisa (Figuras 6, 7, 8, 9), em função das relações sociais de parentesco e vizinhança. Porém, se existe proximidade entre as diferentes comunidades e as diferentes famílias que as integram, não há como negar a singularidade de Nogueira em comparação com as demais. É ela, a conhecida como “terra de pretos”, e é nela que ao longo do tempo diferentes gerações vêm imprimindo as suas marcas e reafirmando que aquele espaço/lugar representa um *território afro-descendente* como será possível perceber no decorrer das análises posteriores.



Figura 6 – Paisagem na área da pesquisa: “marra de morros”.



Figura 7 – Paisagem na área da pesquisa: “morro da banana”.



Figura 8 – Paisagem na área da pesquisa: antiga linha de ferro.



Figura 9 – Paisagem na área da pesquisa: propriedade rural no Córrego dos Nogueira.

CAPÍTULO 2

UMA HISTÓRIA DE NOGUEIRA: MEMÓRIA, COTIDIANO E REDE DE PARENTELA

Segundo Pollak, a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual quando coletiva, à medida que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 5). Percebe-se, nos depoimentos que serão apresentados neste capítulo, como a *terra*, o *trabalho* e a *parentela* constituem as bases identitárias da Comunidade de Nogueira.

3.1. Terra e Trabalho

Como mencionado na construção do objeto, a Comunidade de Nogueira é constituída por 12 famílias, as quais somam 41 pessoas, todos parentes, de forma direta ou indireta, de Antônio Luiz e Sebastiana. Seus netos representam a geração mais velha, o que os tornam guardiões da memória familiar. Assim, falam do passado ligado a seus pais e avós, muitas vezes sem tê-lo vivido. Contudo, como a maioria é da década de 1940, já trazem consigo uma memória do que viveram de fato, ao longo do tempo, enquanto sujeitos de uma história, construída em outros momentos, mas que se liga diretamente à história de seus antecessores.

Ao relatarem suas trajetórias de vida, trazem uma memória individual, mas que é também coletiva. Todos tiveram um passado ligado às antigas fazendas, à época em que elas ainda tinham algum movimento, seja do engenho, seja do café. A esse respeito do depoimento abaixo é elucidativo:

Tudo que galo cantou a primeira vez saía (...) tinha que largá 6 horas da tarde, descontava mesmo. Quando começava a pintá a noite não largava não. As mulhé trabalhava direto, plantano café, cortano cana (...) (Sr. S., 66 anos).

Sobre o tempo das fazendas, a narrativa do Sr. M.V. é também reveladora:

(...)Nós lutava, trabaia no Córrego do Ouro (Fazenda Sacramento), Felipe dos Santos, Quebra-Canoa (Fazenda) pra podê mantê. Trabaia a dia pro outro. Lá em baixo na turma, 30, 40 home que trabaia com nós, na enxada, ganhando **10 tão por dia**. Nós saía 5 horas da manhã e pegava serviço às 6 hora. Se passasse 5 minuto não trabaia. Chegava antes das 6 horas e sentava pra dá a hora de trabaia. Ficava até a 6. Às vezes chegava do Padula (sitante), passava uma água no rosto. Punha a camisa pra enxugá. Muitos enxugava a roupa do corpo debaixo do travessero, pra saí com ela no outro dia. Foi uma luta danada. Na roça não é igual hoje. Hoje é galinha morta. Qualqué mulhé, qualqué menino trabaia. Naquele tempo não era pra qualquer pessoa. Chegava na hora do almoço tava molhado, todo suado, de tanto que trabaia, pra ganhá nada. Se nós chegasse 5 minuto atrasado depois das 6 hora, tinha que esperá $\frac{3}{4}$ (meio dia). Fumiano, chegava lá era a mesma confusão. Mas em todo **caso tinha o coração mior** (Sr. M. V., 86 anos) (*grifo nosso*).

Várias questões chamam atenção no relato anterior: as atividades ligadas a terra, nas Fazendas Sacramento e Quebra-Canoa; o “valor” do trabalho, “10 tão por dia”, a disciplina e as relações de trabalho que funcionavam não com base em qualquer direito trabalhista, mas regido pela vontade e emoção do fazendeiro: “Se nós chegasse 5 minuto atrasado depois das 6 hora, tinha que esperá $\frac{3}{4}$, o meio dia. Fumiano, chegava lá era a mesma confusão. Mas em todo caso tinha o coração mior”.

Negros, indigentes, homens livres e pobres eram os desclassificados pela elite brasileira que, de acordo com Sidney Chaloub (1990, p. 31), eram controlados em todas as esferas da vida, todas as situações possíveis do cotidiano, pois esse controle era exercido desde a tentativa de disciplinarização rígida do tempo e do espaço na situação de trabalho até o problema da normatização das relações pessoais ou familiares dos trabalhadores.

Volte-se ao relato quando reforça a idéia de que “a luta danada” é de responsabilidade dos homens, segundo os padrões socialmente atribuídos aos gêneros²⁴, bem como a dimensão moral contida na noção de trabalho.

Durante o depoimento, esse Senhor se refere à mãe que “costurava e cozinhava”, típicas tarefas femininas, enquanto o pai:

Saía daqui com meio cento de banana na cacunda ía pra cidade, pra trazê tocinho pra nós almoçá, nunca largou nós sem cumê. Saía daqui de manhã cedo, ía lá na cidade, quando era 10 e meia, 11 hora, já tava aqui. Meu pai, morreu sem conhecê 500 mil réis. Só a **miséria** que tinha, a **fome**. Ninguém comia 1 kilo de carne. Encomendava aquele quarterão de osso pra fazê comida (grifo nosso) (Sr. M. V., 86 anos) (grifo nosso).

Em suas lembranças, conseguem-se visualizar as condições objetivas e materiais de existência de sua família, ao ressaltar a extrema pobreza que é não apenas do seu grupo familiar, mas de toda uma origem. Ao falar de sua vida, o narrador lembra das casas de sapé, pegando barro e fazendo movimentos com as mãos, mostrando um saber: “batia o barro assim e arrancava sapé no mato”. Como o observador expressa:

(...) durmia numa estera de taquara; ninguém tinha cama; fazia taliba. Fincava quatro estacas, marrava uns paus e uns bambus, punha taquara. E a outra de folha de banana, taboa por cima. Casa não tinha qualidade²⁵. No tempo dele, no Noguera tinha só três casas: a de ANTONIO LUIZ, REGINALDO e MANOEL DAS DORES. **À medida que ia casando que ia aparecendo as casas** (Sr. M. V., 86 anos) (Grifo nosso).

“Se a medida que ia casando que ía aparecendo as casas²⁶”, outros depoimentos revelam que nesse lugar era “pura mata”. A expressão “casa não tinha

²⁴ Gênero é uma forma social de classificação das diferenças entre os sexos (GOUVEIA DA SILVA, 2003).

²⁵ Laura de Melo e Souza (1982, p. 144-145) já chamava a atenção para a situação dos desclassificados socialmente nas Minas do século XVIII. Uma população predominantemente negra e mestiça, de homens pardos, “nascidos na miséria, criados na indigência, e sem a menor subsistência, cujas habitações espalhadas pelas encostas dos morros ou dependuradas sobre despenhadeiro e cobertas com capim e com folhas de palmeiras, e tendo por piso o solo de terra esburacada”.

²⁶ Tal expressão mostra que a uma residência independente está sempre relacionada à ideologia da família nuclear como observou Woortmann (1982, p. 149-99): “o princípio cultural da família nuclear relaciona-se estreitamente com o conceito de privacidade. Exige-se um espaço privado, a casa, onde a família fosse se realizar”.

qualidade”, vem ao encontro das outras falas, que apontam as condições objetivas das moradias:

A casa era de pau, coberta de sapé, não tinha benfeitoria igual tem hoje. Não tinha negócio de sofá, tudo era taboa. Cama não tinha igual tem hoje, era tudo de madeira, pau fincado. Nós mesmo fazia a cama. Cortava o pau e fazia estera de taboa. Estera de taboa, estera de bananera. Toda vida era porcaria mesmo, não tinha estrada boa igual nós temo agora não. Era trio (Sr. S., 66 anos).

A narrativa mostra que o informante compara o passado à luz do presente, evidenciando um saber-fazer e um aproveitamento dos recursos da natureza. Porém, vai além ao classificar as condições de vida do passado: “Toda vida era porcaria mesmo”.

O “trio” mencionado no depoimento anterior indica que ali, no *lugar*, ainda não havia estrada. Sr. J., 66 anos, observou que: “antigamente descia ali, era um trio e o pessoal que passava, às vezes vinha de baixo do Cedro e pedia minha vó”:

- Vou passa aqui Sá Ana.
-“Pode passá meu fio”.
Os cavaleiro passava lá em cima e eu ficava cá olhano (Sr. J., 66 anos).

A fala apresentada indica outros tempos, personagens do passado, mas também revela o espaço da vida cotidiana, o espaço vivido e reconhecido.

Ao lembrarem do passado, os entrevistados ressaltaram:

(...) Nós plantava milho, plantava arroz, feijão... (Dona R., 57 anos).

(...) Antigamente aqui plantava arroz, feijão e milho. Cada um tinha sua cabecinha de animal (...) (Dona L., 56 anos).

(...) Muito pé de café, cana, banana, mandioca. Plantava arroz (...) (Dona M., 63 anos).

Como se observa, as típicas culturas de subsistência – arroz, feijão e milho – são mencionadas ao se falar daquelas cultivadas no passado. Além dessas, as referências à cana e ao café, que com certeza, em suas terras, não representaram mais do que parte da subsistência familiar.

Com relação à criação de animais no passado, a narrativa é reveladora: “dois burros pra puxá lenha no mato; uma vaca pra dispesa; que já teve *bode, cabrito, além*

dos frangos”. Em contraposição, aos fazendeiros da redondeza, que tinham 200, 300 bois e “uma porcada danada, tudo tocado nessa estrada a pé para Ponte Nova”.

Além das culturas praticadas em suas áreas de terra, o trabalho para grandes e pequenos proprietários marcou a vida e ficou na memória:

(...) Nós plantava roça com ele e trabalhava pra ele apanhano café, era uma lavora enorme(...) (Dona R., 57 anos).

Nós trabaiava pra um, pra outro, plantano arroz, feijão, milho, café, levantava de madrugada, desde os 7 anos de idade, eu levantava uma hora da manhã e custumei, até hoje eu levanto (...). Nós chegava em casa 6 horas, 6 e meia, eu tinha ainda que i pro mato corta cana pra moê, pra cuá café pro outro dia, garapa pra fervê, ficava espumano, lavá vasilha, buscá água, não tinha água dentro de casa, lavá roupa. Única coisa que o homem fazia era tirá tarefa. Depois elas passaram tirá tarefa: batê pasto, tirá tarefa de milho, de café, tirava tarefa de tudo (Dona M., 63 anos).

Como se percebe, o trabalho em outras propriedades estava relacionado às culturas tradicionais da Zona da Mata. A referência à grande lavoura de café, com certeza, espelha uma época em que essa era ainda uma cultura de destaque na região. Outro ponto que sobressai em uma das narrativas é a exploração, até mesmo, do trabalho infantil. Nele ainda é possível perceber o trabalho da mulher, dividido entre a roça e a casa, assumindo papéis socialmente atribuídos ao gênero feminino: “lavá vasilha, lavá roupa”. A elas cabiam não só os espaços do lar, dos cuidados com a família, mas também aqueles desempenhados na “esfera produtiva”. De modo geral, os depoimentos ressaltam que a vida no passado:

Era difícil. Muito difícil. Muito difícil. Tinha muita diferença com o fazendero (Dona R., 57 anos).

Esse tipo de lembranças de difícil vida do passado é regra discursiva, o que novamente se remete a Pollak, em suas observações sobre a “Memória e Identidade Social” (1992), auxiliando a construção deste estudo. O autor destacou que a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida é referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros, conforme a história narrada pelos moradores de Nogueira. Assim, as dificuldades nas relações sociais com os antigos fazendeiros são ressaltadas. Como disse o Sr. J., 66 anos: “Serviço tem que rendê! Então Vem pra cá, que rende! Já

homens livres, pois não se tratava mais de trabalho escravo, podendo responder à forma não educada de seus “patrões”, sentindo “injustiçado, se falasse de perto, mas gritava”.

Outros acontecimentos vividos pelo grupo ficaram fortes na memória quando os entrevistados faziam outras observações para falar do lugar:

Aí quando eu era novo eles cozinhava carvão. Depois, proibiu e parou com o carvão. Cheio de mata. Tudo mata (Sr. J., 66 anos).

É importante atentar para a referência ao carvão, presente na falas dos entrevistados. Isso sinaliza que na Comunidade de Nogueira esse produto representou, durante muitos anos, uma das formas de subsistência das famílias.

Em sua narrativa, uma depoente descreveu o seu processo de socialização pelo pai carvoeiro:

(...) nosso pai levava nós pro mato com uma foice e um machado pra nois. Ele ia picano a lenha e nois ia carregano. Aí quando chegava assim em baixo ele falava e mostrava como nós ía fazeno. Nós ía picano e ele ía fazeno a caieira, rapava o chão e batia duas estacas de um lado e do outro. Enfiava a lenha igual um metro. E rancava capim e tampava a caiera e jogava a terra em cima e punha fogo. Ia pra cidade. Pra mantê a vida né (Dona L., 56 anos).

A narrativa é um convite para reviver junto com a entrevistada a sua experiência de vida. Ela fala de um momento, e ao fazê-lo parece refletir sobre si mesma e sobre o vivido. É a mesma entrevistada que relatou que “vendiam” lenha e carvão na cidade e por lá o dinheiro ficava, comprando “coisas miúdas ou toucinho, fubá e arroz”. Percebe-se aí a mulher rompendo com a dicotomia tradicional, assumindo tarefas fora do espaço “doméstico”.

Outro entrevistado também recua no tempo a memória de seus 11 anos, quando no seu cavalo:

Tocava ele pra rua. Vendia carvão naquele tambor de 20 litro, essas lata de querosene que usava. 60 lasca de lenha dá um carguero. O mais caro que cheguei a vender foi a 5 mil réis.

Percebe-se a singularidade das histórias narradas, ao falar da vida pessoal e de suas famílias, remetendo à retirada da lenha em suas matas, à queima do carvão²⁷ e à sua comercialização, ou seja, acontecimentos vividos, marcando a história pessoal e a do grupo.

Sobre a comercialização de produtos no passado, os entrevistados se referem, além do carvão, a outros, quais sejam:

Nós tinha café, nós vendia café pra aquela máquina que tem ali perto da Ponte. Plantava arroz, colhia, dava pra despesa, sobrava e ainda dava pra vendê. Plantava de tudo, muita bananera (Dona M., 63 anos).

Como se vê, a entrevistada mencionou o fato de comercializar o excedente²⁸: arroz, café, e relatou também sobre a plantação de banana, fruto que aparece em diversos depoimentos, ressaltando a sua importância, desde a época dos pais e avós. A respeito da comercialização de banana, o relato de Dona M. é elucidativo:

Nós vinha na rua: eu trazia 6 dúzia e Balbina trazia 12 dúzia de banana. Na subida da avenida, na esquina que sobe pro posto tinha uma casa grande. Aí Balbina subiu numa casa grande. A dona gritou ela. Nela subi e ela falava (vó) que tinha uma máquina que moia a gente. Eu subi até doida e o balaio caiu e a banana caiu tudo pro meio da rua. Eu não achei Balbina lá em cima, ela ficou moída. Depois ela desceu: cadê seu balaio? “A tá lá no meio da rua eu não volto sozinha lá não”. Eu achei que eles tinha pegado a Senhora? “Não!” Tinha aquelas latinha, só que era umas pratinha que eles dava, juntava tudo pra minha vó sabê quanto que deu. Nós saía de casa 3 horas da manhã e só ia comê um pãozinho molhado com caldo de carne pra nós comê no alto do cruzero. De madrugada minha vó fazia suado a gente comia um pouquinho, mas de madrugada ninguém tinha fome. (...)Saia minha avó, eu, minha mãe, minha sogra pra buscá capim pra vendê na rua. Andava pra essas mata tudo, tinha onça, tinha cobra, tinha vez que cobra não deixava nós passá, nós dava volta. Trazia capim na cabeça, marrava aquele feção assim, era uma **pobreza danada** (Dona M., 63 anos) (grifo nosso).

²⁷ LUDWIG (2003) chamou a atenção em estudo realizado na microrregião sobre a queima da mata para a produção de carvão que foi praticada antes e paralelamente à cultura do café.

²⁸ Heredia (1979) afirmou que a relação com o mercado não foge às regras próprias da economia camponesa e, sim, ao contrário, constitui-se em um elemento de cálculo fundamental para a reprodução do grupo doméstico.

O depoimento selecionado revelou quanto o segmento social é bem definido, verificando as fronteiras do rural e do urbano²⁹: negras roceiras, vendedoras de banana para a *casa grande* (sobrado) da rua, recebendo “pratinhas” e as colocando na “latinha”. Na concepção da informante, a casa-grande representava o perigo sentido pela avó. Evoca para si e para o grupo uma identidade de classe ao falar da *pobreza danada* ao venderem banana e capim na rua. Mais uma vez constata-se que as mulheres de Nogueira romperam com os papéis tradicionais de gênero ao transitarem além da casa.

De modo geral, pela memória das famílias foi possível percorrer diversas experiências sociais, em que aqueles moradores assumiram as identidades: agricultores, carvoeiros, lenhadores, vendedores de capim, bananeiros. Percebe-se, então, que em Nogueira as identidades são herdadas, mas também híbridas (CASTELLS, 2000; GILROY, 2001; HALL, 2003). Ao narrarem suas histórias de vida, revisitam o passado, possibilitando o entendimento de si mesmo, do grupo e da cultura.

3.2. Fragmentos da vida cotidiana

Falando sobre Nogueira, os entrevistados apontam como o espaço vivido se transforma em *lugar* pelas relações que nele se estabelecem. A vida cotidiana apresenta suas singularidades, revelando as práticas mais banais e familiares, mas carregadas de significados:

Levantava 5 hora da manhã pra trabalhá lá no Córrego do Ouro. Chegava em casa 7 horas da noite e moia cana até 8 hora da noite. Depois tomava banho e ía deitá, pra no outro dia saí cedo de novo (Dona C., 51 anos).

Tinha vez que mãe levantava 3 horas da madrugada, fazia o almoço pra nós. Pegava 7 horas em ponto e ficava até 4 horas. Era uma hora de almoço, só que o almoço hoje é 11 horas e antes era 10 horas e duas horas era o café. Não dava nada, nós que levava o café. Não levava nada pra tomar com o café. Era café puro (Sr. S., 66 anos).

²⁹ Segundo Maria José Carneiro (1997, p. 147-185), hoje é fundamental romper com qualquer concepção dicotômica da realidade, evitando separar o rural do urbano. Estes dois espaços não possuem divisões ou fronteiras tão explícitas, pois há um processo permanente de interações e intercâmbios que precisa ser levado em conta nas análises, sem perder as especificidades e identidades de cada um.

Voltava do serviço, tinha uma cana pra moê, tinha um arroz pra socá, buscá uma lenha. Tinha mais trabalho. A gente descansava mucado e deitava na cama pra descansá pro outro dia. Dormia que não tinha rádio, não tinha nada né. A gente tava cansado mas papai falava: “não minha filha, a gente ta cansado mas nós tem que rezá”. Ele acendia aquele fogo no chão na cozinha, que a cozinha era grande e aí a gente rezava o terço. Na hora que terminava o **terço** a gente tava cochilando e cada um ía pra sua cama. As moças durmia e os menino home também. Tinha 3 quarto, um pras moça, um pro meu pai e minha mãe e outro pros menino home (Dona R, 57 anos).

Percebe-se que, ao descreverem essas práticas cotidianas, os agentes sociais vão revelando os horários que marcam a rotina: levantava 5 horas; pegava às 7; o almoço às 10 horas; o café às duas, chegava em casa às 7 horas da noite, moía cana até às 8 horas, descansava mucado e deitava pra no outro dia saí de novo”. Têm-se, assim, os ritmos que marcam a ordem construída e até já modificada “o almoço hoje é 11 horas”.

Nota-se como especialmente essas mulheres rurais, além de levantarem tão cedo: “tinha vez que mãe levantava 3 horas da madrugada, fazia o almoço pra nós” ainda continuavam com a lida depois de um dia inteiro de trabalho. Dessa forma, cansados do trabalho árduo, as mulheres diziam encontrar na oração a força para superar as dificuldades. A voz do pai demarca um espaço de oração “não minha filha, a gente tá cansado mas nós tem que rezá”, cujos gestos ficam gravados na memória: “Ele acendia aquele fogo no chão na cozinha, que a cozinha era grande e aí a gente rezava o terço”.

Percebe-se a movimentação das narrativas, da casa para o trabalho, fazendo o percurso, “lá no córrego do ouro”, onde o vivido é sentido: “Não dava nada, nós que levava o café. Era café puro”.

De volta para a casa, a entrevistada conseguiu penetrar na cozinha e chegar aos quartos: “Na hora que terminava o **terço** a gente tava cochilando e cada um ía pra sua cama. As moças durmia e os menino home também. Tinha 3 quarto, um pras moça, um pro meu pai e minha mãe e outro pros menino home”. Observou-se que as rezas fortaleciam as famílias, era a presença da religiosidade como resistência diante das dificuldades e das lutas do cotidiano. Também a ênfase na separação do quarto conforme a divisão sexual, procurando manter a privacidade dos pais. Revela o espaço da intimidade, típico do mundo burguês, demonstrando a força da modernidade e o hibridismo cultural.

As histórias vão compondo o lugar; assim, ao acompanhar a trajetória de vida dessas famílias³⁰, uma depoente contou que o pai era muito carinhoso, nunca bateu, mas “muito enjoado assim pra roupa, pra sai de casa”, podendo namorar só se fosse de três, da primeira à última filha. Percebe-se que os pais exerciam o controle e o tempo dos namoros, conforme lembrou também uma outra mulher: “9 meses, onde não podia pegá na mão, punha um lá outro cá, não podia sentá perto. Não é igual dia de hoje”. O dia de domingo era o momento das orações na capela, do cavaquinho e da viola, quando juntava aquela “rapaziada”. As moças arranjavam pretexto de buscar água na bica só pra vê os “rapaze”; não podiam parar para conversar, pois a “avó era brava”.

A forte formação religiosa católica demonstrou que a monogamia é um valor. Sair dessa esfera significa ferir as regras de convivência; com detalhes, deve-se acompanhar a narrativa de uma tragédia ocorrida, evocada por esta depoente:

(...) Ela pegou namorá um moço - casado e vinha na casa dela todo dia. Ele falou que ía trabalhá e pegou eles dentro de casa. Eles brigaram, rolaram até dentro do córrego. Eu morava no morro. Ela gritano. Depois eles largaram, cada um foi pra sua casa. Ele desgostou, entrou em depressão e um dia ele chegou na casa da irmã dele e pediu: “eu quero um arroz e um tutu que eu quero come”. No terreno quase divisano com Mane Vicente, subiu numa grota amarrou um cipó no pescoço, pulou lá de cima e morreu. Nós tava panhano café lá no Zé de Almeida. Aí o fiote Conegunde chegou lá gritano: “Nossa mas eu achei o home. O arubu tá comeno o home todo”! Nós tava na lavora, todo mundo veio imborá. Nenhum chegou a vê, não deixaram não. Aí meu tio fez o caxão, dele. Buscaram ele, enrolaram no lençol e pôs no caxão e enterrou no Cedro. Meu tio fazia os caxão. Fez pra mãe dele. Ele que fazia pra todo mundo, não comprava (Dona M., 63 anos).

Através dessa narrativa foi possível recompor cenários do cotidiano, revelando o trabalho no cafezal, a alimentação daquele ambiente familiar (arroz e tutu), chamando à sua memória os parentes que já se foram e até mesmo o tio que fazia o “caxão” bem como a forma de enterrar os seus mortos: “enrolado no lençol”.

É bastante significativa a memória das mulheres. Com orgulho, elas lembram do trabalho das parteiras que “também dava os primeiros banhos e um chazinho de

³⁰ É necessário “desnaturalizar” o conceito de Família. Gilberto Freyre e Antônio Cândido, analisando a formação brasileira em seus aspectos de influência, definiram padrões de família, como a organização patriarcal. Porém, advertiu Mariza Corrêa (1994, p. 15-34.): “a família patriarcal” pode ter existido, e seu papel ter sido extremamente importante, apenas não existiu sozinha, nem comandou do alto da varanda da casa grande o processo total de formação da sociedade brasileira”.

alevante A gente considerou ela como mãe mesmo. Nascia na mão delas: Ana Teodora, Felícia e Maria Rita”; nomes evocados para se referirem às antigas parteiras do lugar. Assim como “mãe Zita” que “doou leite” para muitas e muitas crianças de Nogueira. Ao transitarem na esfera doméstica, as mulheres cuidavam das crianças, organizavam a vida íntima da casa e, ao fazerem os partos, ritualizavam gestos, estabeleciam redes de solidariedade feminina, transmitiam normas e ligavam as gerações.

O nascimento representa uma dádiva³¹. Dádiva da vida, dádiva original, motivando a relação de dívida e a inclusão de todas as pessoas no estado de dívida (GODBOUT, 1999, p. 52). Dessa forma, identificou-se que o trabalho das parteiras era passado de mãe para filhas:

5 no hospital e 3 em casa. Aprendi com minha mãe. Fiz sozinha. Eu passei mal e foi só 3 dor e nasceu o nenê. Usei 3 dedo pra amarrá, mais 3 pra cortá e queimá aquela pontinha que dá o sangue com uma colher quente (Dona R., 57 anos).

O aprendizado, ou o saber construído, aparece nessa narrativa incorporado de credíces. Se muitos nasceram bem em casa, dentro desse contexto, outros não tiveram “a mesma sorte”, alguns “morreram em casa”, tanto a mulher quanto o filho, sem ter condições de chegar ao hospital: “não tinha carro, não tinha estrada nem pra passa cavaleiro”.

O sofrimento experimentado e vivenciado marca a trajetória de vida de algumas mulheres não só em relação à convivência diária com seus maridos, mas pelas dificuldades e privações pelas quais passaram:

Eu num morri nem sei por causa de quê minha filha. Fome passei demais, no tempo do meu marido, cruz credo. Teve um dia que cheguei, num agüentei nem andá de fome. Senhora Aparecida não agüento não, bambiei toda, nada de comê aqui dentro de casa. Porque ele bebia né e saía. Eu ficava com os menino em casa. Tá faltano isso dentro de casa, cê traz. Ele chegava bêbado e falava: “eu não truxe nada”. Nós vão comê o quê, meu filho? Ele respondia, ‘ocês que se vira pra lá’! Durmia todo mundo sem comê. Não tem nada, vou fazê o quê? Não agüentava nem andá de fome. Deus me ajudou, tinha umas banana verde aí que eu

³¹ Para Mauss (1974), a dádiva – teoria da troca – envolve três termos: dar, receber e retribuir. Ela constitui a vida propriamente social das sociedades e nesse circuito de doação, além da esfera econômica, evidentemente envolvida na produção e circulação dos bens trocados, aí comparecem instituições religiosas, jurídicas e morais.

recuperei, graças a Deus! Já sofri muito na minha vida. Tinha vez que ía comprá os trem, arrumava pela metade, era pouquinho, eu deixava os menino comê e eu ficava sem, porque se eu comê, faltava pra eles. Eu sou grande e eles pequinininho, deixa eles cumê. Roupa não tinha. Deus me livre! Cruz credo foi difícil demais (Dona C., 51 anos).

Percebe-se que a situação dessa mulher é marcada pelo alcoolismo do marido; os filhos pequenos ainda não podiam “ajudar” na subsistência do lar, contando apenas com as bananas que possuíam em seus quintais. Mais uma vez se depara com uma narrativa de uma vida sofrida: “Roupa não tinha. Deus me livre! Cruz credo foi difícil demais”.

Também Dona M. (63 anos), comentando sobre a sua vida, expressou:

Capinava no brejo até no dia de ganhá minino. Trabalhava lá no Córrego do Ouro pra Antonio Flávio Martins; morreu também. Meu marido era parente, primo segundo, mas o meu tio gostava da irmã dele e fez eu casá. Eu não quíria casá. Casei sem gosta, nunca gostei. Boba eu sofri muito com os meu filho. Até quando ele morreu (fazendo gesto, graças a Deus!) Ele levava mulhé dentro de casa, tinha que fazê comida pra elas comê, meus minino não podia nem chegá na porta, ele gritava aqueles nome feio e falava que eu não sabia criá filho. Não dava eles um nada. Eu falei assim: Deus um dia há de olhá prá mim e meus filho (Dona M., 63 anos).

A fala apresentada chama atenção para as dificuldades vivenciadas por ela que mesmo na gestação era submetida ao trabalho inóspito e, ainda, no que “é dos outros”. Além disso, sinaliza para a desigualdade entre gêneros. A expressão “Deus um dia há de olhá prá mim” revela descrença no mundo dos homens, fé na proteção divina, recorrendo à esfera religiosa para buscar esperança.

Nessas histórias ainda foi possível identificar outra situação, a de uma mulher negra que foi levada para trabalhar na família do rico fazendeiro e sexualmente³² foi envolvida por ele. Uma convivência que de fato não existia, além do sistema econômico e da relação de classe que os dividia, a cor também os separava:

A minha cunhada mais velha trabalhou e teve um aborto do fazendero da fazenda. Aí ele deu uma injeção pra tirá; a agulha quebrou no braço dela e aí mandou recado pra pode buscá ela que não tava passando bem. Minha avó pediu eu fui com ela, eles tratou da gente muito bem. Juntou as coisas e veio embora. Ela passou mal e teve o aborto (Dona M., 63 anos).

³² Esta narrativa indica traços do sistema de economia e de família patriarcal brasileiro, em que aos homens “só faziam favorecer essa tendência para ligações efêmeras” (FREYRE, 2003, p. 390).

No exercício de interpretação das narrativas, pode-se afirmar que o próprio contexto sócio-histórico em que foi formado o espaço/lugar Nogueira contribuiu para que houvesse relações sociais e sexuais entre descendentes de negros, italianos e portugueses. O sangue negro predominou, mas houve casamentos inter-étnicos como expressou uma depoente: “casei com um clarinho. Pessoa mais escura nunca namorei. Só com claro”. Ao tentar participar socialmente e culturalmente do mundo branco, configurou-se uma morenização de suas duas filhas. Darcy Ribeiro (1995, p. 223-225), ao acreditar na morenização do Brasil futuro, fala do possível crescimento da população negra, tendo em vista os maiores índices de fertilidade em razão de sua pobreza. É o que ocorre no caso dessa família, tomada pela união de um homem branco da mesma classe social e nível cultural com uma negra.

Pertencer a uma comunidade e acompanhar as narrativas demonstram que o conviver das famílias de Nogueira é carregado de solidariedades e afetividades que se estendem, também, nos momentos de lazer. Há sempre alguma coisa para lembrar, entre elas as brincadeiras de infância:

Brincadeira nossa era boneca de espiga de milho. **A gente não tinha nem sapato.** Essa menina que era minha cunhada Cecília irmã de Lurde. **Nós fazia batizado de boneca, ela é madrinha do meu menino e foi madrinha de boneca.** Todo domingo nós fazia batizado de boneca, a madrinha da minha irmã deu uma bonequinha de louça desse tamanhazinho assim (gesto pequeno) fazia uma festa, matava frango, era aquele foquete. Juntava a meninada tudo. Maria da Conceição era pequenininha fez aquele laço e nós fazia a meninada tudo me acompanhava. Teve uma vez que eu fiz até uma parada de 7 de setembro. Juntava as mulhé véia pra acompanhá. Combinei assim com as menina: tinha Toninha que morava pra baixo de Zé Joaquim. Tinha Maria da Conceição, Soninha, Santinha, Gracinha e tinha as menina da minha sogra. Vestia as menina, fiz um saiote, engomei as roupa delas, eu fui uma vez na cidade e vi aquelas vareta. Minha tia bateno pandero e o namorado de minha cunhada que é a mãe de Santa e o pai tocano cavaquinho. Até Tita, uma doente, tinha um machucado na perna quase não andava; nós fizemos a volta na estrada de cima, saímos na lavoura e saímos lá na casa de minha vó, todo mundo marchano. “Não, ela é muito inteligente”; meu sogro me chamava de madame. Porque eu fazia roupa de saco branco sempre clarinho, me chamava de madame. Minha roupa sempre clarinha. Minha tia também andava com roupa de saco. Aí ele falava: “lá vem as duas madame”. Com meio saco de milho na cabeça e falano que era madame, mas eu era tão gordinha, eu pesava 45 kg. Isso foi dia de domingo Do Nogueira foi todo mundo. Todo mundo marchano. Tudo bem organizadinho: Uma menina aqui, uma no meio, e outra na frente. Ah mais foi muito legal. Minha tia tocano pandero sem sabê e outro cavaquinho. Foi uma festa muito bonita, divertida demais (Dona M., 63 anos) (grifo nosso).

Essa narrativa é carregada de combinações binárias e diferenças: lavoura/cidade; não tinha sapato/madame; roupa de saco/roupa clarinha; pai/mãe; menina/mulhé véia. Nas brincadeiras, identificam-se ainda as influências culturais com a cidade, ao tentar reproduzir ali uma Parada de 7 de Setembro, visualizada pelas ruas de Ponte Nova. É interessante perceber como a infância foi construída, chamando fortemente a atenção para as condições de sua classe: “A gente não tinha nem sapato”, marcada por desigualdades sociais e reprodução do mundo adulto: “ela é madrinha do meu menino e foi madrinha de boneca”.

A memória também percorre os festejos vivenciados no ambiente destas casas, onde se percebe a construção de calendários e formas de marcação coletiva do tempo, conforme narra esta depoente:

Todo mundo tinha fogão de lenha (e ainda tem). Quando tinha fogueira de São João na própria capela. Lá de fora acendia fogueira e passava descalço. Muitas pessoa passava descalço, eu mesma não passei, tinha medo, eu tava pequena. No dia do casamento do meu tio fez também.,o pai de Maria da Conceição. Fez a festa do boi. Nós correu tudo. Pegou a cabeça do boi com um chitão com um home no meio, mas corria gente pra tudo que lado. Em volta da casa era lavora, a casa era de soalho; alto, tinha vez que tava moeno cana na frente na porta da cozinha e descia a escada. Tudo de tijolo: tinha dispensa, 3 quarto, a sala e um outro quarto de dentro pra descê pra cozinha. Fêze um quarto pro meu tio que casou³³. Depois do casamento dele é que nos fomo descobrir o que era o boi. O boi era feito de taquara e aí pos um home pra dançar, nós tampô a cara dele tudo, pôs a máscara e ía corre com aquele boi com aquele chifrão pro nosso lado e aí falei: esse boi é perigoso não vou nem saí lá fora (Dona M., 63 anos).

A ênfase nas festas de fogueiras e do boi marcam o ciclo dos santos juninos: São Pedro, São João, Santo Antônio, típicos da cultura popular brasileira³⁴, com suas peculiaridades regionais. Geralmente, os casamentos celebrados nessa época representavam a alegria, bênçãos dos santos e a celebração das colheitas, traços da cultura camponesa.

Ao atribuírem sentido à realidade a que estão inseridos, o espaço social é carregado de significados. Nas lembranças, o trabalho cotidiano impediu até mesmo

³³ Esta casa parece ser diferente das outras. Uma casa ampliada, sinal de família extensa.

³⁴ Segundo Martha Abreu (2003, p. 83-102), o conceito de cultura popular não se conceitua; enfrenta-se. É algo que precisa ser sempre contextualizado e pensado a partir de alguma experiência social e cultural: valores, festas, religião e tradições, considerando a relação complexa, dinâmica, criativa, conflituosa e, por isso mesmo, política mantida com os diferentes segmentos da sociedade.

de freqüentarem a escola, conforme as narrativas. Só Dona M., 63 anos, conseguiu chegar até a 2^a série. Com detalhes, ela lembra o espaço social escolar:

Gostava, mas não podia ir (a escola). Eu tava com a idade de 12 anos, mas tinha que trabalhá. Eu queria tê aprendido muita coisa, pelo menos pra eu podê ensiná. Eu fiz um curso de costura, mas num podia o negócio é capina, plantá arroz, capiná lavoura. Lá no Cedro a gente não aprendeu nada porque os menino era terrível, só brigava com meus irmão e meu primo José Joaquim. Eu e Tavo nós corria demais da conta. Eles brigava tanto com meus irmão, mas eles corria, não deixava batê não. Aí meu tio pegou e tirou nós da escola e pôs eu no Vilela (Fazenda). Fui até no segundo ano no meio. O primero ano aprendi. **Foi onde eu passei pros zoutros.** Primero ano atrasado e passei pro segundo ano com nota dez. D. Ivalda falou: “Você vai estudá até 4 série”. Mas como é que eu ía? Eu ía 2 dias na semana e faiava semana intera pra pegá café como é que eu ía passá? Cumadre Lolinha ía comigo. Ah cumadre Lolinha, amanhã já não vou. “Então eu vou sozinha”. Então a Senhora vai com Deus, nós já era cumadre desde pequena. Nesse segundo ano se eu tivesse estudado um mês era muito. Mas mesmo o pouco que eu peguei eu passei Dona Ivalda (professora)! falou: “Cê passou muito bem, cê tá de parabéns. Menino que mexê com ocê, ocê pode batê, com minha orde”. Os menino vinha mexeno comigo e eu caladinha, eu não era de dá conversa. “Ocê pode cortar a vara e metê a vara nas pernas o dia que a mãe chega mais o pai eu sei como é que eu falo”. E o menino mexeno comigo, hoje eu dô neles. Peguei ele pro braço, cortei as perninhas dele de coró, fui até perto dos pai e da mãe dele lá no morro assim. Ah é ocê que tá bateno? É eu mesmo! No outro dia quando eu cheguei na escola eles já tava lá: **“Essa criulinha que tá bateno nos meu menino”**. “Não Senhora, a Senhora não mexe com ela não que os minino tão bateno nela, eu que dei ordem pra ela bate” (Dona M., 63 anos) (Grifo nosso).

O relato anterior demonstra quanto são inseparáveis o *saber, a vida e o trabalho*. O espaço escolar freqüentado não foi só o local de conteúdos e saberes escolares, mas também partilhado de valores e crenças. Houve tensões construídas nesse espaço, revelando que o racismo e a discriminação estavam presentes nas relações escolares. A “criulinha” que emerge da memória desta depoente é apenas um exemplo.

As famílias de Nogueira podem traçar no tempo, e até certo ponto, sua história e a trajetória de seus membros. Ao construírem suas histórias de vida ali, os moradores de Nogueira construíram o espaço/lugar. Aos poucos, a paisagem foi sendo transformada, conforme observou Sr. S., 66 anos:

Em vista do que era hoje em dia pode fala que é uma cidade. Pode falá que é um povoado. Tudo mato, tudo capoeira. Tinha casa ali tudo, com 6, 7 moça. Hoje em dia não tem nenhuma (Sr. S., 66 anos).

Conforme destacado nessa narrativa, Nogueira passou por mudanças. Não só na sua geografia física “tudo mato”, mas também em relação ao número de habitantes. De fato, não é possível negar a história e a dinâmica social. O relato evoca o tempo das migrações a partir do declínio da cana-de-açúcar e do café, principalmente após a década de 1960. Alguns moradores de Nogueira e das comunidades rurais vizinhas acabaram migrando para as periferias de Ponte Nova (Bairros Sagrado Coração de Jesus, popularmente conhecido como Pacheco; Vila Oliveira e Raza), além de São Paulo, Belo Horizonte e Rio de Janeiro.

Nesse contexto, a composição da comunidade começa a passar por transformação com a compra da terra por um “estranho”, que não era ligado por laços de parentesco, conforme destacaram duas informantes:

Estranho que tem aí só o Carlos Jardim. Só Carlos Jardim que é estranho né. Os outros tudo são família (D. R., 57 anos) (grifo nosso).

Ondé que é de Carlos Jardim era de Sô Vicente Emílio (primo). E pra baixo onde tem uma pastaria limpa era de Sô João Galdino. Fulô vendeu uma parte, ficou ela só. Ali era terra só de família. **Não tinha estranho** (Dona M., 63 anos) (grifo nosso).

Assim, com a venda da terra as famílias teriam que se adaptar à nova realidade social, menos mão-de-obra para o trabalho comunitário e, ainda, estabelecimento de laços sociais com o novo morador.

Percebe-se que ao traçar o perfil de uma comunidade, cuja composição muda com o decorrer do tempo, em que indivíduos “de fora” ainda que não ligados por laços biológicos, acabam integrando no conjunto dessa população por laços de afinidade. Uma nova história estava sendo iniciada, o espaço territorial é alterado com a venda de 36,4 hectares a um “estranho”. Ao consultar os dados do Sindicato Rural de Ponte Nova, comprovou-se que imóvel do não “parente” é classificado como **pequena propriedade rural** denominada “Córrego dos Nogueira”. Ali, cultivava-se cana-de-açúcar e lidava-se com a fabricação de cachaça; hoje, criação de gado.

Avaliando as migrações ocorridas, os entrevistados contaram que quem foi não voltou, “só pra passear”; outros que optaram pela vida urbana têm mais de 40 anos que não vêm à comunidade, mas mesmo assim “manda carta, manda presente de vez em quando pra nós”. Há ainda aqueles que não mandam notícias: “nem sei se tão vivo”.

Tentando não perder as riquezas que a História Oral oferece e o contexto histórico encontrado nas falas do grupo social de Nogueira, muitos dos que foram tentar a vida na cidade voltaram e assinalam “por causa da minha mãe que adoeceu” ou “o cara ganha um tiro lá e morre sem sabe porque”. Outro depoente ressaltou: “Nogueira é melhor, pois lá em São Paulo, a gente pode tá vivo, tá morto, ninguém liga”.

Como registraram as falas anteriores, a cidade está associada à violência, enquanto o lugar onde vivem é marcado por um clima de tranquilidade, associada às relações sociais entre parentes e vizinhos. Os que foram continuam ligados, por cartas, presentes, notícias ou passeios, revivendo as lembranças daquilo que foi vivido. Ao observar o relato de que “nem sei se tão vivo”, pode ser daquele que se sabe, mas se cala.

3.3. Uma Rede de Parentela: Nogueira nos dias de hoje

Hoje é possível pensar que, nesse espaço/lugar, diferentes gerações imprimiram suas marcas, construindo uma identidade através do trabalho familiar sobre a terra, as relações de parentesco e vizinhança, a religiosidade, a sociabilidade e a reciprocidade. Quando um grupo se encontra estabelecido em determinado local já há algum tempo, os terrenos já se encontram esgotados pelo uso continuado.

Se a História Regional faz referência aos tempos áureos da “princesinha da Zona da Mata”, a “rainha do açúcar e do café”, que movimentava as lavouras, posteriormente a produção do carvão para o abastecimento externo, essa representação não corresponde aos relatos. Roger Chartier adverte que a interpretação do mundo tem significados diferentes construídos por cada grupo social. Segundo ele, o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada, dada a ler (...), supõe vários caminhos (CHARTIER, 1990, p. 16).

A multiplicidade dos relatos demonstra Nogueira como lugar de fome, do trabalho árduo, das dificuldades e lutas, de gente sem escolaridade, garantindo a subsistência com os seus balaios de bananas e a venda de carvão pelas ruas de Ponte Nova.

Gradativamente, a paisagem de Nogueira foi sendo modificada. O território assim ocupado apresenta uma configuração peculiar: locais cobertos por uma vegetação raquítica, reduzido a pastagens e granjas que sustentam pequenos e médios produtores, empregando, seja como diarista, seja assalariados, os filhos e netos dos entrevistados, que continuam ainda excluídos socialmente.

Esse lugar pressupõe um modo de vida, uma cultura que, se foi modificada, ainda guarda muitos dos traços que lhe conferem singularidade. A “mata cigana”³⁵ como é conhecida por seus moradores reforçam as crenças comuns, os medos (Figura 10)³⁶ e mitos. Essa idéia aparece nas seguintes falas:

Lá na mata cigana de dia eu tenho medo de passá. Sozinha, eu tenho medo, porque é mata fechada, não vê ninguém. Eu tenho medo de passa ali (Dona C., 51 anos).

Aqui no Noguera tem, Santo Antonio tem. Alguma mata, alguma traição, a gente ivita. Pode tê bandido. É disso que nós tem medo. Sombração direto. Nós temo medo. De primero parecia caxão, muita gente nem falava a cor e parecia aquela figura pra estrada afora, os veio falava (Dona L., 56 anos).

Quase todo mundo tem medo. Mas também vem a coragem. A mió coisa é fazê a coragem. Tem medo de assombração, tem medo de um bicho, tem medo de várias feras. Muitos contam: “Eu passei e vi um caixão”. Mas eu cá nunca vi não. Graças a Deus não. Medo eu tenho. Sou medroso. Quase todo mundo tem medo. Mas também vem a coragem. A mió coisa é fazê a coragem (Sr. M. V., 86 anos).



Figura 10 – A Mata Cigana.

³⁵ A “Mata Cigana” é a Mata Mineira que vem sendo desbravada ao longo dos séculos.

³⁶ Segundo Jean Delumeau (1989, p. 18-25), tanto os indivíduos isolados quanto a coletividade possuem um diálogo permanente com o medo, sendo este um componente maior na experiência humana, daí a necessidade de escrever a sua história. No entanto, o autor ressalta que o estudo do medo pela História não pode perder sua ligação com o contexto histórico em que ela se relaciona. Para ele, “o medo é o hábito que se tem, em um grupo humano, de temer tal ou tal ameaça (real ou imaginária)”.

Como se percebe, os moradores dessas comunidades rurais são portadores de uma cultura do medo, que se encontra interiorizada, através do contato com os canais de “socialização”, ou seja, a família, a igreja, a escola, o convívio social e o trabalho, entre outros. De fato, existe um medo real de que ali poderiam existir “feras”; mas se “de primero parecia caxão, muita gente nem falava a cor e parecia aquela figura pra estrada afora, os véio falava”; a meu ver, perpassam aos tempos históricos; parece estar relacionado às histórias contadas de assombrações, fugas de negros, mula-sem-cabeça e outras, produzindo medo nas população. Nota-se a forte presença do pensamento mágico.

Mas como vencer estes medos? Pela observação em trabalho de campo, de frente para a “Mata Cigana”, Nogueira e as comunidades dos Ranchos Novos, Cedro e Santo Antônio fizeram uma “capelinha a Nossa Senhora Aparecida” (Figura 11), e sob o olhar da “mãe padroeira” rezam e dizem tê-la ali para protegê-los pelas estradas que os levam ao trabalho, às escolas e à cidade, garantindo certa proteção coletiva. Percebe-se a esfera religiosa, mediando o cotidiano das comunidades.



Figura 11 – Capelinha de Nossa Senhora Aparecida.

Cada espaço define, assim, a identidade do habitante-lugar. Desse modo, ao caminharem os moradores incorporam sentimentos à percepção desse espaço e vão-lhe conferindo sentidos afetivos. O espaço já não é o físico, já não é neutro socialmente, mas vai se tornando reconhecível como lugar ou conjunto de lugares (LUDWIG, 2003, p. 201).

Nesse lugar, cujas relações sociais são marcadas pela fé, solidariedade e luta, percebe-se que as casinhas de sapé (Figura 12), anteriormente narradas, foram aos poucos sendo modificadas. Percebe-se a ruptura com o passado e as mudanças, já que as moradias são cobertas de telhas, sejam de barro, sejam de amianto (Figura 13); as paredes, rebocadas ou de tijolo à vista; o piso cerâmico, tão sonhado, em uma só moradia; e os outros, de terra batida (três residências), de cimento (quatro), assoalho e cimento (três).



Figura 12 – Casa na área da pesquisa – taipa e sapé.



Figura 13 – Casa na área da pesquisa – “a modernidade”.

As habitações também dispõem de ícones que exibem uma identidade religiosa católica (Figuras 14 e 17), em que a cruz enfeitada expressa práticas e representações assumidas pelos atores sociais no tempo, bem como a presença de santos católicos introduzidos em seus ambientes domésticos. Assim, com seus moradores, percorriam-se os espaços das casas, cujo número de cômodos variava de nove a três. Nesse momento, documentava-se fotografando: um quartinho dividido para o pai, a mãe e as duas filhas; uma minúscula salinha com uma TV; e uma precária cozinha. Observou-se um “barraquinho” tão simples, mas construído com o fruto do trabalho:

Essa casa foi assim quando nós casou meu marido tinha recebido um dinheirinho lá nos Padula, dono da Ki-Frango. Aí ele comprou uns tijolo. Nós saimo de lá, nos ficuemo uns dia com mãe e construimo esse barraquinho. Meu marido mexia com granja. Então eu ajudava ele. No final do mês vinha uma contribuição e era minha (Dona A., 33 anos).



Figura 14 – Casa na área da pesquisa: destaque para a cerca viva: “Coroa de Cristo” e a Cruz enfeitada.

Dentre as moradias visitadas, essa parecia ser a casa mais precária, mesmo sendo uma das mais novas. Ainda quando estava preparando para entrar de fato em campo, a pesquisadora presenciou a utilização de uma lona preta, lembrando o acampamento dos Sem-Terra (Figura 15). Enquanto sua família manteve relações trabalhistas com um granjeiro tinha um lugar pra morar, recebendo proteção e abrigo. Questão discutida por José de Souza Martins (1991) em “Expropriação e Violência – a questão política no campo”. Abolida a escravidão, o Senhor de escravos torna o Senhor de terras, e o “morador” passa a ser aquele que vive sob a sua influência. Estamos em outro tempo, mas a situação de marginalidade ainda prevalece:

(...) não se deve imaginar que estes grupos camponeses negros tenham resistido em suas terras até os dias de hoje porque ficaram isolados, à margem da sociedade. Pelo contrário, sempre se relacionaram intensa e assimetricamente com a sociedade brasileira, resistindo a várias formas de violência para permanecer em seus territórios ou, ao menos, em parte deles (MARTINS, 1986, p. 43).



Figura 15 – Lona aos fundos protegendo a moradia.

Nesse barraco, a moradora apontou: “está vendo aquela casa lá “escondidinha? é do Joaquim”. Um olhar atento identifica que em comunidades negras ou quilombolas as casas estão “escondidas” na mata (Figura 16), e isso significa lugar cercado e fortificado, cujos espaços demarcam muito bem quem são, construindo elementos identitários, demarcando as suas fronteiras (MUNANGA, 1995, p. 56- 63).

A mais recente moradia já demonstra a presença do vidro na janela de madeira, telhas e tijolos industrializados. Ela é ocupada por um rapaz solteiro, representando a terceira geração de moradores. Os seus pais, quando se casaram, moraram nesse lugar, num antigo paiol. Percebe-se a melhoria da habitação, bem como a aquisição de novos bens, como a moto (Figura 17).



Figura 16 – Casa na área da pesquisa: a casa incrustada na mata. Destaque para a energia elétrica.



Figura 17 – Casa na área da pesquisa: a mais nova.

Sem contar com energia elétrica, as famílias utilizaram durante anos óleos de mamona e querosene. Relataram também que, no passado, utilizavam o fosso negro; hoje já contam com o vaso sanitário ligado à fossa séptica com verba fornecida pela Fundação Nacional da Saúde – FUNASA. A água, segundo os moradores, é de fonte ou açude, localizados muito próximos ao córrego, sendo alertados pela FUNASA para não jogar lixo nem resíduos tóxicos nesses cursos d’água. Em todas as residências, encontrou-se o fogão à lenha (Figuras 18, 19, 20, 21). Somente em 1994 os moradores contaram com a chegada da CEMIG e mais recentemente vêm comprando geladeira, TV e som, alterando o cenário das habitações (Figuras 22, 23, 24, 25).

Além da unidade residencial, aparece, de modo geral, um pequeno ou médio “paiol” construído de bambu ou com material aproveitados de construções antigas, coberto com sapé ou telhas de barro. Lá dentro guardam a bicicleta ou a moto, os arreamentos de montaria, balaios e instrumentos de trabalho: foice, enxada e facão. Aparece também a cobertura para a lenha, construída de forma bem improvisada.

De modo geral, possuem galinhas criadas soltas, uma égua, um burro, cachorros, gatos e passarinhos, que compõem o conjunto residencial. Na época da pesquisa de campo, observou-se um único chiqueiro, ornamentado com um chifre de boi para o porquinho “engordá mais depressa”, havendo aí a crença em tal amuleto contra o mau-olhado (Figura 26).

Pode-se dizer que a couve era a hortaliça mais utilizada na alimentação (Figura 27), sendo cultivada ao lado das casas, geralmente em canteiros cercados por bambu. Também, encontram-se na plantação: mandioca, cana, café, laranja, manga, jabuticaba, mamão, romã e grande quantidade de bananeiras pelos quintais. A alimentação dessas famílias consistia naquilo que era extraído dos seus quintais, além da comida industrializada, composta de sal, açúcar e macarrão.

Como extensão da “Mata Cigana” foi possível identificar, nos arredores da casa, árvores como jacarandá, canela, angico, imbaúba, garapa, adrago, canu-de-pito, sapé, ingá, eucalipto. Enfeitavam também esse cenário as flores, como lampião, antúrio, ouro-verde e comigo-ninguém-pode, entre outras. Nos brejos, “antigamente plantavam lavoura de arroz” e extraíam as taboas para trançado das esteiras, constituindo a paisagem dessas moradias.



Figura 18 – Fogão de barro branco.



Figura 19 – Fogões: o de barro e o industrializado.



Figura 20 – Fogão de cimento.



Figura 21 – Fogão de revestimento cerâmico.



Figura 22 – Ambientação da sala de estar.



Figura 23 – Interior de um quarto.



Figura 24 – Cozinha. Destaque para o armário.



Figura 25 – Cozinha. Destaque para as vasilhas.



Figura 26 – O chiqueiro – detalhe para o “amuleto” de chifre de boi.



Figura 27 – Os quintais – detalhe para a “horta de couve”.

Hoje, continuam a planta, mas só “alguma coisinha” de cana, mandioca, inhame e a pequena horta: “só pra despesa e no mais é pasto”. Mesmo que tenham relatado não receber nenhum tipo de semente ou assistência técnica, seja da EMATER, seja de qualquer outro órgão municipal, em um ou outro quintal encontrava-se alguma “plantinha medicinal”, como: hortelã, “alevante”, poejo, camomila e babosa, entre outras. As bananeiras, em todos os quintais, marcavam a história e a paisagem, fruta que saciou a fome e tal meio de fazer suas sandálias no passado e até hoje de ganhar dinheiro, conforme alguns relatos (Figura 28).



Figura 28 – Nos quintais: as bananeiras.

Além da venda de bananas, muitos saíam cedo para o serviço, conforme expressou a entrevistada:

Trabalho? Porque quem cuida do serviço de casa é eu. Eles trabalham fora. Porque eu que capino, busco lenho, lavo roupa, faço compra, pago conta de luz, tudo é eu. Porque onde eles trabalham não pode fiação, se faça eles desconta. Eles saí 6 horas, 6 e 15 eles sai. Porque lá ele trabalha é na Ceva, vacinano porco. Dia de muita vacina, ele fica até 5 hora, 5:15 trabalhano (Dona C., 51 anos).

Observa-se por essa fala a divisão sexual do trabalho; as mulheres são responsáveis pelas atividades domésticas, enquanto os filhos trabalham nas granjas, na suinocultura em propriedades vizinhas, inclusive aquela vendida ao “estranho”, seja como diaristas, seja como assalariados.

Segundo os entrevistados, a situação das famílias, se comparada ao passado, melhorou bastante não só em relação à aquisição de bens duráveis como a geladeira e a televisão, mas também à alimentação, ao à vestuário e higiene, conforme a narrativa a seguir:

Melhorou demais, pra todo mundo, quem não tinha televisão já tem; geladera já tem, não tinha sofá pra assentá, hoje já tem. Não tinha cama pra durmi, já tem duas. Comê. Não usava comê arroz, hoje em dia tá comeno arroz almoço e janta. Macarrão, carne. Não usava mesmo. Hoje em dia melhorou demais (“Comia arroz torrado na panela em casca mesmo. Tinha vez que nem isso tinha, arrancava mandioca, tinha comê mandioca dura, não tinha sal, nem gurdura. Agora melhorou” – interferência da amiga). Uma melhorada grande, mas grande mesmo. Tá rico hoje, em vista do que era. Hoje, tem uma roupa boa, um cobertor pra durmi, tem um banhero pra tomá banho que não usava. Usava tomá banho só de bacia. Hoje em dia tá tudo bom, graças a Deus (Sr. S., 66 anos)

Acredita-se que continuam subjugados mesmo com a ação estatal da legislação trabalhista quanto ao pagamento do salário mínimo e ao direito à aposentadoria, bem como ao cumprimento de políticas públicas: bolsa-família; vale-gás e vale-transporte, entre outras. Diante disso, passa a idéia, como relatou Rosemere Maia (1995), de que esses segmentos são desqualificados em todos os sentidos:

Para eles é reservado o espaço da assistência social, cujo objetivo, como enfatiza Aldaíza Sposati, não é elevar a condições de vida, mas minorar a desgraça e ajudar a sobreviver na miséria. É o lugar no qual a pobreza vira carência, a justiça se transforma em caridade e os direitos em ajuda a que o indivíduo tem acesso não pela sua condição de cidadania, mas pela prova de que dela está excluído (MAIA apud TELLES, 1991, p. 8).

A autora analisa e questiona sobre jovens e excluídos, se seriam eles cidadãos, mas a utilização dessa reflexão é pertinente. Mesmo que tenham passado anos e anos de libertação dos escravos, negros e brancos pobres continuam à margem, desqualificados em todos os sentidos e sofrendo os mais variados tipos de preconceitos e exclusão.

Apesar das dificuldades que têm enfrentado ao longo do tempo, os moradores mais velhos de Nogueira continuam lutando para permanecer no lugar que foi construído por diferentes gerações. Contudo, falam dos entraves para essa permanência:

O futuro dessa região quem segura aqui é nós dois, eu e minha mulhé. Pra oito, o que eles vão fazê com 2 alquere de terra? O futuro dessa região que tá segurano é eu e minha mulhé. Não vai dá pra eles. Eles gosta daí. Não posso queixa do lugar, nem dos vizinhos, a população fica presa aos fazendero, fazendero que ta aí é tudo seguro, não que abri mão. Eu criei minha família tudo em terreno dos outros. Os mais novo gosta. Mas não tem jeito de tocá. Ele trabalha 5 dia pra ele e quando fô no sábado como é que vão buscá alimento pra ele comê? Tem que trabalhá (Sr. M. V., 86 anos).

Essa narrativa revela que a permanência dos jovens no meio rural é dificultada pela falta de terra, que de certa forma continua concentrada, conforme expressou aquele narrador “a população fica presa aos fazendero, fazendero que ta aí é tudo seguro, não que abri mão”.

Se para os jovens é difícil ficar no meio rural, não só pela terra ter sido tão fragmentada, os mais velhos relataram:

Meu marido quando não tá trabaiano e não tem serviço faz balaio e colher de pau e vende. Tem balaio de 5, tem de 4, tem de 3 (reais). Faz cesta de encomenda. Hoje tá difíci, porque os mais novos não tá quereno ficá na roça mais. Tão raspano tudo fora, tão ino embora, não tem serviço (Dona L., 56 anos).

Hoje em dia, tá difícil pro um lado e bom pro outro. Esse serviço ficou mais difícil, se a pessoa passou da idade, não emprega mais. (Dona S, 39 anos).

Percebe-se, dessa forma, como o desemprego é geral e a terra é pouca, daí a necessidade de migrarem para encontrar trabalho ou, ainda, desenvolverem atividades não ligadas diretamente à terra, mas também, conforme apresentado, a confecção de cestos, balaio e colheres de pau. Algumas mulheres tornam-se empregadas domésticas, seja nas localidades rurais, seja na cidade. Outra entrevistada exaltou os doces caseiros já até vendidos “pra Brasília”, além daqueles que vivem da aposentadoria. Isso demonstra que a comunidade está passando por um processo de “envelhecimento”, e as condições de trabalho não são favoráveis aos

jovens, conforme afirmou Dona A., 33 anos: “agora tá faltano serviço”. Outras falas revelaram que a situação é paradoxal:

Quando apanhá certa idade vai pra fora pra trabalhá. Claudinei mesmo fala, “se eu não tivé serviço aqui, eu vou pra Vitória trabalhá. Porque lá eu ganho mais e aqui ganho pouco e lá não caba”. Os mais novo não fica não (Dona C., 51 anos).

Quando tivé nova fica. A pessoa nova não qué roça não. Aqueles (sobrinhos) dali em todo caso fica por causa da mãe. Os mais novo não ficá não. Gente novo não fica não. Essa menina aí, quando tivé 15 anos não fica mais não (Sr. S., 66 anos).

Como é possível perceber, entre os adultos e os mais velhos o lugar que construíram suas vidas já não oferece as mesmas possibilidades aos seus filhos que ficam a expectativa de “ganhar mais”, acarretando a saída do meio “rural”. Entretanto, outra mãe revelou o pensamento de seus filhos menores:

Eles tão pequeno ainda e sempre fala com nós: “mãe, eu quero estudá pra me arrumá um serviço pra me trabalhá, pra podê nós embora e levá ocê mais pai daqui”. Fala que não que não que sofrê igual nós sofreu não (Dona S, 39 anos).

Conforme essa narrativa, desde crianças se sentem influenciados e seduzidos em buscar na cidade o emprego e o estudo que o lugar não pode oferecer. Permite também perceber as condições materiais e objetivas “sofrê igual nós sofreu não” dessa população marginal, que vive de baixa remuneração e sem perspectivas. Desse modo, existe a possibilidade de os mais jovens saírem de Nogueira.

Nascidos e criados na pobreza, e sem mesmo ter tido a oportunidade de alterar os capitais cultural, financeiro, social e outros,³⁷ os pais relataram sobre a importância dos estudos na trajetória pessoal de seus filhos, acreditando que a escola deve dar “Educação que é primero” para a capacitação profissional, a possibilidade de sair da roça ou a sobrevivência no meio urbano:

Pra mim penso que a escola é um bem pra eles procurá um emprego. É no Passatempo e Pacheco Mas só que eles fica tudo na roça a mesma coisa (Sr. S., 66 anos).

³⁷ Na perspectiva de Bourdieu e Passeron (1982; 1983, p. 122-155), a escola é uma instituição que possibilita a reprodução das desigualdades sociais, através da disseminação e legitimação dos valores e representações de uma classe que detém, em dada sociedade, a hegemonia política e cultural sobre outra, a dos dominados ou subalternos, se se utiliza um modelo simplificado de estratificação social.

A fala do entrevistado ao referir “mas só que eles fica tudo na roça a mesma coisa” permite visualizar que, com a maior escolarização do filho, vislumbrasse um emprego mais qualificado na cidade. Demonstra também as escolas dos filhos pelas periferias de Ponte Nova: no Passatempo e Pacheco. Se no passado as crianças não freqüentavam a escola porque era longe e tinham que trabalhar desde cedo, na década de 1980, foi inaugurada em Nogueira a Escola Municipal Galdino Ferreira, que oferecia o ensino até a 4ª série. A política educacional dos anos de 1990 acaba por fechar as escolas rurais, levando os alunos a freqüentarem em pólos municipal e estadual. Atualmente, as Escola Municipal Joaquim Pimenta (Passatempo) e a Escola Estadual Caetano Marinho, no Bairro Sagrado Coração de Jesus (Pacheco), atendem as crianças e jovens, aproximadamente a 18 km da comunidade.

Até os dias de hoje, os alunos têm, assim, que sair de sua comunidade rural para Ponte Nova em busca de estudo. A falta da escola dificulta a perpetuação da reprodução das famílias no lugar. Ao narrarem essa situação, os pais contam que os filhos acordam cedo, trajetória idêntica à deles. Às 5h30 já estão de pé para esperar o ônibus que vem do Cedro com os outros estudantes rurais. Eles vêm “conversano, distraino e com 40 minutos já estão lá no asfalto”; param na padaria, compram um pão e seguem para a escola. Com a morte do pai, dois adolescentes tiveram que desistir do 1º ano do ensino médio, assumindo as responsabilidades do lar junto com a mãe.

No mês de setembro, a freqüência às aulas começa a ficar comprometida pelas chuvas; estrada precária, sendo perigoso o transporte escolar, como pode ser observado a seguir:

Quando tava choveno não ía né. Numa época dessa (setembro) já tava choveno. Às vezes eles ia uma vez na semana, duas vezes na semana (Dona R., 57 anos).

Tempo de chuva (...) O ônibus não corre e é perigoso, porque não tem estrada. E os meninos a pé não vai, eles não aguenta (Dona C., 51 anos).

Entrou as águas, fica mais difícil. Novembro, dezembro, ela vai à pé. O ônibus não vêm. Ela vai porque é animada mesmo (Sr. S., 66 anos).

As narrativas evidenciam como as estradas são perigosas e inacessíveis em época de chuva, e só aqueles estudantes mais resistentes insistem e fazem o trajeto à

pé até as suas escolas. Sujeita a uma variedade de público e pouco preparada para enfrentar os desafios que cada um deles lhe propõe, a escola se enfraquece enquanto a agência da socialização responde e serve de forma fragmentada às expectativas diferenciadas de estudantes, entre eles o “rural”, que encontram barreiras onde as estradas são precárias, perigosas, dificultando o acesso à escola e comprometendo o desempenho escolar, conforme destacou uma adolescente:

Repeti a 5^a, ano passado (2005) por causa da chuva. Faltei 2 meses no início do ano e no final do ano; parei de estudar dia 15 de outubro, porque não teve ônibus. Esse problema agora acabou, chove e o ônibus tenta vim. Colocaram agora um motorista da comunidade (V., 13 anos).

Procurando completar a escolaridade interrompida, em 2006 um voluntário da comunidade vizinha dos Ranchos Novos inicia uma escola noturna para os adultos. Iniciativa fracassada, pois novamente o trabalho, incluindo o doméstico, dificulta a frequência, ficando mais uma vez no sonho destas entrevistadas:

Começou uma escola aqui a gente tava ino. Tinha que mantê 5 pessoas numa sala de aula. Aí começou a noite, mas pra quem trabalha, a noite é muito difícil. Aí foi ino, foi ino e só ficou eu. Uma pessoa só não pode. Gastano energia e tomano o tempo. Era voluntário, professor irmão da menina da saúde. Saía lá do Rancho Novo e vinha dá escola aqui. Não tinha jeito (...) Tinha Santa ali, a menininha dela quando chegava tarde tinha que dá banho. Eu falava: **Deus ajuda que amanhã você chega cedo**, mas não tinha jeito (Dona R., 57 anos).

De tudo um pouco, gostaria de ter aprendido. Se tiver uma oportunidade de dá escola aqui. **Para Deus nada é impossível né?** (Sr. S., 66 anos).

Nesses depoimentos, constata-se que são iniciativas particulares, revelando o descaso de políticas públicas com a população rural, seja negra ou branca pobre. A determinação de se manter diante das adversidades da vida leva a comunidade de Nogueira à oração e ao trabalho comunitário. As narrativas sugerem que, diante das dificuldades e vicissitudes da vida, têm-se de negociar com Deus, aquele que efetivamente se permuta, se vocaliza, se divide, se aposta numa vida melhor “força para trabalhar, sustento moral, conforto e resignação” (GOUVEIA DA SILVA, 2005, p. 10).

Ao negociar com Deus, ocorrem os encontros religiosos tanto em sua capela Santa Efigênia quanto na “Mata Cigana”³⁸, conforme já apontado. Em quaisquer circunstâncias, essas comunidades se reúnem e se ajudam mutuamente nas dificuldades, encontrando na religiosidade popular a legitimidade de seu próprio trabalho e fortalecendo o sistema comunitário.

Os entrevistados, ao falarem da lida e do cotidiano, contaram que a Empresa de ônibus São Jorge atualmente faz a linha duas vezes por semana (3^a e 6^a) até a cidade de Ponte Nova. O ônibus vem cheio, sai do povoado do Cedro, e cada pessoa sai com um objetivo: serviços de saúde, comércio, recebimento de aposentadoria, pensão, auxílio-doença, bolsa-escola e bolsa-família, entre outros. Muitos trazem os seus produtos para venda: doces, bananas e hortaliças, fixando-se atrás de um supermercado; na esquina do semáforo de um bairro de Ponte Nova ou perambulam pelas ruas com seus cestos de balaio. Alguns contam com sua moto; outros não dispõem do dinheiro da passagem, fazendo o trajeto a pé (3 horas) ou a cavalo.

São essas trocas que obrigam a Comunidade de Nogueira, de geração a geração, a romper com o isolamento, levando-os com certa periodicidade e regularidade se desejam manter um nível satisfatório de vida, conforme mencionou Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973, p. 125-130), na combinação de processos mercantis e não-mercantis da organização camponesa.

Semanalmente, essas comunidades contam com a vinda do médico “Dr. Danilo” ao povoado do Cedro, onde têm um posto de saúde, um telefone público, a Capela Divino Espírito Santo, a pracinha e algumas residências. Esse povoado fica a 12 km de Nogueira e, segundo os informantes, com 40 minutos já estão lá (a pé) ou 10 minutos a cavalo.

Ao acompanhar a trajetória de vida dessas famílias é possível, assim, localizá-las individual ou coletivamente, reforçando sentimentos de pertencimento e suas fronteiras sócio-culturais. Em suas confidências, alguns dos entrevistados revelaram os seus sonhos que, de certa forma, é a memória do trabalho e da vida que projetaram.

Sr. M. V., 86 anos, ressaltou: “meu sonho era um terreno, trabaiá, tê umas vaquinha”. Nota-se que o informante faz referência à terra e à “posse” de uma área maior. Outro depoimento vem de encontro ao aposentado, conforme relatou o Sr. J.,

³⁸ A “Mata Cigana” é a Mata Mineira, que vem sendo desbravada ao longo dos séculos.

66 anos, “Deus não pode dá asa a cobra não. Se eu pudesse, tinha comprado um sítio bom pra mim pra me trabalhá nele. Eu gosto muito da terra!”

A ligação com a terra perpassa os depoimentos. Contudo, é possível identificar aspirações não necessariamente a ela ligadas. Esse fato é observado no seguinte depoimento: “Se eu tivesse estudado, eu era outro talvez. Eu podia tá bem empregado num banco, empregado de uma venda, que fosse bem empregado”.

Se os homens se referem às aspirações ligadas ao trabalho com a terra e ao emprego formal, ou seja, aquelas mais diretamente à esfera pública ou privada de serviços e comércio, as mulheres falaram de seus sonhos ligados à esfera doméstica: “cozinha; costurá, bordá, cuidá dos filhos”. Tarefas culturalmente ditas como “de mulheres”. Os relatos que se seguem são exemplos:

Toda vida gostei de mexê na cozinha. Minha mãe, toda vida ela teve só eu, eu ajudei ela. Ela ficava trabaiando pro brejo afora, capinano e eu ficava dentro de casa. Eu sonhava em i na cozinha (Dona L., 56 anos).

A profissão que eu queria mesmo era “bordá e costurá” (Dona R., 57 anos).

Eu? Tinha vontade de trabalhá, empregá na casa do outro, mas meu pai nunca deixou (Dona C., 51 anos).

Agora o meu sonho é de se uma boa mãe pros meus filhos (Dona S., 39 anos).

Ao falarem de seus sonhos, os entrevistados neste e em outros momentos são como se déssem de encontro com o fenômeno da memória herdada de que falou Michel Pollack (1992), passada de gerações a gerações, afirmando a identidade social e cultural de um grupo:

Foi muito sofrido. Usava isso, (escravidão) no Quebra já ouviu contá. O moço mesmo contava, o capaganga falava. Ele vinha na nossa casa jogá baralho Mesmo na época nossa. Hoje lá aparece muita assombração³⁹. Acabou a fazenda e aparece um homem de terno direto (Dona M., 63 anos).

Meu pai contava. Na época aqui (tempo dos bisavós), parecia quase que tinha aquele sofrimento daquele pessoal da novela sinhá moça (Dona R., 57 anos).

³⁹ Os mal-assombrados das casas-grandes se manifestam por visagens e ruídos que são quase os mesmos por todo o Brasil (FREYRE, 2004, p. 40-41).

Percebe-se que as depoentes contaram aquilo que é narrado sobre a memória de Quebra-Canoas, os tempos da escravidão, fazendo referências ao sofrimento dos bisavós que também vivenciaram essa situação nas fazendas. Falaram de acontecimentos dos quais não participaram, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, fazendo parte da herança da família, transformaram praticamente em sentimento de pertencimento. Enquanto relatavam, era possível perceber uma nostalgia, mesmo que não tenham vivenciado a escravidão, ao carregarem os estereótipos e estigmas da cor, além das precárias condições de vida que vêm enfrentando ao longo dos anos.

Mais de um século depois da abolição, as desvantagens e desigualdades geradas pelo regime escravista permanecem, e continuam sendo transmitidas entre as gerações. Se durante décadas o Estado brasileiro não investiu em políticas públicas de equidade social, ignorando a capacidade de autodeterminação do negro, por que só agora vêm com as medidas ditas compensatórias para equilibrar e melhorar os indicadores econômicos e sociais dos grupos raciais menos favorecidos?

Mesmo que todos os entrevistados⁴⁰ declararam a favor das políticas de combate à discriminação e desigualdade racial no mercado de trabalho; aposentadoria mais cedo, já que ingressam também mais cedo no mercado de trabalho; cotas de negros para a inclusão nas universidades e o reconhecimento das comunidades quilombolas, o que de acordo com Peter Fry (2005, p. 301-320), quando destaca que tais políticas revelam um “racismo às avessas”, em que as definições raciais e de cor são notoriamente “situacionais, ambíguas e imprevisíveis” e em que se retorna a uma espécie de ponto de partida da antropologia cultural, que nasceu se contrapondo aos determinismos e buscando separar cultura de biologia. Observe-se o que foi relatado por um entrevistado:

Tudo tinha racismo. Um camarada que tinha aqui se os mais jovens chegasse na frente dele e não pedisse, pegava um porrete, amarrava um prato de angu na varanda e jogava. Não tinha o poder de entrá dentro de casa. Naquele tempo, eles mandavam matá. Hoje, aí pra baixo tem horário, tem tudo em cima. Tem luga que

⁴⁰ A relacionalidade, a complementariedade e a reciprocidade vêm sendo cada vez mais reconhecidas como características afirmativas, estruturantes e legítimas para esses grupos sociais pobres, em que a identidade é configurada menos nas fronteiras do “eu” e mais nas experiências do “grupo”. Isso se expressa no valor dado a esferas como a família, a localidade e o trabalho, na vivência de seus representantes. E, ainda, a ênfase nessas instâncias concorre para dar materialidade a uma visão de mundo mais totalizante (holista), conforme ressaltou Duarte, 1987, p. 203-226, *apud* Gouveia da Silva (2003, p. 187).

ocê chegá 5 minuto pra trás do outro, cê não vai ganhá (Senhor M. V., 86 anos).

O depoente apontou as diferenças de riqueza, das relações de trabalho e até mesmo de violência na região. Porém, quanto à sua trajetória pessoal, relatou que já sentiu humilhado por não ter dinheiro para pagar um médico particular e ter que voltar sem a consulta médica. E, no comércio, de vez em quando, “de jogá pra fora não. Mas crítica de vez em quando, um ouvido no outro”.

Outra narrativa demonstra a percepção do sofrimento na família:

Sento e conto pra eles (filhos) o que já passei na vida. Tem muito que agradecê a Deus pela vida que tem. Eles também ajuda sofrê porque eu conto pra eles como é que era o passado. O mais velho põe a mão no rosto e fica até bobo. Em pleno dia de natal minha mãe cozinhou chuchu e fez angu pra nós, não tinha mais nada. O arroz que eu levava pra cortá cana, colocava nessas latinhas de leite, cê sabe e chegava lá todo enferrujado; tinha que comê se não quisesse passá fome. Nem marmita tinha. Era uma latinha. Minha mãe sofreu muito. Eu queria que minha mãe e meu pai tivesse junto comigo pra aproveitá das melhoria que tem hoje. (Dona S., 39 anos).

Observa-se que o sofrimento que ocorreu há muito pouco tempo se refere a uma alimentação deficiente e às dificuldades materiais que a família passava. Nota-se também que, em relação à sua infância, os seus filhos parecem ter uma vida melhor: “Tem muito que agradecê a Deus pela vida que tem”. A mesma depoente disse que nunca foi discriminada, injustiçada ou humilhada “graças a Deus”, mas não deixou de narrar um fato ocorrido com a prima numa loja de calçados em Ponte Nova:

A senhora vai lavá primero, trocá de roupa. Vê se a senhora se enxerga pra pode entrá aqui na loja. Aí ela pegou, virou e falou assim: ‘Pode dexá, cê tá achano que eu tô suja né, mas Deus que vai lavá pro cê’. Quando foi naquele naquela noite deu aquela enchente. Entrou até água no Gavazza (Hospital) que fez aquele estrago todo em Palmeiras (bairro). Aí foi até uma parente nossa que morreu no rio lá: M. É parente nossa, morava lá no Córrego do Ouro. Quando ela me contou eu perguntei a Senhora é o que na vida? ‘(...) Não filha, porque isso é rejeitá as pessoas. Só porque eu tava suja, com meu pé sujo, minha roupa suja eu não podia comprar um sapato? Eu podia porque eu ía pagá ele, porque tava com dinheiro. Essa enchente é provação de Deus pra eles’. (Dona S., 39 anos).

Nota-se mais uma vez a presença da religiosidade como mediação para lidar com a realidade. Esse relato também veio ao encontro da discussão feita por Florestan Fernandes (1978), ao analisar que na mentalidade, no comportamento, na organização das relações sociais as desigualdades entre brancos e negros ainda persistem. É provável que, por esse comércio por onde a “parente” passou, ela tenha sofrido por não ter as mesmas condições sociais do público que frequenta aquele estabelecimento. Percebe-se uma discriminação diante dos benefícios materiais e simbólicos que o grupo negro não tem diante dos brancos (HASENBALG, 1979, p. 85). Não é de se estranhar a posição da prima, diante da “enchente é provação de Deus pra eles”, cujas classes sociais são tão diferentes.

Já Dona R., 57 anos, reconhece-se e representa-se como negra. Casou-se com um negro e abertamente comentou sobre os casamentos italianos realizados em sua família: “cabelo mole”, “olhos azuis”. As suas observações estão carregadas de traços biológicos, fisicamente visíveis, como os cabelos e a cor dos olhos. Na prática social, percebe-se que o discurso da biologia é ainda atuante, e parece que, ao fazer essas comparações, ela sentiu, por algum momento, baixa auto-estima. O “cabelo mole” a que faz referência D. R. remete às observações de Jurandir Freire da Costa (1990, p. 1-16) sobre o cabelo crespo, considerado “ruim, difícil e selvagem” em oposição “ao” cabelo liso, macio, sempre visto como “bom”, um fetiche para a maioria dos brasileiros, e, por isso, faz-se metonímia de um corpo ideal, cuja cor branca é um “pré-dado”. Os padrões de beleza são impostos e conforme discutiu Nilma Lino Gomes (2002, p. 22), “nos ajudam a compreender e desvelar as nuances do nosso sistema de classificação racial o qual, além de cromático, é estético e corpóreo”.

Ainda é a mesma entrevistada que disse que a diferença entre o branco e negro é só na pele, relatando a vida sofrida dos avós e afirmando “eu sofri, mas eles sofreram mais do que eu”. Ela tem clareza do sofrimento, e as frases se tornam espelhos e, mais uma vez, é o estigma que carregam por serem “negros”, causando-lhes, quem sabe, danos e constrangimentos.

A resistência de uma identidade negra é complexa, e outra entrevistada relatou que:

Os claro é deferente dos escuro. Os claro é mais tratado deferente, eu acho. Se tivé **numa festa dos claro com os negro, os negro**

sempre tá mais pra trás. Era assim. Agora tem muito tempo que eu não saio, já senti isso (Dona. L., 56 anos) (Grifo nosso).

Nota-se que D. L., 56 anos, tem percepção da discriminação que vivenciou nessa festa; é lamentável que essa triste lembrança não tenha apagado da sua memória mesmo sendo possível romper com essa negatividade “da experiência de ser negro numa sociedade branca, de classe e ideologia brancas” (SOUZA, 1983, p. 17). E, ainda que não tenha alterado o painel que marginaliza as diferenças do negro, D. L. completou as suas falas e deu um belo exemplo de sua gentileza e delicadeza:

Nunca vou alembrá de coisa ruim nunca, nunca. Toda vida noze fazia as coisa: uma broa, fritá uma mandioca alguma coisa assim, pra quando as amiga nossa chegava , sabê fazê pra recebê elas (Dona L., 56 anos).

O Senhor J., 66 anos, foi educado pela avó e pelo tio, filho bastardo segundo sua esposa. Alguns extratos da entrevista revelam o diálogo identitário:

O branco tem mais coisa, o **negro é mais baixo mucadinho**. Já senti (humilhado) no hospital. panhei uma enfermera ruim, mas ruim mesmo. Depois trocou, foi um outro lá era bonzinho com nós. Quando saí ele falou: fica assim mesmo com nó (Senhor J., 66 anos) (Grifo nosso).

As falas são carregadas de expressões que parecem demonstrar que o Sr. J. se vê e representa como inferior, trazendo uma identidade de classe: “o branco tem mais coisa, o **negro é mais baixo mucadinho**”. Ao dizer “Já senti (humilhado) no hospital”, ele percebe a discriminação. Ele faz uma imagem “de si”, da sociedade e dos “outros”, portanto ele mesmo se classifica (GOUVEIA DA SILVA, 2003, p. 130).

Já o Senhor S., 66 anos, relatou que os seus dois casamentos foram com brancas. Isso mostra por que classifica os filhos como “morenos”. No seu entender no sangue não há diferença e, sim, no pensamento, não escondendo que: “Ah tem! A gente vê o povo falá né tem que acreditá”, que existe racismo no Brasil. Nunca se sentiu injustiçado, ressaltando:

Se doeu em mim, se eu não gostei da conversa, eu vô saino fora. Se eu fô perguntá vai aumentá. E não sô te comentá pra frente

também não. Se não bateu em minha cara, se não robô, nem nada, vô saino (Sr. S., 66 anos).

Observa-se, portanto, que as suas falas são ambíguas. Parecem remeter a idéia de mestiçagem, já que seus filhos são “morenos”, o modo “múltiplo”, de que fala Peter Fry (2005, p. 301-320), com características do negro e do branco. Se, por um lado, isso pode gerar dificuldades de auto-identificação deles, conforme observou Renato Ortiz (1996), por sua vez o mesmo narrador não consegue negar o seu pertencimento racial e mostra como se relaciona com isso: “Se doeu em mim, se eu não gostei da conversa, eu vô saino fora”.

Ao identificar-se como “morena” mesmo sendo negra, a viúva Dona C., 51 anos, passou a idéia de que “introjetou” e “hospedou” a cultura do branco, aspectos analisados por Franz Fanon (1979) e Paulo Freire (1982). Na família, os filhos negros são socializados como “morenos”. Diz que “ser branco ou negro é a mesma coisa porque o sangue é um só”. Ao responder se já sentiu alguma discriminação em sua vida, ela assim comentou:

Minha vida? Tudo que já passou na minha vida. Às vezes eu fico pensano, os menino fala “o que mãe?” Penso tudo que já aconteceu comigo, eu penso que tem que ficá alegre com Deus, o que passou, passou. Graças a Deus todo mundo gosta de mim (Dona C., 51 anos).

Como se percebe, a entrevistada não respondeu, ocultando os sentimentos e as lembranças do sofrimento, da pobreza e de suas diferenças. Resignada, coloca em “Deus” e não nos “homens” todas as circunstâncias da vida.

Dona A., 33 anos, representa a 3ª geração da família; a única que tinha uma foto de casamento e que relatou: “Casei com um clarinho. Pessoa mais escura nunca namorei. Só com claro”. Sendo negra, parece ser uma “fuga”, em sua preferência pela cor branca, considerada ideologicamente “superior”. É bem o discurso de Nina Rodrigues, que se faz presente na expressão de D. A. Ainda disse que gostou muito do personagem “Foguinho” da novela “Cobras e Lagartos⁴¹” (“imagem do negro” esperto e de bem com a vida). No contexto contemporâneo, onde mil vezes se cruzam em diferentes processos de afirmação das identidades negras, o discurso do novo pode ter o seu caráter otimista e mesmo profético, que incita a construção de

⁴¹ Esta era uma das novelas da Globo à época da pesquisa.

uma nova imagem para opor-se àquela imagem reificada dos negros no passado. No entanto, muitas vezes esconde armadilhas que torna o discurso do novo tão relativo quanto o antigo discurso de reificação (PEREIRA; GOMES, 2001, p. 254).

Os discursos dos informantes estão marcados por suas geografias pessoais, psicológicas, socioculturais, revelando, assim, uma identidade de gente sofrida, pobre e que em algum momento já sentiu algum tipo de preconceito e discriminação. Ao reunir características sociodemográficas de renda familiar, escolaridade, empregabilidade, ocupação e religião, pode-se dizer que se posicionam num mesmo nível.

A partir das narrativas apresentadas, foi possível identificar o referencial teórico, os que apontam que os problemas do negro confundem com os da classe baixa, conforme destacou Florestan Fernandes (1978). Outros imaginam que a diferença entre o negro e o branco está na pele, questão levantada por Santos (2005). Um entrevistado ao dizer que “o branco tem mais coisa, o negro é mais baixo mucadinho”, evidenciou os benefícios materiais e simbólicos que o grupo branco obtém da desqualificação competitiva dos não-brancos, conforme salientou Hasenbalg (1979). Dessa forma, percebem-se, nos discursos, as manipulações ideológicas e psicológicas, em que muitos acabam absorvendo e introjetando “sendo eles e ao mesmo tempo os outros” de que falaram Fanon (1979), Freire (1982), Souza (1983) e Munanga (1995).

Poeticamente, João da Cruz e Souza e Ricardo Aleixo de Brito ilustram a busca ao questionamento e a indagação sobre identidades:

Mas, que importa tudo isso?! Qual é a cor da minha forma, do meu sentir? Qual é a cor da tempestade de dilacerações que me abala? Qual a dos meus sonhos e gritos? Qual a dos meus desejos e febre? (CRUZ E SOUZA, 1961, p. 659).

E os que não são eles que são são e os que não são todos os que não são todos os que são mas não acham que são como os outros que se entendem que se expliquem que se cuidem que se (BRITO, 1998, p. 267).

As palavras dos poetas continuam sendo lúcidas e instigantes, parece que “a identidade do outro” não diz respeito à “nós”.

Manteve-se neste capítulo um diálogo dos acontecimentos vividos individual e coletivamente pelos netos, bisnetos e tataranetos de Antônio Luiz e Sebastiana.

Percebe-se como a história contada ativamente pela memória é carregada de lembranças de um passado sofrido, de trabalho árduo, sobretudo, na terra. Assim, uma memória herdada classifica e identifica o lugar como “terra de pretos”, mesmo que ali não existam mais escravos, mas famílias negras. Estas vêm construindo suas histórias de vida, marcadas por redes de solidariedade como estratégia de superação das dificuldades, de manutenção patrimonial e preservação de seu legado cultural expresso em sua religiosidade popular, conforme apresentados a seguir.

CAPÍTULO 3

OS DEVOTOS DE SANTA EFIGÊNIA: CELEBRAÇÃO, IDENTIDADES E TERRITÓRIO

A Santa Efigênia que libertou os escravos,

aí que foi melhorano a situação

(Dona R, 57 anos.)

4.1. Religiosidade popular

Neste capítulo, focaliza-se a religiosidade popular da Comunidade de Nogueira, permeada de discursos diversos, que se cruzam, se chocam ou se complementam com o católico oficial com o popular, afro e rural. Quais os significados desse sincretismo religioso? Seria esse sistema de crenças de ordem simbólica e significacional uma “invenção das tradições”? Emergiria uma possível identidade afro-descendente na expressão cultural dessa comunidade em sua devoção a Santa Efigênia?

A expressão "invenção das tradições" criada por Eric Hobsbawm (1984, p. 10) coloca uma diferença entre costume e tradição, que pode ser, perfeitamente, ajustada à idéia de rito religioso, quando este se liga à idéia de tradição. Para esse autor, o costume nas sociedades tradicionais não impede as inovações, embora se prendam à idéia de que deve ser idêntico ao costume

precedente àquele que aconteceu a última vez. A tradição nas sociedades tradicionais são traços que caracterizam o ritual, mantidos todas as vezes em que o ato se repete. Está sempre associada ao costume. Esse autor acrescentou que se o costume entra em decadência ou vai se enfraquecendo, a tradição tende a se modificar.

De fato, a "invenção das tradições" é bem presente no modo como os entrevistados retratam sua história de mais de 50 anos de culto à santa africana "Efigênia" e à crença de que ela foi a libertadora dos escravos, conforme expressou Dona R., 57 anos, em depoimento que abre este capítulo.

Da Colônia à República, a Igreja Católica é um braço do Estado, tornando-se a religião hegemônica no Brasil, socializando os negros através do culto a santos católicos, ladainhas cantadas, bênçãos e missas, conforme apresentado no referencial teórico. Nesse "catolicismo africanizado", os negros celebravam seus batuques, suas congadas, coroando reis e rainhas com cortejos que representavam a hierarquia de uma corte (REIS, 2002, p. 132).

Em Ponte Nova, o catolicismo torna-se a religião comum não só no arraial, mas também nas fazendas que contavam com o apoio dos padres na celebração em suas capelas, instruindo e catequizando.⁴²

Considerando-se a singularidade de novas manifestações de religiosidade popular, marcadas pela hegemonia do catolicismo, porém reapropriado por outras experiências culturais, não fica difícil entender a unanimidade dos entrevistados em dizer que são "católicos", batizando os seus filhos conforme o calendário eclesiástico da "Folhinha Mariana". Encontram-se nomes como Antônio Aleluia, Sebastião Papa, José e Lurdes, em homenagem aos santos e papas, bem como os nomes dos pais, tios e avós já falecidos.

Característica dessa religiosidade hierárquica e familiarística, o "lar católico"⁴³, segue um "modelo de família tipicamente hierarquizado: marido, mulher

⁴² Durante a pesquisa, em visita à Fazenda do Engenho, pode constatar a provisão dada pelo Bispo D. Silvério Gomes Pimenta, a 19 de junho de 1896, para que se pudessem ter "oratórios separados do uso doméstico, exclusivo destinados ao culto divino, com altar fixo e porta ao público, livre e franca aos fiéis (...) para poder nele ser celebrado o santo sacrifício da missa (...) administrados os sacramentos da Igreja". No arquivo da Paróquia São Sebastião, encontraram-se vários registros de batismos realizados nas capelas de diversas fazendas do município, inclusive nas Fazendas do Sacramento e do Vilela.

⁴³ Cf. AZZI, R. Família e valores no pensamento brasileiro (1870 – 1950). Um enfoque histórico. In: AA. VV. *Sociedade brasileira contemporânea*. Família e valores. São Paulo: Loyola, 1997. 89 s.

e filhos. O homem é o chefe da unidade familiar, encarregado de oferecer-lhe o sustento econômico, e a mulher – esposa e mãe, valorizada nos seus aspectos de submissão e fidelidade ao homem, chefe da família. Ou seja, o sexo feminino, “na perspectiva católica dessa época, não se destina à vida pública, mas, por sua constituição natural, foi feito exclusivamente para a vida familiar” (AZZI, 1997, p. 91). Assim, sob esta moral católica as mulheres diziam suportar casamentos falidos através de oração dada pelo padre⁴⁴ “porque meu marido era muito bravo ou eu largava ele e tava com essa filharada não podia abandoná meus fio”, no depoimento de D. M., 63 anos, em que se nota a proximidade do modelo religioso com a ordem familiar.

Para que os lares não sofressem contra a invasão das más doutrinas e dos maus costumes, cimentando a autoridade paterna, os laços de união entre os membros da família incentivam-se as devoções marianas, novenas de Sagrado Coração de Jesus e ofício de Nossa Senhora (MATOS, 1990, p. 355). A recitação do ofício, segundo o povo de Nogueira, se começado deveria ir até o fim, “não pode parar, faz mal”; rezado todo sábado e até decorado. Imitando os veteranos, uma entrevistada tinha como sonho “ser filha de Maria”, repassando para a comunidade a catequese aprendida:

Eu preparei todas menina no Nogueira pra primera comunhão: Lurde não, era pequeninha. Era Eugênio, irmão de José Joaquim, Zé Roberto. Tinha um moço que dava catecismo pra nós, eu vou pará ocê é muito inteligente. Mas o padre Rafael é muito bravo, se eles errá ele vai xinga Mas Deus me deu aquela vontade de ensiná. As menina fez a primeira comunhão e o padre me deu parabéns (Dona M., 63 anos).

A dimensão do aprendizado de uma moral religiosa e de outra familiar reflete a fala da depoente. Desde modo, o catolicismo girava em torno das coroações no Mês de Maria e da festa do Mártir São Sebastião. A devoção Mariana “juntava mais gente e tinha reza, mês intero”, conforme recordou Dona M., 63 anos. No dia da festa tinha a levantação de mastros de eucalipto e bandeiras enfeitadas. As visitas eram

⁴⁴ Raquel dos S. S. Lima (2006, p. 31), em sua dissertação de mestrado, aponta que durante muito tempo a educação das mulheres pretendeu-se pautada pela formação cristã (leia-se católica), pois a moral religiosa (...) através do símbolo mariano se apelava tanto para a sagrada missão da maternidade quanto para a manutenção da pureza feminina. Esse ideal feminino implicava o recato e o pudor, a busca constante de uma perfeição moral, a aceitação de sacrifícios, a ação educadora dos filhos e filhas.

recebidas com a maior alegria, em que o avô dava café-com-leite, pão, quitanda e broa “pro pessoal e às vezes dava até frango pra pessoas mesmo, mas não vendia”, mencionou Dona A., 33 anos.

Também, a festa do Mártir São Sebastião, trazido pela tradição portuguesa e considerado o protetor contra as pestes, proporcionando ao colono rebanho e colheita saudáveis nas Minas Setecentistas⁴⁵. Em sua festa corria muito leilão:

antigamente, tinha 10, 12 leilão. Naquele tempo não era barato leilão, mas vinha tabulero de comida, era uma festa! Lâmpada aqui no terrero de bambu até lá em cima, prucissão, (Sr. M. V., 86 anos).

As comunidades rurais vizinhas dos Ranchos Novos, Santo Antonio e Cedro são solidárias entre si, porém cada uma com as suas diferenças quanto ao seu aspecto devocional. E mais, cada uma elegendo a sua festa como a mais bonita e singular:

Nós (Santo Antonio) tinha de Santo Antonio e de Marti São Sebastião. Depois passou só pra de Santo Antonio. Agora celebra todo ano, todo dia 13 de junho (Sr. M. V., 86 anos).

A Festa de Santa Efigênia no Nogueira. No Cedro do Divino Espírito Santo. Depois das festas tinha leilão, tinha cafezinho na casa de Zé da Paixão. Os de fora também, até hoje dá as coisas pro leilão (Sr. J., 66 anos).

Festa de São Sebastião, Santo Antonio, Santa Efigênia no Nogueira, no Cedro a festa do Divino Espírito Santo. Santo Antonio era a mais bonita, tinha uma vista alegre, o padre vinha de Ponte Nova apiava na estrada de ferro. Santo Antonio era terra de minha vó. Procissão; tinha missa e procissão. Levantava um mastro pra cima e tinha um quadro do santo (Dona R., 57 anos).

Percebe-se que por trás das aparentes “disputas” estão se manifestando e apropriando de domínios culturais. Pode-se dizer que as imagens de Santa Efigênia, Nossa Senhora Aparecida e São Sebastião são encontradas na Comunidade de Nogueira, compartilhada também pelas comunidades dos Ranchos Novos, Cedro e Santo Antônio. A capela é o ponto de encontro dos moradores, representa o local das trocas materiais e espirituais, espaço de poder e a parada dos devotos. Ali, eles trocam bens e serviços; decidem quais os irmãos precisam de socorro e como auxiliar às viúvas em suas necessidades; e são realizados o batismo e o velório de seus

⁴⁵ BRITO, G. *São Sebastião Mártir*. Disponível em: <www.revistamuseu.com.br>. Acessado em: jan. 2007.

membros, o acompanhamento do peso, medida e vacinação das crianças, bem como as necessidades do grupo, demonstrando uma sólida organização das famílias. Os bens e serviços ali trocados hierarquizam as redes sociais. Acerca disso, torna-se importante recuperar a discussão que a lógica da dádiva e da contradádiva que regula a vida social⁴⁶:

Se se dão e se retribuem as coisas, é porque se dão e se retribuem “respeitos” – dizemos ainda “gentilezas”. Mas é também porque o doador se dá ao dar, e, ele se dá, é porque ele se deve – ele e seu bem – aos outros (MAUSS, 1974, p. 129).

O espaço da capela reveste-se de significados, transformando em símbolo de ligação entre o espiritual e material, hierarquizando as redes sociais. Essa dimensão totalizante das manifestações religiosas demonstra, também, sua organização hierárquica. No passado, o patriarca Antônio orientava as reuniões, depois passou para o Sr. José da Paixão: “Ele que mandava tudo. Era o antigo. E então ele fazia, ele tomava conta da igreja”. Ele não se responsabilizava apenas pela capela, até mesmo pelo imposto da terra: “mas o imposto era assim: era entregue por meu tio, ele recolhia e pagava imposto, porque ninguém sabia lê”. Nota-se a dimensão hierárquica como traço daquela cultura, em que o pai protetor regulamentava a comunidade. Com a sua morte, as responsabilidades passaram para a filha solteira que cuidou do pai até o “último suspiro”.

Os mais velhos continuam sendo respeitados, e até hoje, quando eles “fala todo mundo abaixa a cabeça”, e os mais novos prestam obediência a eles, demonstrando o reconhecimento de uma autoridade.

Atualmente, é o pessoal de fora que “tá tocando”; uma líder comunitária da comunidade rural do Cedro, “parece que é a mãe de todos, muito importante pra nós. Uma pessoa aberta. Convencida com as coisas”. Percebe-se a mudança com o reconhecimento de uma liderança não ligada diretamente à família. Essa líder comunitária morava na cidade de Ponte Nova e há seis anos adquiriu uma chácara na comunidade rural vizinha. Ela, com a sua experiência comunitária, tem ajudado

⁴⁶ Com o ensaio sobre a Dádiva, Marcel Mauss (1872-1950) consagrou-se como um dos fundadores da sociologia. Publicada em 1924, foi legitimada como uma das mais importantes do século 20. Ele considera a troca em si como algo mais importante do que o objeto trocado, superando uma suposta determinação material do interesse econômico. Sua finalidade é espiritual, pois transcende à coisa dada e recebida e às próprias pessoas envolvidas na transação (GODBOUT, 1999, p. 3-62).

Nogueira em sua pastoral: “ela celebra mesma coisa de um padre”, conforme destacou o Sr. S., 66 anos.

Portadora de um nível de educação formal e de conhecimento das leis, a sua presença pode ser positiva, no sentido de mobilizar a Comunidade de Nogueira na luta por uma política para aquele lugar. Mãe de dois sacerdotes, observa-se que sua aceitação no grupo se deve aos sólidos valores familiares e à tradição católica. O contrário sucedeu quando um morador “lá do alto do Noguera” tentou ter um papel social nas atividades da capela. Até hoje ele não batizou os seus filhos e “escutei a sua filha adolescente falando: ele deixou a gente crescer para pode escolher o que a gente quer”. Esse casal não freqüentava as atividades que ocorriam na capela e no dia da festa maior, o dia da Santa Efigênia, foi passear em Ponte Nova.

Toda terça-feira, a comunidade tem reuniões, aos sábados o culto e uma vez ao mês missa celebrada pelo padre Leocádio⁴⁷, da Paróquia Santidade Trindade de Ponte Nova, com trabalho catequético em 15 comunidades rurais.

A Igreja de ontem, que impunha os seus valores, passa a dialogar com as culturas e povos, apoiando-os em seus valores e, também, na questão agrária, através de seus documentos “Igreja e problemas da terra” (CNBB, 1980), conforme observou Medeiros (2003). Por intermédio dos padres e agentes pastorais identificados com a teologia da libertação, promovem-se sucessivas denúncias, organizando a resistência, fornecendo espaço e infra-estrutura para reuniões. Nos discursos dos informantes de Nogueira, percebe-se o controle dos padres e a pregação de uma moral familiar condizente com a fé cristã.

Célia Maia Borges (2005, p. 155), em “Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade nas Minas Gerais séculos XVIII e XIX”, já observava que rezando para santos de devoção católica ou fazendo referência aos santos negros, como São Benedito, Santa Efigênia e São Elesbão, Santo Antônio da Catalagerona, formava-se um elo de permanência que propiciava a expressão mútua de homens negros e brancos que negociavam na fé os seus ritos mais tradicionais.

Também em Nogueira é possível perceber que em sua devoção a Efigênia a comunidade consegue recriar um espaço próprio, experimentando ali um sentimento comum, projetando na proximidade com a santa as vicissitudes da vida terrena.

⁴⁷ Segundo os informantes, os padres Rafael Faracci, Darcy Fernandes Leão e atualmente o Pe. Geraldo Francisco Leocádio trabalham na catequese dessas comunidades.

4.2. As Origens da Festa

Os dados parecem revelar que moradores de Nogueira, parentes e vizinhos identificam na devoção a Santa Efigênia⁴⁸ um legítimo espaço de tratamento de *suas* questões, tanto pessoais quanto coletivas, ultrapassando o momento festivo do seu dia e tornando expressão da vivência e identidade aos seus moradores. Nota-se forte dimensão simbólica da expressão religiosa como manifestação cultural.

Por ocasião da Festa de Santa Efigênia, que ocorre anualmente em setembro, é possível interpretar o conjunto de significados⁴⁹ daquela comunidade. De certa forma, é momento de manifestação de um "fato total"⁵⁰ (MAUSS, 1974, p. 369), porque permite compreender distintas formas de expressão da vida social, além do domínio propriamente religioso.

Nota-se que o rito coletivo da Festa de Santa Efigênia é um evento importante porque pode concorrer tanto na construção de uma identidade coletiva, assentadas em relações de solidariedade e reciprocidade das comunidades quilombolas (ABA, 1994), bem como atua sobre outro domínio, o de subjetivação da pessoa.

Nessa questão, vale recuperar a discussão de Castells (2000), afirmando a identidade como um processo de fabricação de pessoas e coletividades, em que símbolos, sobretudo aqui religiosos, são apropriados.

⁴⁸ Lucilene Reginaldo (2005, p. 81-82) em seu estudo sobre "Identidades Africanas", conta que Ifigênia e Efrônio eram filhos de Égipo e Eufenisa, Reis da Noba (Núbia), um dos pequenos reinos da antiga Etiópia. Essa ilustre família real etíope teria, também, sido convertida pelo Apóstolo Mateus. O nome Ifigênia significa em grego "Nascida Forte". A princesa da Núbia, que segundo a lenda era indiferente aos prazeres mundanos e aos requintes da corte, tornou-se religiosa, fundando um convento. Após a sua conversão, seu tio, que usurpara o trono, desejou desposá-la. Diante da negativa de Efigênia, o rei teria mandado atear fogo à sua habitação religiosa, que é milagrosamente salva por intercessão aos céus. Esse seria o motivo pelo qual a Santa traz em suas mãos uma casa. Assim, ela se tornou símbolo dos que buscam a salvação do lar e lutam para ter uma casa própria. O duplo triunfo sobre a voracidade das chamas fez de Santa Ifigênia ADVOGADA CONTRA INCÊNDIOS E PROTETORA DA MORADIA. Santa Ifigênia é celebrada aos 22 de setembro, um dia depois da festa de São Mateus. Ifigênia morreu bem idosa, vendo o Evangelho espalhar-se pelos reinos vizinhos. Perto de Noba havia um reino chamado de Abissínia. Seu rei era Elesbão, que também se converteu a fé Cristã. Essa devoção começou entre os Carmelitas de Cádiz, na Andaluzia, eis porque a Santa veste hábito carmelita em suas representações. Dessa região espanhola passou a Portugal e de lá ao Brasil. Por ser africana, Santa Ifigênia logo despertou a atenção e o amor do sofrido povo negro, que começou a receber abundantes graças por sua poderosa intercessão.

⁴⁹ Segundo Geertz (1989, p. 103-104), penetrar na cultura do "outro" é tentar compreender a "teia de significados" – tecida pelos próprios sujeitos –, que confere sentido ao texto cultural, lido como guia de orientação para ação e prática dos atores sociais, enfim, na vida cotidiana. Para Geertz, os símbolos sagrados "funcionam para sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem".

⁵⁰ Partindo da concepção de fato social de Durkheim (fato social como "coisa", objeto a ser estudado), Mauss introduz no conceito o aspecto simbólico, ultrapassando os limites do positivismo. Nos fatos sociais totais – como a troca nas tribos do noroeste americano –, exprimem-se as instituições religiosas, jurídicas, morais, econômicas, bem como os fenômenos estéticos e morfológicos; enfim, toda a vida social se mistura e está presente ali.

A Festa de Santa Efigênia é uma celebração típica do catolicismo popular, que teve suas origens nos anos 50 do século XX, quando um casal “parente” rezava no Nogueira, sem a presença dos padres:

Santa Efigênia foi posto. Antônio Eustáquio do Rancho Novo fez uma promessa e colocou a Santa ali dentro. Eu tava com uns 15 anos. Ela saiu da casa de Lurde e foi em procissão até na igreja. Arrumou tocha de bambu, com vela dentro, umas 40 pessoa. A mãe era viva. **Veio tudo, pessoal do Rancho Novo, Cedro, Santo Antonio todo mundo com tocha de bambu, taquara e punha vela dentro. Desde a saída até a igreja, todo mundo cantano.** Não tinha instrumento. Não tinha padre não, não tinha estrada pra eles vim. Depois que ele veio. As rezas comandadas por Vicente Emílio e D. Estela, mãe de Helvécio Era rezadera do Nogueira, parente, fica seno, ela é prima primera de L. ali (Sr. S., 66 anos) (Grifo nosso).

Na fala do Senhor S., 66 anos, é possível perceber que o processo de introdução da Santa Efigênia no Nogueira partiu das comunidades rurais promovendo, desde o início, o encontro delas e a atuação de uma religiosidade popular. Nesse hibridismo, percebe-se a dimensão ampliada do conviver como espaços de liberdade e de trocas culturais. E, assim, as comunidades cantavam e faziam sua procissão, lembrando da estrada que não existia, marcando o seu espaço-lugar e seu povo.

Parece ser o negro Antônio Eustáquio, morador dos Ranchos Novos, que trouxe a imagem. É a devoção de um negro unindo-se a outros negros.

Muitos fatores pesavam na escolha dos santos patronos. Entre os negros, a afinidade epidérmica e geográfica não pode ser desconsiderada. A valorização dos santos negros, ainda que humildes servos (...) não deixava de ser um campo de reinterpretações da mensagem católica. A identidade com as “agruras” dos santos foi importante elemento para a identificação e adoção dos patronos pelas irmandades de negros (BOSCHI, 1986, p. 26).

Desde a sua fundação até os dias de hoje, a festa congrega redes de famílias e parentelas, estando na memória local das comunidades rurais de Nogueira, Ranchos Novos, Cedro e Santo Antônio. Na dimensão hierárquica do catolicismo que encampa outros sistemas de crença, é Santa Efigênia, vinda de outra comunidade, que ouve e afasta o sofrimento, mediando muitas vezes as formas de lidar com a fatalidade.

Simbolicamente, essas comunidades rurais se reconheçam e reconhecem outros iguais, remetendo às cenas de escravidão na novela “Sinhá Moça”⁵¹ ao passado da região:

Os escravo já sofreu muito. Essa fazenda do **Quebra** (fazenda Quebra-Canoas) tem aqueles pau fincado que amarrava os negro, tem argola ainda. Não gosto de passá ali não. Se a senhora fô lá não dá vontade. Eu não gosto de i lá não. É triste. A fazenda mais veia por aqui é essa e é feita de madeira (Sr. S., 66 anos).

Foi muito sofrido. Usava isso, no Quebra já ouviu contá? O moço mesmo contava, o capanga falava. Ele vinha na nossa casa jogá baralho. Mesmo na época nossa. Hoje lá aparece muita assombração. Acabou a fazenda e aparece um homem de terno direto (Dona M., 63 anos).

Minha mãe mesmo contou. Um lugar aí que tinha escravo, a mesma coisa. Quanta gente que não sofreu daquele jeito. Minha tia hoje conta pra nós. Antigamente os negros sofria muito. Eu acho que não sei **bem** conta história não, sabe. Mas eu acho que mãe já conheceu um cara que foi escravo Ela chegou a conta que morria de dó, que era muito sofrido. Melhorou muito Hoje nem existe mais (Dona S., 39 anos).

Sofreram demais, igual aquela gente que fica nas corrente (Dona A., 33 anos).

As narrativas indicam ser a Fazenda Quebra-Canoas um reduto à imaginação/crendice popular. Um lugar mal-assombrado, conforme contou Gilberto Freyre, numa passagem de “Casa-Grande e Senzala”; numa referência à memória herdada dos sentimentos de uma época sofrida com o trabalho escravo, que deixou marcas irreversíveis (FREYRE, 1930, p. 40-41).

Conforme observaram Gomes e Pereira (2000, p. 92), o escravismo ergueu uma série de obstáculos para que o negro mantivesse os fundamentos de suas instituições comunitárias. A experiência e os fatos históricos, no entanto, têm mostrado que o cativo reagiu pragmaticamente a essas imposições. Sobreviveram tradições religiosas fundadas no regime grupal e junto com elas as organizações familiares. As comunidades existem e resistem, e as famílias trazem consigo os traços que caracterizam a população brasileira pobre mais a recordação de um sistema que ameaçou dissolvê-las.

Dona R., 57 anos, não deixa de relembrar os sofrimentos aos quais estavam expostos à experiência de trabalho árduo dos avós, dos pais e dela:

⁵¹ Esta era a novela da Globo na época do trabalho de campo.

Minha vida é muito diferente. Papai falava, a deles foi muito sofrida. Eu sofri, mas eles sofreram mais do que eu. Trabalhavam. Sofreu muito, muito, muito mesmo. Meu pai contava que na época aqui, (do avó) parecia quase que tinha aquele sofrimento daquele pessoal da novela Sinhá Moça. Eu lembro dele falano. Custou pra saí daquela né. **Aí quando houve, apareceu, não sei aonde, a Santa Efigênia que libertou os escravos, aí que foi melhorano a situação né** (Dona R., 57 anos).

O entrelaçar das informações estabelece um diálogo da narradora com um tempo de sofrimento e de angústia, nos anos de 1950. Mesmo que a abolição tenha ocorrido em 1888, a situação de pobreza e vida dura que levavam desempenha um papel fundamental na devoção negra dos interesses das populações escravas e libertas, “a Santa Efigênia que libertou os escravos, aí que foi melhorano a situação”:

O dia dela, nós comemorava dia 13 de maio. Mas assim que foi chegando os padre lá pra Santíssima Trindade eles mudaram para o dia 21 de setembro. Deve ter uns 70 anos. Quando Santa Efigênia chegou aqui eu já fui encontrar com ela. Eu deveria tá com uns 10 pra 11 anos. Eu lembro quando ela chegou avista uma estrada, uma multidão de gente, as velas acesas, a quantidade de gente rezando, eu lembro com se fosse ontem. Antonio Eustáquio que deu pra gente. Ele que trocou e falou assim: ‘Eu vou trocá Santa Efigênia e levá pra Capela do Noguera’. E tinha muita gente na época. Pode ser uma intenção dele. Ele não é nosso parente (Dona R., 57 anos).

Percebe-se através da narrativa de D. R., 57 anos, que a data comemorativa da santa era o dia 13 de maio. A um primeiro momento nos passou a idéia da visão redentora da libertação dos escravos, com a assinatura da Lei Áurea pela Princesa Isabel. Ao rememorem “aquele 13 de maio”, projeta-se o sofrimento que passaram e as possibilidades de dias melhores. É interessante destacar a data, na tradição sincrética da Umbanda, que é o dia do “Preto-velho⁵²”.

Posteriormente, o 13 de maio, segundo os informantes, é mudado pelos padres para o dia litúrgico da Santa – 22 de setembro. Percebe-se o controle da Igreja, tentando impor as suas normas conforme a doutrina católica. Tal atitude

⁵² Cristiana Tramonte (2004), em seu estudo, observou que essa homenagem aos Pretos-Velhos – faz coincidir seu dia com o da Abolição da Escravatura no 13 de Maio – é um verdadeiro manifesto pela liberdade, pela igualdade e de resgate da memória daqueles que foram os mais oprimidos pela sociedade branca, ocidental e cristã, agora colocados no topo da hierarquia pelo povo-de-santo, nos rituais da Umbanda. A inferioridade reabilitada do escravo idoso cruzava-se, naquele momento, com a reivindicação de cidadania da população negra e pobre, num primeiro momento, mas não só desta; também da população como um todo, esmagada pelo regime totalitário, calada à força em seus direitos mínimos. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/osurbanitas/cristianatramonte02-2004.html>>. Acessado em: abr. 2007.

demonstra que o culto aos santos negros e das virgens negras foi, inicialmente, imposto de fora ao africano como uma etapa da cristianização. Diante da tolerância e da rejeição da Igreja, o negro assumiu, no interior do catolicismo, uma postura ambivalente: aceitou os modelos cristãos, mas regidos, até inconscientemente, pelas matrizes de seus antepassados (BASTIDE, 1985, p. 162-3, *apud* GOMES; PEREIRA, 2000, p. 144).

Traços de cultos africanos e tradição católica misturaram-se, destacando naquele grupo o considerado feiticeiro e invejoso, capaz de fazer suas ruindades e só de chegar perto, “cê chegava em casa com dor de cabeça”:

(...) Aí nossas vaca foi morreno, mandava cobra mordê nossas vaca. Ele mexia com (feitiçaria) e a mulher dele já tinha morrido. Ele só fazia **trem de maldade**. Aí fez com meu tio, esse que criou nós (...) Ele começou dá aquele caroço, com 3 dias ele tava na cama em grito Levou ele lá (outro benzedor), ele bateu a boca e falou: esse bicho meia cabeça branca, meia cabeça preta, esse bicho aqui com mais um dia ele tava no cemitério. Nossa Senhora, bebe dessa água e lava o seu pé. Nossa Senhora, esse tio meu sofreu muito (Dona M., 63 anos).

Nesse contexto sociocultural do qual faz parte a narrativa comprova que “existe a feitiçaria”. Lembre-se de Lévi-Strauss, em “O Feiticeiro e sua Magia”, demonstrando que existe um lugar para um feiticeiro, lugar esse que deve estar preferencialmente ocupado, pois dele eles dependem para curar seus doentes e amaldiçoar seus inimigos (1975, p. 201). Considerado “perigoso”, com suas práticas mágicas e feitiçarias ele convivia com os catolizados pela Igreja e senhores da cana e do café de Ponte Nova, refletindo o sincretismo brasileiro⁵³:

(...) um trem picô ela, todo mundo caçou e ninguém achou nada. No outro dia a carne dela caiu. Mas num foi cobra. Ela fazia penerinha. Esse homem falou assim: “eh, ocê não fez minha penerinha ainda, essa penerinha vai dá uma penerona”. E na outra semana deu. Ô homem ruim, ele era perigoso. No dia dele morrê, nós tava lá eu e minha mãe, a filha dele, a C., falou: “Ah meu pai ta muito ruim, vou chamá meu padrinho”. Aí o home começou e tava subindo de barriga pra parede acima. Aí quando a filha chegou, falou: pai, o que é isso pai? Saí pra lá minha fia, tô pagano o que eu fiz. Aí morreu, matou uma cabritada pra fazê almoço, meu Deus! Não sabia se era casamento ou era defunto. Um outro moço chamado J., a festa foi lá. Quando nós chegamo lá o fogo tinha quemado a cabeça do home quase tudo, quemou um lado da cabeça

⁵³ Segundo Sérgio Ferreti (2001, p. 13-26), o conceito de sincretismo é complexo e de disputas acadêmicas e políticas, mas não há como negá-lo devido à contribuição de diferentes culturas que formaram o Brasil.

dele todinha. A vela tinha acabado mesmo. Coitado, ô gente, mas ele era muito ruim. Só de chega perto Cê chegava em casa com dor de cabeça. O mais perigoso que tinha no Nogueira é aquele home (Dona M., 63 anos).

A repercussão da palavra do “home ruim” foi capaz de até mesmo “aleijar” uma moça que ganhava o seu dinheirinho, vendendo peneira. No dia de sua morte, ele subiu de barriga acima pela parede afora, levando a filha a perguntar: “pai, o que é isso pai? Saí pra lá minha fia, tô pagano o que eu fiz”. Nesse discurso, o “home ruim” estaria purgando, pagando suas dívidas no seu crítico dia do juízo final. Distância temporal, porém, aqui, nos faz lembrar a discussão sobre feitiçaria e religiosidade popular no Brasil ⁵⁴.

Percebe-se, mais uma vez o pensamento mágico atualizado. O feiticheiro morreu e não sabiam “se era casamento, ou era defunto”, de tanta festa com cabritada. Esquecerem do defunto e, quando assustaram, o fogo tinha “quemado a cabeça do home quase tudo. Coitado, ô gente, mas ele era muito ruim”. Não é de estranhar a atitude de festa diante de um velório daquele que fazia feitiçaria e fugia aos valores do grupo católico. Ele tinha poder sobre as “cobras, um olhar capaz de fazer a cabeça doer e abrir feridas sobre os inimigos”.

Mesmo que as orações sejam as da Igreja católica, alguns informantes relataram: “minha vó benzia de vento virado, espinhela caída, e quebrante”. Hoje ainda existem aquelas que benzem com tiras de pano e matos. Apesar de a hierarquia católica ter se oposto rigorosamente, desde os tempos apostólicos, a todas as religiões não cristãs, rebaixando-as à condição de idolatria, superstição e feitiçaria, na prática, muitas vezes, outra era a realidade, sobretudo abaixo do equador (MOTT, 1997, p. 176). Percebe-se mais uma vez o sincretismo religioso, ora legítimo, ora não, como característico dessa religiosidade popular.

Ao compartilharem da mesma religiosidade, os devotos de “Efigênia” reúnem-se na capela. Pela sua topografia particular, localizada no ponto mais alto da comunidade, de lá se avista a maior parte das residências da Comunidade de Nogueira (Figuras 29 e 30). No “alto do campanário”, a santa africana protege, abençoa e configura os seus moradores, que têm traços étnicos, familiares, comportamentais, históricos e culturais expressos nessa dimensão sincrética e hierárquica do catolicismo popular.

⁵⁴ Como destacou Mello e Souza, crenças e concepções diversas se misturavam na vida cotidiana do Brasil colonial e o feiticheiro, inimigo de Deus e do credo católico, condenado nos autos da fé. “No universo da cultura popular e da religiosidade sincrética, estavam dadas as duas possibilidades: ora Deus levava a melhor, ora o diabo” (MELLO; SOUZA, 1986, p. 140-141).



Figura 29 – Capela de Santa Efigênia, ponto de encontro das comunidades rurais.



Figura 30 – Interior da Capela de Santa Efigênia.

4.2.1. Recriação de um lugar: a festa

Segundo a historiadora Martha Abreu (1999, p. 37-38.), “as festas religiosas” foram valorizadas como um atraente caminho para se conhecer uma coletividade, suas identidades, valores, tensões, através das atitudes, dos comportamentos, dos gestos e do imaginário presentes em suas celebrações. Elas possibilitam pensar o exercício da religiosidade popular e sua relação dinâmica, criativa e política com os diferentes segmentos da sociedade, seus próprios pares, representantes do poder, autoridades locais, setores eruditos.

A festa permite várias reflexões e possibilidades de análise. Segundo os entrevistados, a Festa de Santa Efigênia é o acontecimento público de maior importância na vida da Comunidade de Nogueira, portanto é um evento de dimensões totais (MAUSS, 1974, p. 369). Um momento em que fica demarcado “quem somos nós”, característica enquanto grupo, estabelecendo redes com outros territórios negros⁵⁵, resistência religiosa de um povo que compõe a sua trajetória e projeta os seus anseios.

A preparação para o dia maior começa com a “pedição pro leilão”, geralmente feita por homens e mulheres nas comunidades vizinhas e nos comércios freqüentados pelos nogueirenses. As tarefas são distribuídas conforme o sexo e a faixa etária, tornando visível as questões geracional e de gênero. O cuidado com o altar, o andor e as imagens são de responsabilidade feminina. A capina em volta da capela e os arcos para enfeitar são tarefas masculinas. As crianças ajudam a cortar e enfeitar as bandeirolas coloridas. A queima dos fogos é responsabilidade dos jovens.

O dia ainda nascendo, comunidade abrindo o dia de festa. As mulheres preparam a broinha de fubá, a macarronada, o pudim e os doces. Na cidade de Ponte Nova, a rádio local anuncia que haverá missa às 16h e em seguida a procissão solene de Santa Efigênia. Observa-se que nesse dia os moradores de Nogueira vestem a melhor roupa que têm, além de ornamentarem o altar com a melhor toalha e enfeitá-lo com velas verdes, simbolismo de sua mata. A comunidade familiar recebe os

⁵⁵ Ideal e real convivem de maneira complementar: o ideal objetivado é a realidade; a realidade pensada é uma idealização. “A sociedade na criação ou recriação de si mesma gera também o ideal: “A sociedade ideal não está fora da sociedade real; faz parte dela. Longe de estarmos divididos entre elas como entre dois pólos que se repelem, não podem estar ligados a uma sem estar ligados a outra. Porque a sociedade não é constituída simplesmente pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupa, pelos movimentos que realiza, mas, antes de tudo, pela idéia que faz de si mesma” (DURKHEIM, p. 500, *apud* GOMES; PEREIRA, 1995, p. 34).

visitantes, promovendo o contato e o intercâmbio entre as comunidades rurais vizinhas que compartilham e alimentam a vida social.

Participando do ato litúrgico, a pesquisadora aproximou-se do andor da santa, enfeitado com matos e flores (Figura 31), momento em que ouviu: “se ainda não tem casa, pede a Santa Efigênia que ela vai te dar!” O doador tem uma ascendência sobre o beneficiário (MAUSS, 1974, p. 54). A transmissão cria um vínculo jurídico, moral, político, econômico, religioso e espiritual, um “vínculo de almas”.



Figura 31 – Andor da Festa de Santa Efigênia.

Nesse sentido, os devotos de Efigênia acreditam que ela é capaz de dar a moradia a quem não tem. Parece que a proximidade com a santa, de origem africana, personificada como a protetora das moradias, protegeria e manteria suas terras; considerada “tudo de família”, o verdadeiro patrimônio familiar.

Para outros devotos, algo que se apresenta projetado na idéia de que, juntos, possam buscar e melhorar as condições materiais de vida. É o que narra um morador do Santo Antonio que foi festeiro na comunidade investigada:

Eles tudo tinha entusiasmo com a festa. Tinha um cafezinho, uma quitandinha. Ali o pessoal fazia pra vendê. Eu já fui festeiro. Promessa que nos tinha, que nos trabiemo uns 10 anos como operário de obra. Nós ganhava 240 por mês e os fichados ganhava 800 e tanto. Nós trabiava como um cavalo E ficha nós aqui, ficha, num ficha. Quando eles ficharam nós, nós tava com uns 420 e o fichado mile e duzentos por mês. Vamo lá agradecê Santa Efigênia. O festeiro entrava com uma contribuiçãozinho, mas pequena. Pouca coisa também. José da Paixão tomava conta da capela, porque ele morava perto da capela. A capela era no terreno dele. O terreno pertencia a ele (Sr. J., 86 anos).

Conforme se observa, há a dimensão hierárquica do catolicismo popular em que a Igreja é intermediária das amplas dimensões da vida social local na organização dos festeiros e promotores das festas. Esse festeiro “devoto”, particularmente, recorreu à Santa Efigênia para resolver suas dificuldades trabalhistas. Os devotos apresentam diferentes versões, apropriações e articulam práticas em torno da devoção. Esse relato realça, ainda, fatos e pessoas que marcaram, no passado, a existência da família. A personificação de Sr. José da Paixão corresponde a uma memória profunda, que resgata outros antepassados, Antônio Luiz e Sebastiana, a primeira geração de negros, que “ não ensinaram nada. Era só tocá serviço, plantá uma roça. Só rezava um terço”. As dificuldades da família e os laços empregatícios foram rompidos em parte, já que a capela localizada em seu terreno libertava-os do controle dos grandes proprietários. A religiosidade cultivada pelos avós pertence ao “ethos” negro-africano que se reelaborou no interior do catolicismo.

Segundo os devotos de “Efigênia”, as festas do passado eram melhores, contava com o patriarca, o avô, segundo D. A., 33 anos: “ele que era animado”. Muitas pessoas migraram para as cidades; além disso, hoje existe a “ilusão e vaidade” dos jovens que não querem vestir qualquer roupa, afirmou Sr. J., 66 anos.

Mesmo assim, percebe-se uma educação não formal, despertando nos jovens a participação nos festejos:

Dia 13 de setembro, dia de Santa Efigênia. Graças a Deus tá do mesmo jeito do passado. Nogueira tá. Continua fazendo a mesma coisa. Só uma coisa que atrapalhou, usava café com leite e quitanda. Cortou o café-com-leite. O padre tava achando que dá café com leite e quitanda, pega a esmola e dá pro padre de uma vez. Nogueira tá dando a mesma coisa. Mas nós faz tudo de nós, não é negócio de esmola não. **Faz a união da família.** Um dá a açuca, um dá quitanda, outro dá outra coisa. Teve uma missa lá antonte nós deu até janta. Teve um batizado lá. Foi antonte, até o padre jantou lá na igreja. Deu até janta. O padre do triângulo que veio celebrá e fazê o batizado (Sr. S., 66 anos).

É a memória que faz a festa, “a união da família”, vivência do sagrado, transmitida pelos antepassados e que faz dos Nogueira de hoje uma força para enfrentar o dinamismo social, conforme salientou Sr. S, 66 anos. A união dos familiares parece com as irmandades de negros tão comuns nas Minas Gerais do século XVIII, em momentos distintos, é claro. Ao celebrarem a devoção a Santa Efigênia, mantém-se a história familiar, tecida pela memória dos netos. A comunidade consegue recriar o espírito de comunidade, solidariedade e irmandade no seu canto inicial:

Somos gente nova vivendo a união
Somos povo semente de uma nova nação, ê, ê.
Somos gente nova vivendo o amor
Somos comunidade povo do Senhor, ê, ê. (...)

Vou convidar os meus irmãos trabalhadores,
operários, lavradores, biscateiros e outros mais
e juntos vamos celebrar a confiança,
nossa luta na esperança de ter terra, pão e paz

Convido negros, irmãos no sangue e na sina,
Seu gingado nos ensina a dança da redenção.
De braços dados, no terreiro da irmandade,
Vamos sambar de verdade
enquanto chega a razão, ê, ê.

Vou convidar a criançada e a juventude
Tocadores nos ajudem, vamos cantar por aí
O nosso canto vai encher todo o país,
Velho vai dançar feliz,
Quem chorou vai ter que rir.⁵⁶

⁵⁶ O Cântico de abertura da Missa da Festa de Santa Efigênia, Comunidade Rural de Nogueira, setembro de 2006, é de "Zé Vicente, intitulado: *Baião das Comunidades*".

O cântico já revela a circularidade cultural desta comunidade ao projeto das comunidades eclesiais de base que constitui expressão preferencial da Igreja pelo povo simples; nela se expressa, valoriza sua religiosidade e se lhe oferece possibilidade concreta de participação na tarefa eclesial e no compromisso de transformar o mundo (PUEBLA, n. 643). Parecem projetar a luta pela *terra, pão e paz* e através da união e da alegria em seu cântico inicial. O ritual do catolicismo simbolicamente é marcado de valores africanos, em que de braços dados “sambam” no terreiro da irmandade.

Outro aspecto que merece destaque é a imagem da santa, que por si já fala: negra e portadora de uma casa em suas mãos. A cor da pele é um elemento de identificação comum aos seus moradores, revelando a proximidade da santa com o grupo familiar. E a casa, símbolo material e de um sutil ambiente familiar que vai demarcando fronteiras: negros, pobres, sofridos e sem o título da terra que é considerada “patrimônio da família”, na linguagem dos próprios.

A narrativa a seguir pronunciada pelo sacerdote fixa pontos emblemáticos, sendo possível identificar a comunidade familiar em meio à sua cultura; e, ao mesmo tempo, os preceitos do amor, da paz e da santidade familiar:

A gente celebra Santa Efigênia Uma SANTA NEGRA uma santa aí dentro desta cultura negra. Ela é querida, é VENERADA não apenas por causa do pigmento da pele negra, mas porque sua vida é persuadida a causa negra aqui da comunidade. (...) Um dos maiores profetas do século XX não era cristão era o Ghandi, compreendeu o que era o amor. Não à violência, ao ódio. A gente faz uma grande campanha pelo amor. Uma figura histórica que influenciou no século XXI. Também uma outra figura raquítica, esquelética Madre Tereza de Calcutá, mas tinha uma força, uma capacidade de amar. Nós queremos simplesmente não é uma Santa Efigênia, mas uma santa família onde todos sejam santos, comprometidos com a verdade: um pai santo, uma mãe santa, irmãos santos (Pe. Leocádio).

Pela narrativa, depreende-se que, mesmo sendo o discurso oficial da Igreja, o pároco diz que a Santa é venerada não apenas por:

causa do pigmento da pele negra, reconhece que ela é persuadida a causa negra da comunidade; como reflete Caio César Boschi, “os santos dos brancos” não saberiam compreender os sabores dos negros (BOSCHI, 1986, p. 25-26).

Sendo negro, o sacerdote provavelmente se aproxima deste povo, em que se observa novamente a proximidade da santa com a vida das pessoas (Figura 32). Mais ainda, percebe-se que o discurso da Igreja é o amor, ao fazer referências ao líder indiano Gandhi e Madre Tereza de Calcutá. Se, por um lado, é um exemplar ecumenístico, de lideranças que merecem ser cultivadas em populações que tentam permanecer na terra, por outro lado, com uma leitura mais atenta, evidencia que a voz do padre também dita comportamentos e posturas conforme a moral católica: “uma santa família onde todos sejam santos, comprometidos com a verdade (...) um pai santo, uma mãe santa, irmãos santos”.



Figura 32 – Ritual católico da Festa de Santa Efigênia: celebração presidida pelo Pe. Leocádio.

Na dinâmica da festa, a dimensão complementar daquela lógica cultural quando, já aproximando a noite, sai a derradeira procissão⁵⁷ em direção às residências. É como se adentrassem para a casa paterna, vivenciando o mundo dos ancestrais e compondo a grande união familiar. Ao som dos folgedos, o padre e o ancião do grupo vão à frente. As mulheres, juntamente com os jovens da comunidade, sustentam o andor (Figura 33). Observa-se que a capela não fica só; ela possui uma guardiã enquanto a procissão circula o “território” dos Nogueira. Feito o trajeto planejado, a santa é colocada à frente da capela: Viva Santa Efigênia! Viva Santa Efigênia⁵⁸! Ora recitam as mulheres, ora os homens. Depois, juntos, mais uma vez dão vivas à Santa! Esses vivas podem ser a reinterpretação dos fatos históricos, possibilitando aos nogueirenses manter-se unidos não só em torno de uma memória familiar, mas também de outros grupos negros que resistem em sua devoção popular, reconhecida pela Igreja Católica.

O padre abençoa todos os presentes. Nesse momento, também se celebra a vida das crianças, levantando os aniversariantes pequeninos diante da imagem da santa. É notável como aquele pequeno ato evoca a existência de cada criança para que ela mantenha viva a história do grupo. O andor é abaixado, fechando, assim, mais um ciclo católico na vida da comunidade.

O dia da padroeira não se resume aos atos litúrgicos. É também ocasião para manifestações de alegria menos contidas e solenes. Essas comemorações, ocorridas fora do âmbito da capela, com comilanças, tudo regado com muita broinha de fubá e refrigerante. À maneira da Festa de São Cosme e Damião, as crianças fazem fila para ganhar a sua sacolinha de doces e guloseimas. Em seguida, o leilão: a macarronada, o pudim e prendas de roupas e sapatos são disputados com maior lance por todos os presentes (Figura 34).

⁵⁷ Segundo Robert Darnton (1986, p. 157-161, *apud* LIMA, 2006, p. 28), as procissões eram momentos em que a sociedade “representava-se para si mesma – e, algumas vezes, para Deus”. Ao estudar um cortejo francês no século XVIII, ele afirma que as procissões “não funcionam como réplicas em miniatura da estrutura social”, já que nela alguns elementos são negligenciados e outros enfatizados”.

⁵⁸ GOMES e PEREIRA (2000, p. 499) observaram que, no canto dos Arturos e em pontos cerimoniais afro-brasileiros, é a alternância da vogal final a como tônica ou átona: “Oi viva, oi vivá Viva liberdade” (Canto da Festa de Libertação).



Figura 33 – Procissão de Santa Efigênia: circulando o território e vivenciando a memória familiar.



Figura 34 – Leilão da Festa de Santa Efigênia: do sagrado ao profano.

A festa é também um momento catalisador de recursos financeiros para fazer reformas na capela: o telhado já foi trocado; agora, os fiéis desejam trocar o piso, já bastante gasto pelo tempo. Rifa-se uma bela ceia, em que a mãe de um morador da Comunidade Rural do Cedro anuncia que ele foi contemplado.

À noitinha aquele forró, produzido aos sons do pandeiro, da viola e do teclado de um dos jovens, fazendo a pesquisadora se lembrar de uma das entrevistas: “Qual música que nós gosta mais? é de sertaneja”. E, assim, as músicas de Amado Batista, Teodoro e Sampaio e Zezé de Camargo e Luciano, entre outras, completam os festejos no dia de sua padroeira, marcando a circularidade dos bens e objetos culturais.

4.3. Do Espaço ao Território

É na Capela de Santa Efigênia, onde está a santinha, que pode ser visto o território dos Nogueira, um espaço revestido da dimensão política e afetiva, em que os laços familiares e entre vizinhos são fortalecidos através da solidariedade do grupo. Cultuam santos católicos e festejam a padroeira africana Santa Efigênia. Recorrem não só aos santos católicos, mas também ao mágico-religioso, enfrentando a realidade da vida. Ao narrarem que aqui é “terra de família”, lutam pela manutenção do seu patrimônio.

E esse lugar, cuja delimitação espacial volta ao século XVIII, na carta de sesmaria doada a D. Guilherme Nunes, posteriormente à fazenda Quebra-Canoas dos Martins da Silva. Ali, “era pura mata (...) todo mundo plantava (...) nois trabaiá pra um, pra outro”, conforme suas narrativas, “doada” a Antônio Luiz e sua parentela no lugar denominado “Nogueira”. Demonstra um patrimônio familiar que começa antes de Antônio Luiz no século XIX e que continua com seus descendentes que até hoje não têm o título da terra. Ali se configurou uma identidade cultural, na compreensão de Haesbaert:

Determinadas identidades ou, caso se preferir, facetas de uma identidade, manifestam-se, em condições espaços-temporais em que o grupo está inserido. Finalmente, a(s) identidade(s) implica uma busca de “reconhecimento” que faz frente à alteridade, pois é no encontro ou no embate com o Outro que buscamos nossa afirmação pelo reconhecimento daquilo que nos distingue e que, por isto ao mesmo tempo, pode promover tanto o diálogo quanto o conflito com o Outro (HAESBAERT, 1999, p. 175).

Ao apresentar a história do povo de Nogueira, a história do espaço ocupado por eles, suas dificuldades e desejos, parece que a terra está aqui em Ponte Nova – Zona da Mata Norte de Minas, um território onde vivem e viveram os seus antepassados. E nesse espaço geopolítico se configura uma rede de parentelas que expressa o seu patrimônio sociocultural nesse sincretismo religioso.

Conclui-se, portanto, que esse sincretismo é característico da religiosidade popular de Nogueira. Num sistema de ordem simbólica/significacional e da aparente resignação com a vida que se leva, projeta-se um reparo no plano espiritual das vicissitudes da vida terrena. Ao manterem a tradição de serem os “devotos de Santa Efigênia”, “negros ou morenos” eles demonstram a dimensão hierárquica do catolicismo popular, que encampa outros sistemas de crenças. Vale lembrar de seu “feiticeiro” e da presença das rezadeiras e benzedadeiras; isso ajuda a compreensão das suas expressões culturais, tecendo sua identidade afro-descendente. Pertencendo às camadas sociais e economicamente desprestigiadas, os dados indicam a religião mediando, muitas vezes, a forma de lidar com a fatalidade e a realidade.

Na religiosidade popular sincrética, os Nogueira expressam uma apropriação de suas heranças e invenção da suas tradições de uma memória familiar e, ao mesmo tempo, renovam as esperanças na luta pelo *pão, paz e terra*, que se amplia quando é recebida por outros grupos negros e oprimidos.

Termina-se este capítulo com uma notícia divulgada no jornal local de Ponte Nova, em 16 de fevereiro de 2007:

Representantes da Fundação Palmares, com sede em Brasília/DF, poderão vir a PN (Ponte Nova), em médio prazo, para avaliar a proposta de reconhecimento de 3 localidades rurais – Cedro, Nogueira e Ranchos Novos – como comunidades quilombolas. A informação foi divulgada em 12/2, durante reunião do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial, considerando que, com tal reconhecimento, pode haver benefícios federais que vão desde a posse de terras até o investimento em infra-estrutura de educação e cultura⁵⁹.

Percebe-se que alguma coisa está mudando na História Brasileira, e Ponte Nova está nesse contexto. Isso fica transparente na Constituição Federal de 1988, que

⁵⁹ LOCALIDADES rurais podem ser reconhecidas como “comunidades quilombolas”. Folha de Ponte Nova, Ponte Nova, p. 14; p. 14, c. 2. 16, fev. 2007.

através de seus dispositivos legais assegurou o direito à terra aos remanescentes de quilombos, como dispõe o Art. 68⁶⁰.

Vários são os questionamentos diante de tal notícia: será que os moradores terão interesse por essa titulação? Haverá mais estímulo à implementação de políticas públicas em prol dessa comunidade? Poderá reverter a imagem do lugar como terra de gente sofrida e de descendentes de escravos? Será que haverá o reconhecimento e a valorização de suas expressões culturais?

Esta dissertação, com certeza, já é o início para que Nogueira e as comunidades vizinhas conheçam aspectos de sua história, fortalecendo, sobretudo, a afirmação positiva da identidade de seus moradores, que até hoje foram solidários entre si e totalmente ignorados como cidadãos.

⁶⁰ *ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS* – Art. 68: Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, buscou-se identificar como os membros de um grupo percorrem os espaços de vida, como constroem a imagem de si e dos outros em determinado tempo e lugar e quais os sentidos construídos nas relações sócio-históricas processadas. A partir de um quadro de referenciais teóricos prévio e do cotejo com um conjunto de indicadores empíricos, compreendeu-se que o processo de identidade e a territorialidade de um grupo étnico é algo complexo, dinâmico e situacional.

Tudo indica que Nogueira originou-se de uma Sesmaria datada de 1745 no lugar denominado São José da Barra Longa, desenvolvendo a prática agrícola com 20 escravos. No século XIX foi transformada em patrimônio dos “Martins da Silva”, que estendeu seus domínios pelas terras vizinhas: as Fazendas Sacramento e do Córrego do Ouro, no Município de Ponte Nova, MG.

Conforme se pode perceber através das fontes, houve o convívio social entre brancos e negros, propiciando as alforrias e, até mesmo, doações de terras. Algumas ficaram reconhecidas e classificadas socialmente como “terra de negro”, atribuindo ao ex-escravo e seus descendentes os estigmas e os preconceitos típicos de uma sociedade escravista. Assim, naquele espaço concreto e real de uma terra doada, os Nogueira foram construindo sua identidade, relacionando, usufruindo e modificando a natureza.

Na memória coletiva dos entrevistados, a terra é de domínio do parentesco, somando uma população de 41 pessoas. Duas residências são chefiadas por

mulheres; três são constituídas por moradores solteiros (uma moça e dois rapazes), variando a faixa etária de zero a 66 anos. Nessa rede de parentelas, as fronteiras caíam ao celebrarem casamentos com descendentes de italianos, mesmo que fossem pobres, promovendo o intercâmbio cultural. Nessa afetividade, alguns casamentos, às vezes, difíceis: alcoolismo, traições, suicídio, até mesmo um aborto forçado, que implicou bastardia, revelando a hierarquia branca. Muitos moraram em casa de sapé ou barreada, dormindo na “estera de taboa”, tendo a mata como uma grande aliada.

Naquele ambiente, não contaram com nenhum atendimento médico-hospitalar, desenvolvendo redes de solidariedade e pertença através do trabalho das parteiras. As experiências vivenciadas por esse grupo, através das brincadeiras, da levantação de mastros, da coroação de Nossa Senhora, das festas de São João e do “boi” estreitavam cada vez mais as relações comunitárias. No calor de suas cozinhas, mãos calejadas pela foice e enxada suavizaram com as contas do terço e recitação do ofício de Nossa Senhora. Roupas simples, descalços ou com as sandálias de folha de banana deixaram impressas as marcas de gente sofrida.

Adaptando as mudanças socioeconômicas e culturais do município e as circunstâncias da vida, assumiram diversas configurações identitárias como camponeses, carvoeiros, lenhadores, retireiros, diaristas, domésticas, doceiras, aposentados; nada fixo e congelado. O colapso da economia canavieira e da cafeicultura, aliado ao êxodo rural da década de 1960, atrai muitos da comunidade de Nogueira para as periferias de Ponte Nova, Belo Horizonte, São Paulo e Rio de Janeiro. Aquele sentimento de pertencimento rompe com a convivência do cotidiano, e a terra deixa de ser patrimônio para alguns, transformada em mercadoria, “vendida a um estranho”, que demarca o seu território com as porteiras fechadas.

Como se pôde perceber, através dos discursos, os que saíram da comunidade continuaram carregando a imagem histórica que vincula o afro-descendente à pobreza e marginalidade: sem estudo, assumindo trabalhos de baixa remuneração, seja como pedreiros, motoristas ou domésticas. Os que ficaram mostravam a identidade social da comunidade, revelando um lugar de sofrimento, miséria e de subemprego.

Sofrem com um histórico de opressão e discriminação, típico de uma sociedade que ainda revive o passado glorioso de “Princesinha da Zona da Mata”, quando na realidade há um imenso abismo entre as classes sociais. Sem receber assistência da EMATER ou dos órgãos públicos municipais, os Nogueira continuam

sonhando com uma “terrinha”, um telefone público para a comunidade e a melhoria de suas residências. A necessidade de buscar escola, trabalho e serviços básicos fora da comunidade, enfrentando estradas precárias, esclarece a visão dos fatos.

A história de Nogueira revelou, ainda, um sistema de crenças em feitiçaria, rezadeiras e benzedoras. É a religiosidade popular sincrética como resposta aos medos e aos desafios do cotidiano. O feitiçeiro aparece na memória dos depoentes, considerado perigoso e capaz de fazer o mal. Hoje, parece que passam por mudanças, já que não existe no grupo nem mais um feitiçeiro. A benzeção continua, porém, fica a pergunta: por que sumiu o feitiçeiro?

Conclui-se que a Igreja Católica disciplinou, através dos preceitos de um moral familiar e o culto aos seus santos, mas mesmo assim os Nogueira conseguiram legitimar o seu espaço através de uma santa negra.

Com suas diferenças de sexo, idade ou estado civil, essa rede de parentelas ritualiza os traços africanos encerrados nessas culturas da África, através de sua festa à Santa Efigênia. Celebrada a cada setembro, demarca um território:

Meu pai contava. Na época aqui, parecia quase que tinha aquele sofrimento daquele pessoal da novela Sinhá Moça. (...) a Santa Efigênia libertou os escravos, aí que foi melhorano a situação né.

Com isso e nisso, identificam-se, unindo-se a outras comunidades dos Ranchos Novos, Cedro e Santo Antônio⁶¹.

Definindo-se como portadores de uma identidade negra e de uma memória social, são favoráveis às políticas públicas de combate à discriminação racial e ao reconhecimento no próprio município de que eles celebram Santa Efigênia. O espaço da capela é o ponto de encontro, de vivência, de superação das barreiras enfrentadas por seus devotos.

Enquanto isso, por ocasião da proximidade do “Dia da Consciência Negra”, o jornal local “Folha de Ponte Nova” divulgou uma nota, em que se percebem os discursos dos grupos afros da cidade:

Mantida a tradição do Congado e da Missa Conga com a participação dos integrantes do Grupo Afro Ganga Zumba, do Coral Folclórico de Raízes (ambos do Bairro de Fátima), do Congo Nossa Senhora do Rosário (Bairro São Pedro) um dos

⁶¹ Nogueira, Cedro, Ranchos Novos e Santo Antônio estão classificadas como Setor Rural 24, com uma população de 518 pessoas, sendo 274 homens e 244 mulheres (IBGE, 2000).

coordenadores do evento, Pedro Catarino a seu ver “a cidade investe na cultura elitizada, e o povão não tem acesso aos movimentos culturais”. A vice-presidente do Ganga Zumba, Mariana da Silva Souza, acrescentou: “Somos protagonistas da nossa história e vamos dedicar à organização do evento do próximo ano”⁶².

Notam-se a denúncia dos ativistas e o abismo entre os domínios culturais. Na conjuntura histórica atual em que as políticas afirmativas tentam traçar linhas de fronteira entre brancos e não-brancos, parece que os Nogueira poderão ter a chance de auto-referenciar-se como “quilombola”, conforme se verificou nesta pesquisa. Eles continuam marginalizados, vivem na insegurança por não ter a titulação da terra. Se os seus ancestrais estão nestas terras há mais de 100 anos, o direito de posse já está circunscrito em lei.

Como professora de História por quem passa a clientela escolar das Comunidades Rurais de Nogueira, Ranchos Novos, Santo Antônio e Cedro, reconhece-se a pertinência da reflexão de Paulo Freire (1996, p. 36) de que “ninguém pode estar no mundo, com o mundo e com os outros de forma neutra”. O resultado da pesquisa torna visível a construção social da Comunidade de Nogueira, enquanto os seus moradores não estão em pé de igualdade. Eles ainda precisam conquistar a cidadania, seja no atendimento à saúde, no mercado de trabalho e na escolaridade. Nunca houve associações rurais que os estimulassem à permanência na terra. As escolas frequentadas por seus filhos são completamente alheias à realidade rural; a tendência é um novo êxodo e o rompimento dos laços comunitários.

No momento em que finalmente se conclui esta dissertação, há um sentimento de que não foi uma trajetória fácil. Diante de uma dupla jornada de trabalho, recorrer a tantos arquivos, na maioria das vezes sem nenhuma sistematização: ler documentos de outra época, enfrentar estradas precárias e ter que escutar muitas e muitas vezes as gravações feitas com os mais idosos, demandou muita ousadia e paciência.

Acreditando não terem esgotado as questões relacionadas à identidade e território afro-descendente, que não seja o fim, mas um convite a novos temas para pesquisa, como: fios de liberdade – as alforrias; religiosidade popular; e entre negro e branco: famílias interétnicas.

⁶² “MANTIDA a tradição do congado e da missa conga”. *Folha de Ponte Nova*. Ponte Nova, 10 novembro 2006, política/cidade, p. 3.

6. FONTES

A) MANUSCRITAS

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, Belo Horizonte:

CLASSIFICAÇÃO de escravos do município de Ponte Nova. 1874-1875, p. 134-135. Arquivo Secr. Do Governo Provincial. SP. 1390. Belo Horizonte, 15 de março de 1944.

DOCUMENTO dirigido ao Juiz de paz de Ponte Nova ordenando averiguar se os escravos vendidos e embargados por este juiz não eram roubados na corte: 1833-1834. Registro de Ofícios do Governo aos Juizes da Provincia. Secretaria do Goveno Provincial 108. p. 77.

CARTA DE SESMARIA. Seção Colonial 20; G-3, 96 a 127 vº.

ARQUIVO CARTÓRIO AMORA SERVIÇO NOTORIAL DO 1º OFÍCIO, Ponte Nova:

Livro de cartas de liberdades. Ponte Nova, 1870.

ARQUIVO DA FAMÍLIA MESSIAS PINTO, Ponte Nova:

Título de doação de escravos.

ARQUIVO DA FAMÍLIA FRUTUOSO PINTO, Ponte Nova:

Certidões de nascimento, casamento e óbito; título de eleitor.

SINDICATO RURAL DE PONTE NOVA

Classificação do imóvel rural das propriedades da área da pesquisa.

INSTITUTO BRASILEIRO DE ANÁLISES GEOGRÁFICAS E ESTATÍSTICAS
DE PONTE NOVA:

CADERNETA DO SETOR RURAL 0024. IBGE. Ponte Nova, MG, Censo 2000,
31p.

MAPA DO SETOR RURAL 0024 de Ponte Nova. Escala: 1: 50000. IBGE. Ponte
Nova, MG, Censo 2000.

B) JORNAL

**FOLHA DE PONTE NOVA. Localidades rurais podem ser reconhecidas como
comunidades quilombolas.** Ponte Nova, 16 fevereiro 2007, cidade, p. 4.

____. **Mantida a tradição do congado e da missa conga.** Ponte Nova, 10 novembro
2006, política/ cidade, p. 3.

C) IMPRESSAS

CARVALHO, J. S. **Aspectos históricos da indústria açucareira no Município de
Ponte Nova.** Memória apresentada ao Congresso de História, comemorativa do 4º
Centenário da Fundação da Cidade de São Paulo. Publicação do Instituto
Pontenovense de História. Ponte Nova: Minas Gerais, 15 de julho de 1954, p. 20-60.

MAGALHÃES, M. I. M. **Resumo histórico de Ponte Nova.** Ponte Nova, MG: Typ.
Ideal, 1922. p. 5-66.

RIBEIRO FILHO, A. B. **Ponte Nova: 1770 a 1920; 150 anos de história.** Viçosa,
MG: Academia de Letras de Viçosa, 1993. 194 p.

____. **Lavoura e riqueza, voto e poder:** uma contribuição para o estudo da
história política na Zona da Mata Mineira. Ponte Nova: Sociedade Pró-memória,
1996. 301 p.

7. REFERÊNCIAS

ABA. “Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais”. **Boletim Informativo NUER**, Florianópolis, UFSC, n. 1, p. 81-82, 1994.

ABREU, M. **O império do Divino, festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro**, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 37-38.

____. ABREU, M. Cultura popular – um conceito e várias histórias. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. **Ensino de história: conceitos, temáticas e metodologias**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 83-102.

ABREU, M.; SOIHET (Orgs.). **Ensino de história: conceitos, temáticas e metodologia**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 38-54.

ALMEIDA, A. W. B. **Terras de preto, de santo e terras de índio** – Uso comum e conflito. Belém: UFPA, 1989. p. 163-196. (Cadernos NAEA 10).

____. Os quilombos e as novas etnias: “é necessário que nos libertemos de definições arqueológicas”. In: O’DWYER, E. C. **Quilombos, identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: ABA, FGV, 2002. p. 69-70.

ARAÚJO, R. B. **Guerra e paz: Casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. p. 80.

AZZI, R. O início da restauração católica em Minas Gerais: 1920-1930. In: MATOS, Henrique Cristiano José. **Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas Gerais, entre 1922 e 1936**. Belo Horizonte: O Lutador, 1990. p. 265; 345.

____. Família e valores no pensamento brasileiro (1870 – 1950). Um enfoque histórico. In: AA. VV. Sociedade brasileira contemporânea. **Família e valores**. São Paulo: Loyola, 1997. 89 s.

AZEVEDO, C. Identidades compartilhadas – a identidade nacional em questão. In: ABREU, M.; SOIHET (Orgs.). **Ensino de história: conceitos, temáticas e metodologia**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 38-54.

BORGES, C. M. **Escravos e libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas**. Gerais séculos - XVIII XIX. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2005. p. 140-160.

BLASENHEIN, P. Uma história regional: A Zona da Mata mineira - 1870/1906. In: **V Seminário de Estudos Mineiros**. Belo Horizonte: PROEP/UFMG, 1982. p. 26-27.

BRASIL. Constituição (1998). **Constituição da República Federativa do Brasil. ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS – Art. 68**. Brasília: Ed. Ltda., 1994.

BRITO, G. **São Sebastião Mártir**. Disponível em: <www.revistamuseu.com.br>. Acessado em: jan 2007.

BRITO, R. A. “Branços”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Esses poetas: uma antologia dos anos 90**. Rio de Janeiro, 1998. p. 267.

BOSCHI, C. **Os leigos e o poder**. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986. p. 26.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 484 p.

BOURDIEU, P. **Questões de sociologia**. São Paulo: Marco Zero, 1983. p. 122-155.

CADERNOS Racismo no Brasil. São Paulo: Cromosete Gráfica, março de 2005.

CARNEIRO, M. J. Ruralidade: Novas identidades em construção. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ECONOMIA E SOCIOLOGIA RURAL, 35., 1997, Brasília. **Anais...** Brasília: SOBER, 1997. p. 147-185.

CARRARA, Â. A. **Estruturas agrárias e capitalismo: contribuição para o estudo da ocupação do solo e da transformação do trabalho na Zona da Mata mineira**. (séculos XVIII e XIX). Mariana, MG: UFOP, Departamento de História – Núcleo de História Econômica e Demográfica, Série Estudos – 2, 1999.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 10-35.

CHALOUB, S. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CORRÊA, M. Repensando a família patriarcal. In: ALMEIDA, Maria Suely Kofes (org.) **Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil**. Campinas, SP: Unicamp, 1994. p. 15-34.

COSTA E SILVA, A. **A manilha e o libambo.** A África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. p. 55.

COSTA, E. V. **Da senzala à colônia.** 2. ed. São Paulo: Ciências Humanas, 1982. 570 p.

COSTA, J. F. Da cor ao corpo a violência do racismo. In: SOUZA, N. S. **Tornar-se negro** (1983). Rio de Janeiro: Graal, 1990. p. 1-16.

COSTA, S. G. Gênero e história. In: ABREU, M.; SOIHET (Orgs.). **Ensino de história: conceitos, temáticas e metodologia.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 187-208.

CRUZ E SOUZA, Emparedado. In: **Obra completa: poesia e prosa.** Rio de Janeiro, 1961. p. 659.

D'ADESKY, J. **Pluralismo étnico e multiculturalismo.** Racismos e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. 246 p.

DAMATTA, R. Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira. In: **Relativizando, uma introdução à antropologia social.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1981. p. 58-85.

DARNTON, R. Um burguês organiza seu mundo: a cidade como texto. In: **O Grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa.** Tradução por Sônia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 157-161.

DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 18- 25.

DUARTE, L. F. D. Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre as classes trabalhadoras urbanas. In: LEITE LOPES, J. S. (Org.). **Cultura e identidade operária.** Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987. p. 203-226.

DURKHEIM, É.; MAUSS, M. Algumas formas primitivas de classificação. In: _____. **Durkheim, grandes cientistas sociais.** São Paulo: Ática, 1980. p. 7-37.

_____. DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** Trad. por Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1989. p. 493.

FANON, F. **Os condenados da terra.** 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. p. 3- 45.

_____. **Pele negra máscaras brancas.** Tradução por Adriano Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983. p. 10-50.

FAUSTO, B. **Getúlio Vargas: o poder e o sorriso.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 233 p.

FERNANDES, F. **A integração dos negros na sociedade de classes.** São Paulo: Dominus, 1965. p. 150-250.

FERRETTI, S. F. **Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil** – Modelos, limitações, possibilidades. Dep. de História da UFF, Niterói, RJ: Ed. 7 Letras, 2001. p. 13-26. Tempo, nº 11, julho 2001.

FREIRE, G. (1933). **Casa Grande e Senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003. 719 p.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido.** São Paulo: Paz e Terra, 1982. 184 p.

_____. **Pedagogia da autonomia:** saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996. 54 p.

FRY, P. **A persistência da raça.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 301-320.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S. A., 1989. p. 102-141.

GILROY, P. **O atlântico negro:** modernidade e dupla consciência; tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001. 427 p.

GODBOUT, J. T. **O espírito da dádiva.** Trad. por Patrice Charles Guillaume. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1999. p. 3-62.

GOMES, N. L. **Cabelo e cor da pele.** Uma dupla inseparável. Artigo apresentado como trabalho no II Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros. São Paulo: UFSCar, ago. 2002.

GOMES, N. P. M.; PEREIRA, E. A. **Assim se benze em Minas Gerais.** Juiz de Fora, MG: EDUJF/ Mazza Edições, 1989. 272 p.

_____. **Do presépio à balança.** Representações sociais da vida religiosa. Belo Horizonte: Mazza Edições, Ltda., 1995. 451 p.

_____. **Negras raízes mineiras:** os Arturos. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2000. 631 p.

GOUVEIA DA SILVA, P. F. **Mulheres** – Comunitárias, personae viajantes. Classe, gênero, identidade e participação popular. Rio de Janeiro: UFRJ/IFICS/PPGSA, 2003. 329 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

_____. Uma trama em família: profissão doméstica e sentimento de desfiliação. **Cadernos de Antropologia e Imagem** (UERJ), v. 22, p. 18-46, 2006.

GUIMARÃES, A. S. A. Racismo e anti-racismo no Brasil. **Novos Estudos: CEBRAP**, São Paulo, n. 43, p. 26-44, nov. 1995.

_____. As elites de cor e os estudos de relações raciais. **Tempo Social**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 67-82, 1996.

_____. Preconceito de cor e racismo no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 47, n.1, p. 34-77, jun., 2004.

_____. Depois da democracia racial. **Tempo Social**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 269-287, 2006.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. In: ROSENTAL, Z., CORRÊA, R. L. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999. p. 160-180.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. 434 p.

HASENBALG, C. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 80-120.

_____. O contexto das desigualdades raciais. In: SOUZA, J. (Org.). **Multiculturalismo e racismo**. Uma comparação Brasil–Estados Unidos. [S.l.]: Paralelo 15, 1997. p. 63-68.

HASENBALG, C.; SILVA, N. V. **Estrutura social, mobilidade e raça**. Rio de Janeiro: IUPERJ/Vértice, 199. p. 88-225.

HEREDIA, B. M. A. **A morada da vida**. Trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 164 p.

HOBSBAWN, E. J.; RANGER, T. (Org.). **A Invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-25.

HOORNAERT, E. **Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 23.

IPEA. Brasil: **o estado de uma nação**. Pobreza e exclusão social. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br>>. Acessado em: abr. 2006.

JACCOUD, L. B.; BEGHIN, N. **Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental**. Brasília: Ipea, 2002. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br>>. Acessado em: abr. 2006.

LE GOFF, J. Monumento/Documento. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Casa da Moeda Imprensa Nacional, 1985. v. 1.

LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 193-213.

LIMA, R. S. S. **“Oh! Que imitem a S. Rita de Cássia” as mulheres de nosso tempo:** representações e práticas da devoção em Viçosa (MG) 2003-2006. Niterói, RJ: UFF, 2006. 31 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

LUDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. **Pesquisa em educação:** abordagens qualitativas. São Paulo, EPU, 1986. p. 25-44. (Temas Básicos de Educação e Ensino).

LUDWIG, M. P. **Morar no que é dos outros, morar no que é da gente:** uma análise da habitação de pequenos produtores rurais. Viçosa, MG: UFV, 1994. 165 f. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa.

_____. **Descortinando a paisagem** – A construção social do espaço e o sentido do lugar: uma comunidade rural da Zona da Mata de Minas Gerais nos umbrais do século XXI. São Paulo: USP, 2003. 236 f. Tese (Doutorado Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Paulo

MAIA, R. S. **Jovens e excluídos, porém consumidores.** Seriam eles cidadãos? Disponível em: <http://www.serchris_e_diana_livros1.kit.net/jepc.doc>. Acessado em: jan. 2007.

MALINOWSKI, B. Objetivo, método e alcance desta pesquisa. In: ZALUAR, Alba. **Desvendando máscaras sociais.** Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1980. p. 39-61.

MARTINS, J. S. (1981). **Os camponeses e a política no Brasil.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. p. 10- 45.

_____. O significado da criação da Comissão Pastoral da Terra na história social e contemporânea do Brasil. In: SECRETARIADO Nacional da CPT (Org.). **A luta pela terra: A Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois.** São Paulo: Editora Paulus, 1997. p. 70ss.

MATOS, H. C. J. **Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936.** Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1990. 502 p.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia, com uma introdução à obra de Marcell Mauss, de Claude Levi-Strauss;** tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974. 36 p.

MATTOS, H. M. **Das cores do silêncio:** os significados da liberdade no Sudeste Escravista – Brasil Séc. XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MEDEIROS, L. S. **Reforma Agrária:** concepções, controvérsias e questões. Rio de Janeiro, janeiro de 1994. 57 p.

MELLO; SOUZA, L. Violência e práticas culturais no cotidiano de uma expedição contra quilombolas – Minas Gerais, 1769. In: **Liberdade por um fio:** história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 193- 212.

____. **Desclassificados do ouro.** Rio de Janeiro: Graal, 1982. 237 p.

____. **O diabo na terra de Santa Cruz.** Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 396 p.

MOURA, C. **Rebeliões da Senzala – Quilombos, insurreições, guerrilhas.** 3. ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1985. 282 p.

____. **Quilombos, resistência ao escravismo.** São Paulo: Editora Ática, 1987. 94 p.

MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord.); MELLO; SOUZA, Laura de (Org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 176.

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, v. 28, p. 56- 63, dezembro/fevereiro 95/96, 1995.

____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil.** Identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. 150 p.

NOVAES, R. R. **De corpo e alma.** Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo. Rio de Janeiro: Graphia, 1997. 238 p.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional.** São Paulo: Brasiliense, 1996. p. 36- 44.

PEREIRA, E. A.; GOMES, N. P. M. **Ardis da imagem:** exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira. Belo Horizonte: Mazza Edições, Editora PUCMinas, 2001. 301 p.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, v. 5, n.10, p. 200-215, 1992.

PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, nº 1, p. 15-33, jun. 2003.

QUEIROZ, M. I. P. **Bairros paulistas:** a dinâmica do bairro rural-cidade. São Paulo: Livraria Duas Cidades, [s.d.]. p. 125-130.

REGINALDO, L. **Os rosários dos angolas:** irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. Campinas, SP: UNICAMPI, 2005. Tese (Doutorado) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

REIS, J. J. **Tambores e tremores:** a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, M. C. (Org.). **Carnavais e outras f(r)estas:** ensaios de história social da cultura. Campinas, SP: Unicamp, Cecult, 2002.

REZENDE, I. N. **O paraíso e a esperança: vida cotidiana de fazendeiros na Zona da Mata de Minas Gerais.** São Paulo: Humanitas/FFCH/USP, 2004. 259 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro.** A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 470 p.

SANTOS, J. R. **A inserção do negro e seus dilemas.** Projeto Brasil 2020. Parcerias estratégicas – número 6 – março/1999. Disponível em: <<http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/ppcor/0161.pdf>>. Acessado em: mar. 2006.

SANTOS, M. **Metamorfoses do espaço habitado.** São Paulo: Hucitec, 1988. p. 55-66.

SEBRAE (2006). **Diagnóstico municipal Ponte Nova.** Disponível em: <<http://www.sebraemg.com.br/arquivos/programaseprojetos/Desenvolvimentolocal/diagnosticomunicipais/Ponte%20Nova.Pdf>>. Acessado em: abr. 2006.

SILVA, A. C. **A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. 1071 p.

SLENES, R. W. **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava - Brasil Sudeste, século 19.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p. 27-68; 237-259.

SODRÉ, M. **Claros e escuros – Identidade, povo e mídia no Brasil.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 25-40.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro.** São Paulo: Graal, 1983. p. 10-25.

TRAMONTE, C. **Festejando os pretos velhos: da senzala ao reinado, as estratégias da umbanda no período autoritário em Santa Catarina.** Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/osurbanitas/cristianatramonte02-2004.html>>. Acessado em: abr. 2007.

TRIVINOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação.** São Paulo: Atlas, 1994.

ZALUAR, A. **Objetivo, método e alcance desta pesquisa.** Desvendando máscaras sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1980. p. 122-174.

WALTERS, R. Racismo e ação afirmativa no Brasil. In: SOUZA, J. (Org.). **Multiculturalismo e racismo.** Uma comparação Brasil-Estados Unidos. Brasília: Paralelo 15, 1997.

WOORTMANN, K. Casa e família operária. **Anuário antropológico,** Rio de Janeiro, v. 80, p. 149-99, 1982.

WOORTMANN, E. F. **Herdeiros, parentes e compadres.** Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste. São Paulo-Brasília: HUCITEC Edunb, 1995. 336 p.

APÊNDICES

APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO

UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA
DEPARTAMENTO DE ECONOMIA DOMÉSTICA

PESQUISA

QUESTIONÁRIO PARA CARACTERIZAÇÃO SOCIOECONÔMICA DAS FAMÍLIAS DO
NOGUEIRA - MUNICÍPIO DE PONTE NOVA - MG

IDENTIFICAÇÃO DO QUESTIONÁRIO

Nome: _____

Nome da esposa: _____

Comunidade: _____

Data da entrevista: ___/___/____. Entrevistador: _____

1. COMPOSIÇÃO FAMILIAR, ESCOLARIDADE, OCUPAÇÃO, RESIDÊNCIA, COR E RELIGIÃO

Posição na família	Pai	Mãe	Filhos												
			1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
1.1. Idade															
1.2. Escolaridade (ver códigos)															
1.3. Estado civil															
1.4. Residência (sim = 1; não = 2)															
1.5. Ocupação principal dos residentes															
1.6. Ocupação secundária dos residentes															
1.7. Cor															
1.8. Religião															

1.2. Escolaridade (1 = analfabeto; 2 = 1ª a 4ª série do 1º grau; 3 = 1º grau incompleto; 4 = 1º grau completo; 5 = 2º grau; 6 = superior).

1.4 Residência (1 = junto com a família; 2 = casado residente em outra casa na mesma propriedade; 3 = solteiro residente na cidade; 4 = casado residente em outro lugar, mas também no meio rural; 5 = casado residente na cidade; 6 = viúvo; 7 = separado)

1.5. Ocupação principal e 1.6. Ocupação secundária (1 = trabalho agropecuário na propriedade familiar; 2 = parceiro; 3 = outros (especificar)).

1.8. Cor: B (Branca); N (Negra); P (Parda); M (Morena); O (outras); N (não sabe)

2. SITUAÇÃO ATUAL E CARACTERIZAÇÃO DA TERRA

2.1) Tempo de existência da comunidade no local (aproximadamente): () anos

2.2) Histórico de ocupação da área pelo grupo:

.....

2.3) Extensão da Terra (Tamanho da terra na medida usada pelo grupo)

.....

2, Natureza jurídica das terras ocupadas.

	Natureza jurídica da área					
	herança	compra	doação	posse	titulação	outras
Sim						
Não						
Total						

3. HABITAÇÃO E SANEAMENTO BÁSICO

3.1. Idade da construção: _____ Nº de cômodos: _____

3.2. Construída ou não pela família?

Sim = 1 Não = 2

3.3. Passou por reformas e, ou, acréscimos ao longo do tempo?

Sim = 1 Não = 2

Quais? _____

3.4. Materiais

3.4.1. Paredes

1 - tijolos

5 - adobe e pau a pique

2 - taipa, pau a pique

6 - bloco de cimento

3 - adobe

7 - outros (especificar)

4 - tijolo e pau a pique

3.4.1.1. Acabamento das paredes

1 - inexistente

2 - reboco

3 - reboco e pintura

Observações: _____

3.4.2. Cobertura

1 - telhas de cerâmica

3 - laje

2 - telhas de amianto

4 - outros (especificar)

3.4.3. Piso

1 - assoalho de madeira

5 - cerâmica

2 - cimento

6 - terra batida

3 - assoalho e cimento

7 - outros (especificar)

4 - assoalho e cerâmica

Observações: _____

3.5 Instalações sanitárias

1 - vaso sanitário ligado à fossa negra

2 - vaso sanitário ligado à fossa séptica

3 - vaso sanitário ligado à rede de esgoto

4 - outros (especificar)

5 - Não possui

Observações: _____

3.6 *Iluminação artificial*

- 1 - elétrica
- 2 - querosene
- 3 - gás
- 4 - elétrica ou querosene
- 5 - outros (especificar)

Observações: _____

3.7 *Como é feito o abastecimento de água?*

- 1 - rede pública
- 2 - poço artesiano
- 3 - cacimba
- 4 - cisterna/poço
- 5 - fonte
- 6 - córrego
- 7- açude

Observações: _____

3.8 *Destino de esgotos:* _____

Destino do lixo: _____

4. APARELHOS ELETRODOMÉSTICOS

- Geladeira
- Fogão
- TV
- Rádio
- Liquidificador
- Tanquinho
- Outros (especificar): _____

5. SERVIÇOS

Serviços básicos

Tipo	Localização do serviço	Distância	Meio de transporte utilizado	OBS
5.1. Serviços Saúde				
5.2. Serviços odontológicos				
5.3. Comércio				
5.4. Banco				
5.5. Escola				

5.1. Assistência médica e 5.2. Assistência odontológica (1 = SUS (ambulatorial); 3 = convênio; 4 = particular; 5 = NSA (explicar).

5.4. Banco (1 = transações bancárias; 2 = crédito rural; 3 = conta corrente e aposentadoria; 4 = não utiliza).

6. DISPONIBILIDADE DE MÃO-DE-OBRA

Especificação		N.º pessoas	Dias disponíveis	Frequência de utilização
Familiar	Homens			
	Mulheres			
	Crianças			
Permanente				
Temporária				

Idade que começou a trabalhar: _____

Jornada semanal de trabalho: _____

Renda pessoal mensal: _____

Renda familiar mensal: _____

7. NÃO RESIDENTES

Especificação	Ocupação	Motivo da saída	Local de trabalho	Contribui na renda

Local de trabalho (1 = no município; 2 = fora do município; 3 = fora do estado).

Contribui na renda familiar (1 = sim; 2 = não).

APÊNDICE B

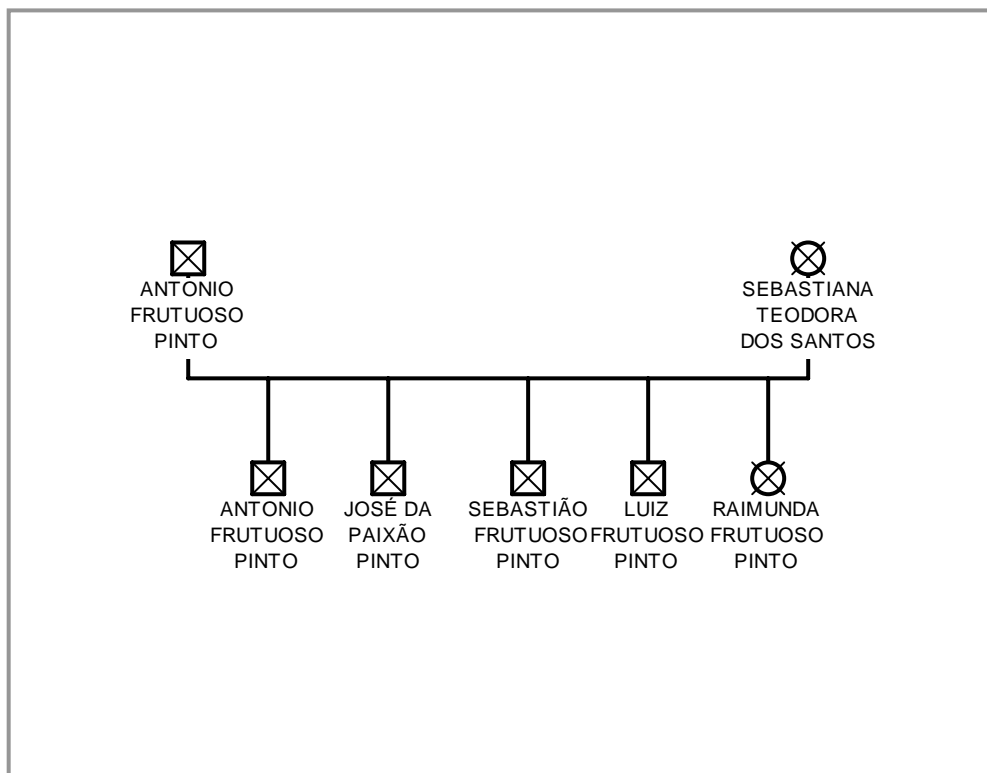
ESTRUTURA FUNDIÁRIA DO SETOR RURAL DA ÁREA EM ESTUDO

IMÓVEL RURAL	PROPRIETÁRIO (S)	ÁREA	CLASSIFICAÇÃO- IMÓVEL RURAL
ONÇA	SEBASTIÃO A.PINHEIRO JOSÉ FILOMENO CLÁUDIO COSTA	22,6 11,4000 0,000	PEQ MINIF. MINIF.
RANCHOS N,DE BAIXO	RAIMUNDA DAS GRAÇAS VITORIANO	5,8	MINIF
RANCHOS N. DE CIMA	SEBASTIÃO COSTA	18,6	MINIF
	SEBASTIÃO GONÇALVES DE FREITAS	1,8	MINIF
	JOAQUIM HELENO COSTA	5,3000	MINIF
RANCHOS NOVOS	JUVENTINO GONEGUNDES DE FREITAS	5,0000	MINIF
NOGUEIRA	JOÃO CONEGUNDES DE OLIVEIRA 22572376- CÓD PESSOA	16,3	MINIF.
CÓRREG DOS NOGUEIRA	CARLOS JARDIM DE REZENDE	36,4	PEQ.
CÓRREGO DO CEDRO	ALTAIR VIEIRA	7,300	MINIF.
SÍTIO CEDRO	AMADOR ROLDÃO PINHO	0,000	MINIF.
CEDRO	ANTÔNIO JOSÉ LIMA	16,300	MINIF
CÓRREGO DO OURO	GUILHERME SAPORETTI	69,1	PEQ.
	ILACIR SOARES	7,8	MINIF
	JOÃO JOSÉ	25,5	PEQ
	MÁRIO TRINDADE	28,300	PEQ
	TARCÍSIO ARAUJO MIRANDA	36,6	PEQ
QUEBRA-CANOVA	PAULO MARTINS SOARES	214,2	MED
	RAUL MARTINS SOARES	138,4	MED
	RAUL MARTINS SOARES	3,4	MIN
	RAUL MARTINS SOARES	3,40000	MIN
	RAUL MARTINS SOARES E OUTROS	130,3	MED
	HUMBERTO JOSÉ TAVARES	63,50000	PEQ
	OTÁVIO VALENTIM E OUTR	25,7000	PEQ
QUEBRA-CANOVA OU FERNANDES	ED MARTINS DA SILVA		
VILELA	AMAURY SENA BRANDÃO	18,3000	MINIF
PASTO GRANDE	SEBASTIÃO BARTOLOMEU CORDEIRO	41,7	PEQ

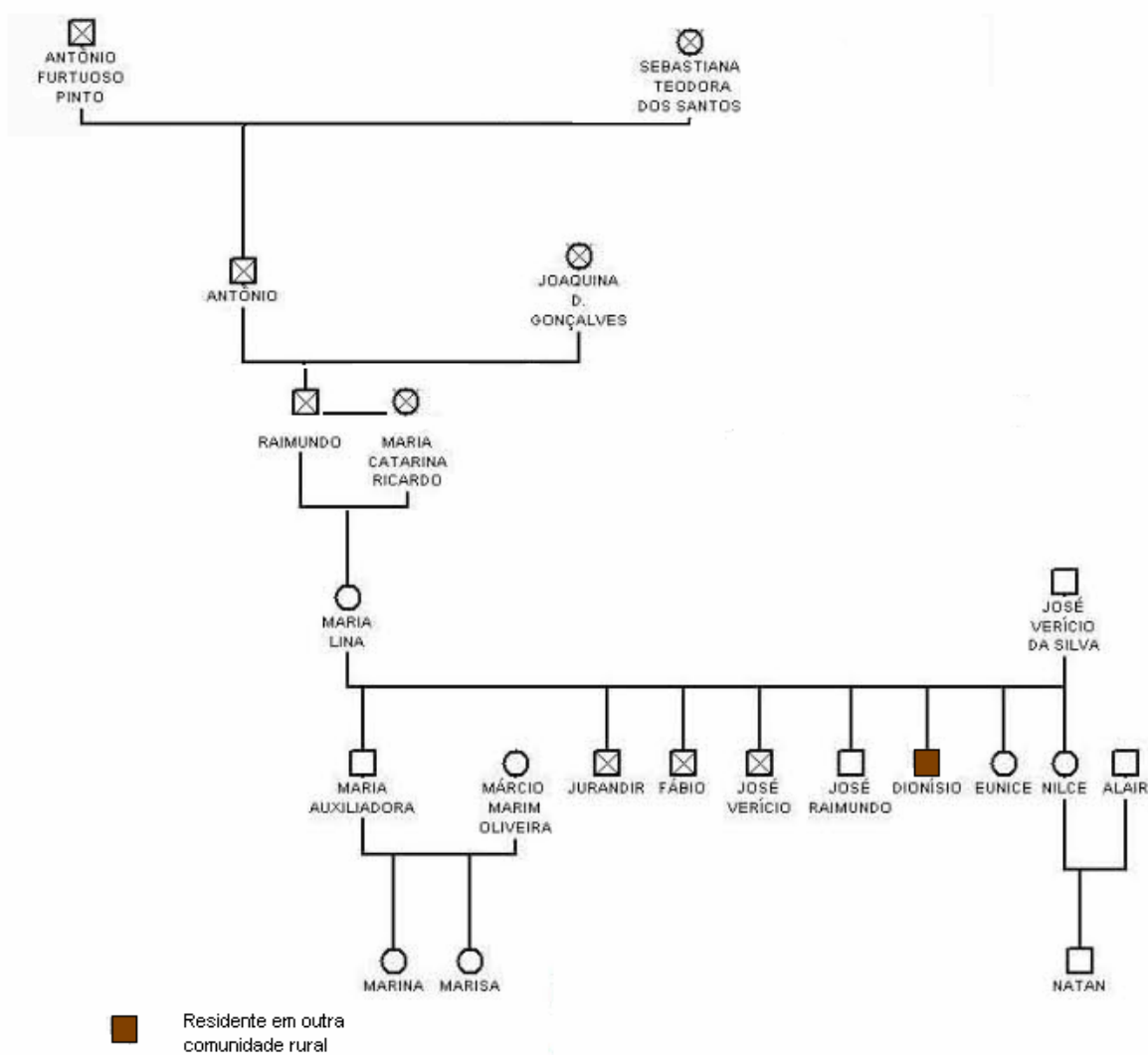
Fonte: Sindicato Rural de Ponte Nova, 2006.

APÊNDICE C

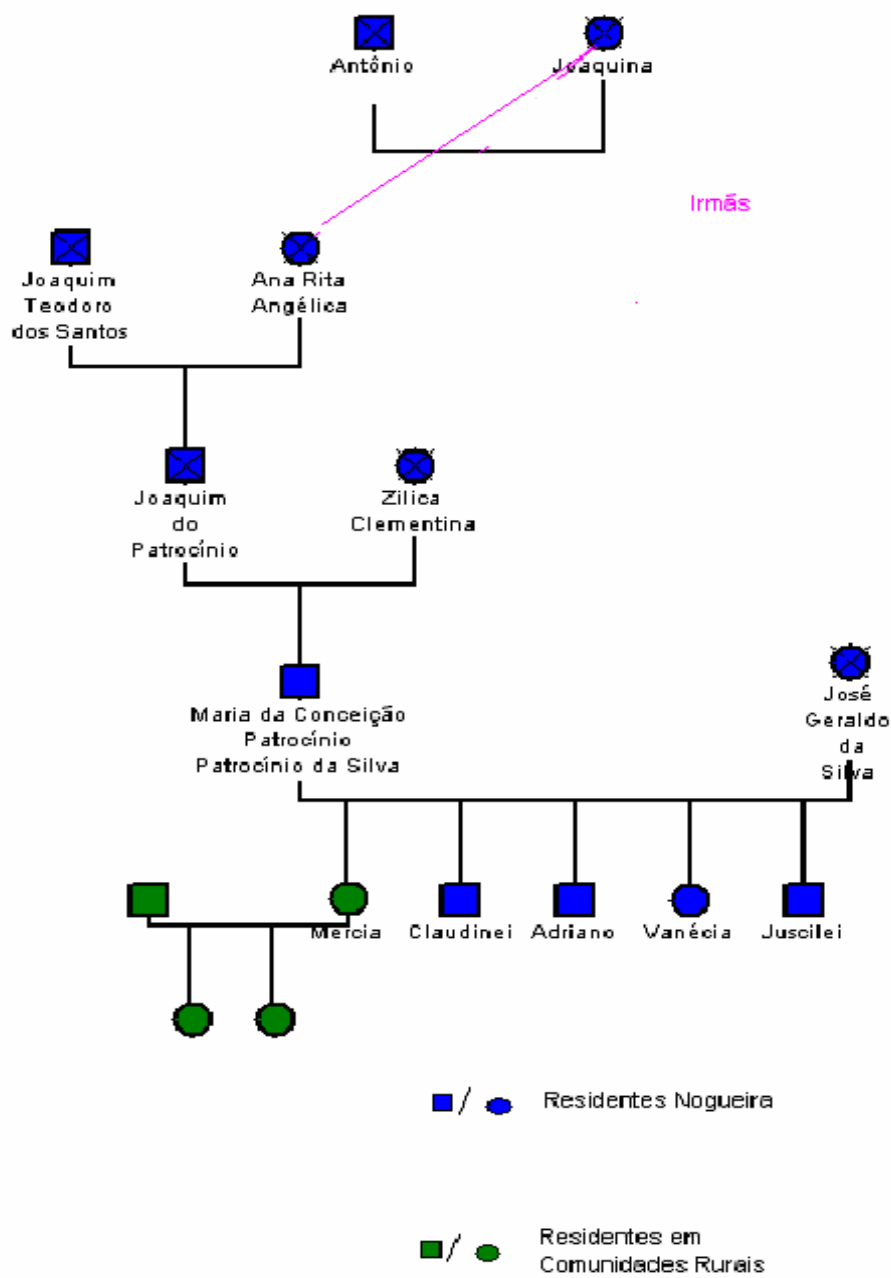
GENEALOGIAS



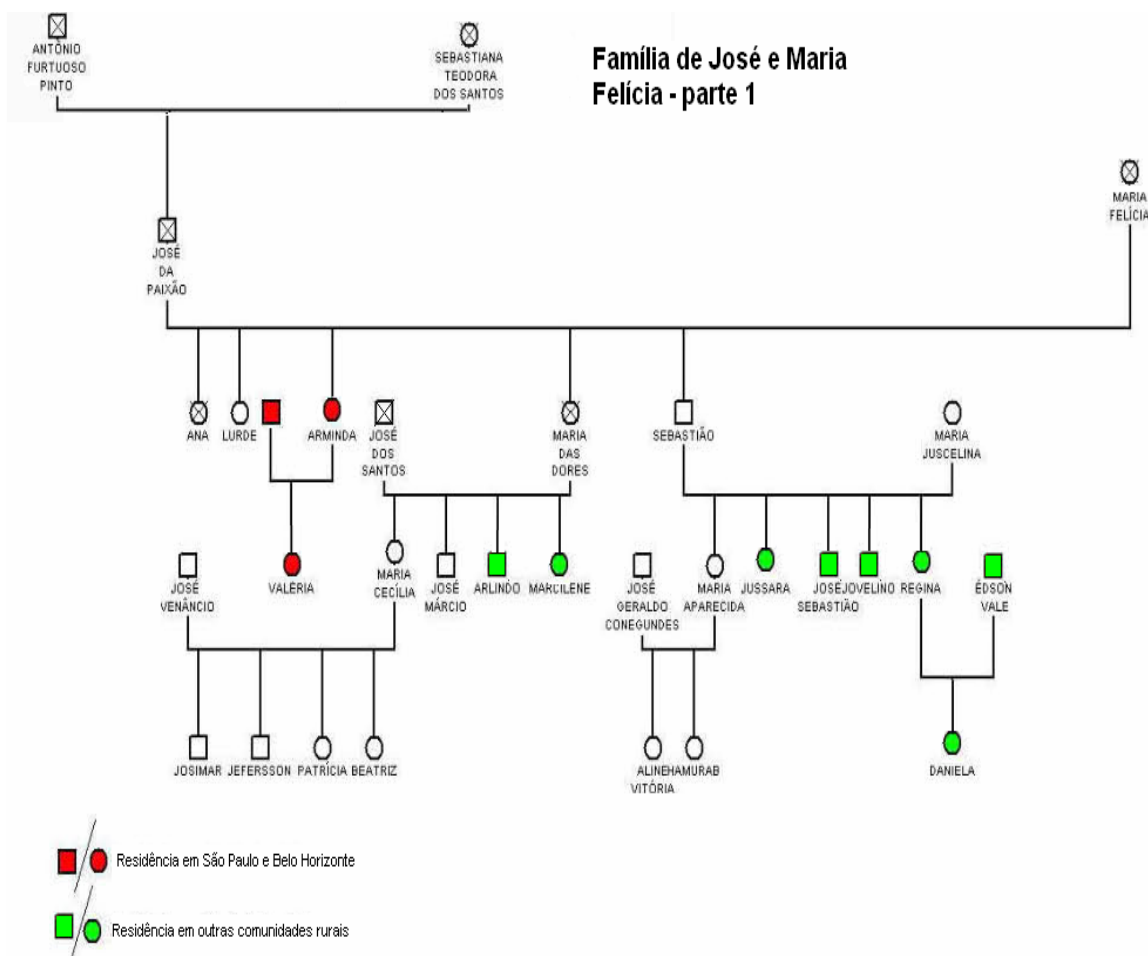
Genealogia dos Pinto e Santos – casal que deu origem às Famílias do Nogueira.



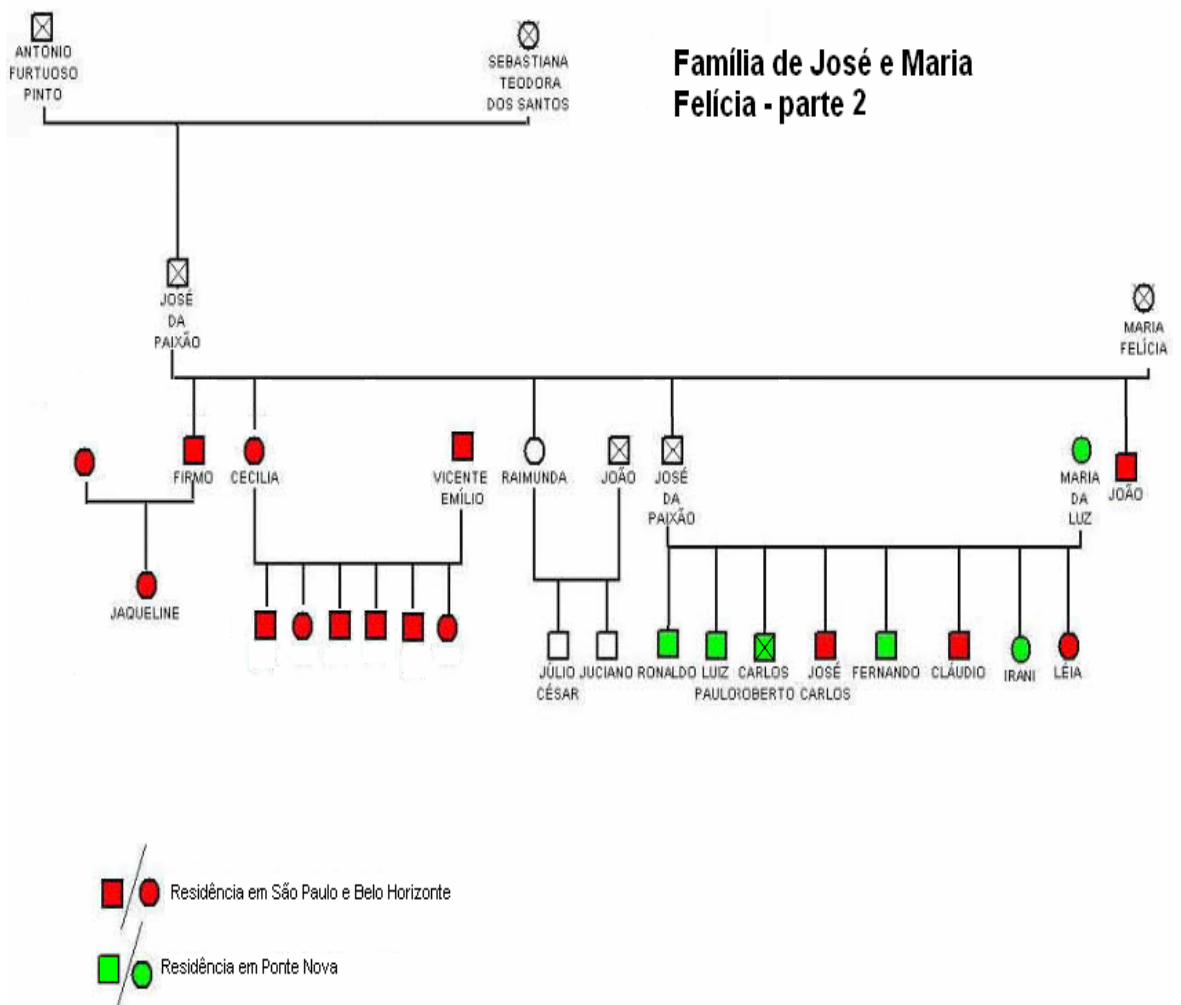
Genealogia dos Pinto e Gonçalves – 1º filho de Antônio.



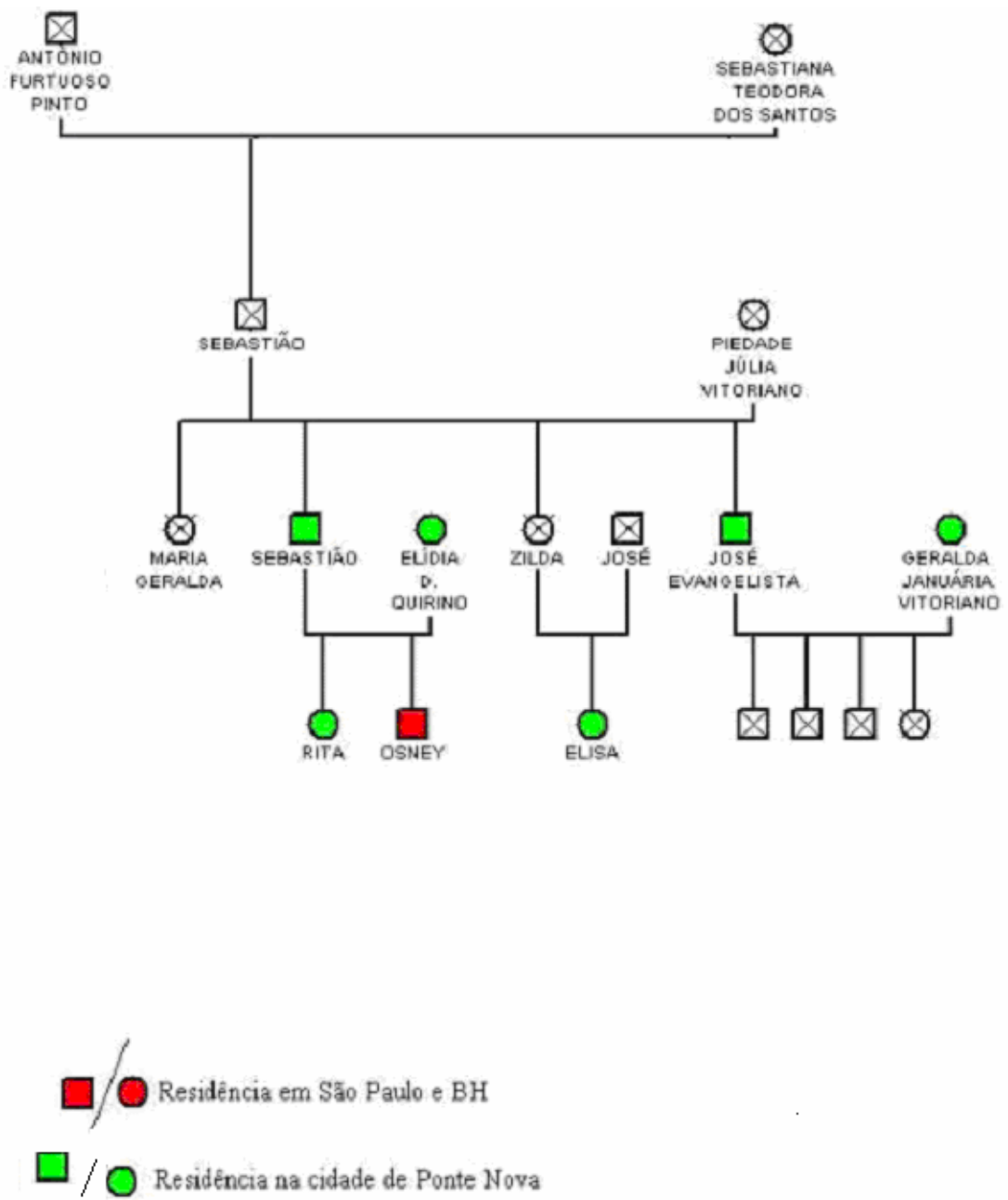
Genealogia dos Santos e Angélica – parentes afins de Antônio que foram morar no Nogueira.



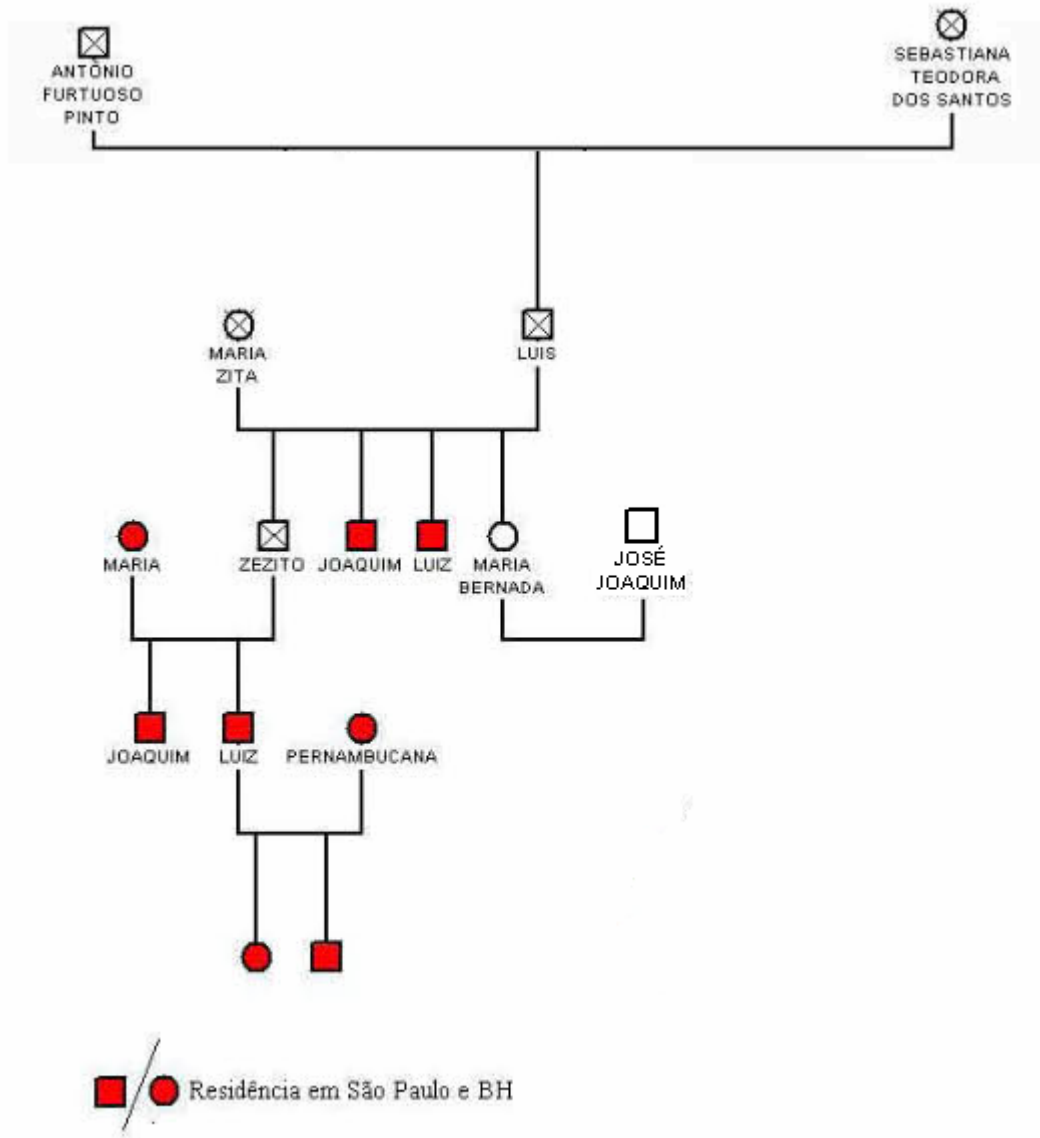
Genealogia da família Paixão e Silva – o 2º filho de Antônio: José da Paixão Pinto. O sobrenome Paixão acabou passando para os seus filhos.



Genealogia do 2º filho de Antônio – continuação.



Genealogia da família Pinto e Vitoriano – 3º filho de Antônio.



Genealogia das famílias Pinto e Gonçalves – do 4º filho de Antônio.

Carteiras em nome de Manoel Theresa
Antonia de Jesus este titulo que
fica: Certencendo a Dto Sr. Manoel
nho fatto enajato de Jella fica
de noscos Escravos ~~Antonia~~ ~~de Jesus~~
tambem N. Antonio de Dezembro 1850
Francisco Lourenco Dias

Parte de um documento que revela a posse de escravos.
Fonte: Família MESSIAS PINTO.

Carta de Liberdade, escriptura de Antonio
pardo, na forma abaixo

Demos nos abaixo assignados, Anna da
Comerciação, Antônia Maria de Jesus, e Ma-
ria Jose, q' entre os meus bens, q' possuo, e
e bem apim herem Lourenço pardo por
nosso testamento, de idade de sete annos, para
oite, filha de humma Lourença ja fallecida
por nome Isabel, e a dita Lourença obteve
nos q' herança, digo legitima de nossa mãe
D. Norberta Sebastião, o dito Lourenço
de pois de nossos fallecimentos gozava de
plena liberdade e como se devesse hum na
Cefe, e como esta Carta de Liberdade e de
Comum acordo de nos tres pedimos
a Messal Luis Alves por nos papae e
a nosso rogo assignarem perante as testemu-
nhas abaixo assignadas. Santo Antonio
23 de Maio de 1879. Briga da Silva

Parte de uma carta de Alforria ao escravinho Antônio – Santo Antônio, 1879.
Fonte: CARTÓRIO AMORA SERVIÇO NOTORIAL DO 1º OFÍCIO, Ponte Nova.



Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos

LEI Nº 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003.

Mensagem de veto

Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B:

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

§ 3º (VETADO)"

"Art. 79-A. (VETADO)"

"Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra'."

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 9 de janeiro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA
Cristovam Ricardo Cavalcanti Buarque