



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO-UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM DESENVOLVIMENTO,
AGRICULTURA E SOCIEDADE – CPDA**

TESE

**CIDADE BRANCA, TERREIROS NEGROS
Territorialidades sociorreligiosas negras
no município de Uberlândia/MG**

CRISTHIAN DANY DE LIMA

Junho de 2021

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO-UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE – CPDA

CIDADE BRANCA, TERREIROS NEGROS
Territorialidades sociorreligiosas negras
no município de Uberlândia/MG

CRISTHIAN DANY DE LIMA

Sob a orientação da Professora
Dr^a. Eli de Fátima Napoleão de Lima

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em Ciências Sociais**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade do Departamento de Ciências Sociais, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Rio de Janeiro, junho de 2021.

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

L732c Lima, Cristhian Dany de, 1975-
Cidade branca, Terreiros negros: territorialidades
sociorreligiosas negras no município de Uberlândia/MG /
Cristhian Dany de Lima. - Campos Altos/MG, 2021.
643 f.: il.

Orientadora: Eli de Fátima Napoleão de Lima.
Tese (Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Programa de Pós-Graduação de Ciências
Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade -
CPDA, 2021.

1. Terreiros Negros. 2. Cartografia social. 3. Pós
Abolição. 4. Segregação racial. 5. Continuum
Civilizatório Afro-Brasileiro. I. Lima, Eli de Fátima
Napoleão de, 1954-, orient. II Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação de
Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e
Sociedade - CPDA III. Título.

**O presente trabalho foi realizado com apoio da Coorenação de Aperfeiçoamento de
Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.**

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA)

CRISTHIAN DANY DE LIMA

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.

Tese aprovada em 10/09/2021.

Conforme deliberação número 001/2020 da PROPPG, de 30/06/2020, tendo em vista a implementação de trabalho remoto e durante a vigência do período de suspensão das atividades acadêmicas presenciais, em virtude das medidas adotadas para reduzir a propagação da pandemia de Covid-19, nas versões finais das teses e dissertações as assinaturas originais dos membros da banca examinadora poderão ser substituídas por documento(s) com assinaturas eletrônicas. Estas devem ser feitas na própria folha de assinaturas, através do SIPAC, ou do Sistema Eletrônico de Informações (SEI) e neste caso a folha com a assinatura deve constar como anexo ao final da tese / dissertação.

Prof.^a Dr.^a ELI DE FATIMA NAPOLEAO DE LIMA (CPDA/UFRRJ)
(Orientador)

Prof.^a Dr.^a CARMEN SILVIA ANDRIOLLI (CPDA/UFRRJ)

Prof.^a Dr.^a DEBORA FRANCO LERRER (CPDA/UFRRJ)

Prof. Dr. PABLO LUIZ DE OLIVEIRA LIMA (UFMG)

Prof.^a Dr.^a BEATRIZ RIBEIRO SOARES (UFU)

**Para Maria Belchiolina e Cibelly.
Por Ana Terra, João Pedro, Théo, Caíque e Isadora.
Em memória de Jaime de Lima.**

**Em memória de Gisa de Iemanjá,
Rodrigo Santiago, Vó Fia, Tia Maninha;
e às mais de 560.000 vidas interrompidas.**

AGRADECIMENTOS

Mo júbà Iyá Nassô Oká
Mo júbà Iyá Acalá
Mo júbà Iyá Adetá
Mo júbà Bámbóşé Obítikó
Mo júbà Iya Yéwà Abiyámo
Mo júbà Iya Omi Lolà
Mo júbà Danjemin
Mo júbà Odę Omi Lode
Mo júbà Odefaromi

Laróyè Èşù! Mo júbà Bábà mì Şàngó!

Meus respeitos e agradecimentos à casa de Odę. Chão para meus pés e água para minha sede. Espaço de (re)construção familiar e ancestral. É uma honra caminhar sob a proteção de seu Ofá. Okê Arô!

Meus respeitos e agradecimentos à minha Iyalorixá Valda Paganini Albuquerque. Obrigado por me permitir seu colo e orientações certas. Obrigado por cada gesto de amor e cuidado. A bênção.

Meus respeitos e agradecimentos ao meu Babalorixá Eduardo Paganini. Obrigado por todas as vezes que suas mãos de Pai foram alento e paz. Pelo cuidado constante e pela dedicação. A bênção.

Meus respeitos e agradecimentos à Iyá Egbe Priscila Paganini. Obrigado por todas as vezes que seu dourado também se fez meu. A bênção.

Mo júbà Egbę Odę Igbó. A todos os meus sinceros reconhecimentos de que a caminhada não seria possível sem a alegria que nosso convívio produz. A bênção.

Ao meu Pai Jaime de Lima, que tanto me ensinou e permitiu, meu reconhecimento e amor. Mesmo sem sua presença física, em muitos momentos dessa caminhada, foi na memória de seus esforços que busquei forças para continuar. Obrigado por todas as vezes em que renunciou aos seus sonhos para alimentar aos meus. Espero honrar sua memória. A bênção Paizinho.

À minha Mãe Maria Belchiolina todo meu afeto e gratidão. A senhora mais que ninguém, viveu comigo as expectativas de cada pequena vitória. Velou meus pés e abraçou minha alma, sempre foi o melhor lugar onde pude estar. Obrigado por todos os sinais de presença, mesmo quando distante. Obrigado por ser a Mãe, a Avô, a Amiga que todos querem ter por perto. A bênção Mãezinha.

Às minhas irmãs Cissa e Vevê obrigado pela parceria de uma vida. Por todas as vezes que pudemos atribuir a palavra irmãos significados inéditos. Vocês são sempre a melhor companhia, e ao lado de vocês me sinto sempre acompanhado. Obrigado pelos presentes que são Victoria, Valentina e Benjamin, também partes de mim.

À minha esposa Cibelly mais que meu agradecimento, meu reconhecimento de que essas linhas também são suas. Não só porque você foi sempre a minha primeira leitora, sugerindo melhores caminhos, mas, porque sem seu amor não sei se teria conseguido. Foram longos anos, dias e noites, que suas marcas de presença aliviavam o peso dos dias. Seu sorriso sempre farto e disponível, era a única coisa capaz de me devolver a paz quando o computador travava, a energia

caía, parte do trabalho era perdido. Obrigado por cada café, cada terêê, cada refeição, e todas as vezes que seu peito me foi repouso. Conseguimos!

Aos meus filhas/filhos: Ana Terra, João Pedro, Theo, Caíque e Isadora; obrigado por serem, a seus modos, os melhores motivos para que eu não desista. Vocês são a melhor evidência de que por mais turvos que sejam os tempos, faz sentido ter esperança. As pessoas que vocês são, na beleza que comportam, nas possibilidades de futuro que apontam; são motivos de orgulho e sinais de mudanças. Obrigado por me permitirem caminhar ao lado de vocês! E não se esqueçam, Papai está sempre aqui.

Aos meus amigos e irmãos Edílson, Leonardo e Sidartha a minha gratidão e reconhecimento de que minha trajetória não seria a mesma sem a companhia de vocês. A competência profissional, a capacidade analítica e o compromisso com a construção da justiça social que nos une, já seriam motivos suficientes para carregá-los comigo. Obrigado por acolherem as ideias desta tese quando ela ainda não tinha se formatado e por todas as sugestões e opiniões ao longo da caminhada. Se há virtudes neste trabalho, em parte, elas são profundamente tributárias de nosso convívio.

Meu abraço afetuoso a Kim e Suellen. Vocês foram minha casa, família, amigos e melhores companhias nos dias quentes do Rio de Janeiro. Obrigado por todos os papos, comidas, bebidas. Obrigado pela generosidade com que me receberam e abraçaram. Vamos Juntos!

Gostaria de agradecer a todas as pessoas que contribuíram diretamente para que este trabalho pudesse ser possível: Babá Giuliano t'Ogun, Doté Dorivaldo, Vera Primavera, Cintia Viana, Vitor Masson, Paulo Masson, Jeremias brasileiros, Guimes Rodrigues, Patrícia Trópia, Pablo Lima, Cairo Katrib, Marcel Mano, Fabíola Marra, Vanesca Paulino, Antônio Pereira, Antônio Sacco, Martimiano José da Silva, Pe. Fábio Marinho, Weelington (Catedral Uberlândia/MG), Maria Dulce (Seção Cartografia da Biblioteca Nacional), Guilherme (IEB/SP), Marcela Carrijo (ArPU), João Araújo (APU) e Raquel (Fundação Calmon Barreto).

Meus agradecimentos ao IF Goiano pela realização do Dinter e liberação para o cursar as disciplinas presenciais durante o ano de 2017 no Rio de Janeiro. Obrigado pelo apoio de sempre.

Meus agradecimentos à CAPES/CNPq pela concessão de bolsa permanência pelo período de 12 meses.

Meus agradecimentos à Turma do Dinter, pela trajetória e amizade compartilhadas, em especial aos amigos Fernando Rocha, Bacurau e Paulo Perdomo, e às queridas Glacie e Paulie.

Meus agradecimentos à CPDA/UFRRJ. Toda a trajetória trilhada com vocês me inspira enorme reconhecimento e gratidão. Obrigado por toda a estrutura oferecida e pelo compromisso com a excelência. É um grande orgulho ter feito parte desta instituição. Agradecimentos especiais aos Professores Roberto Moreira, Andrey, Jorge Romano e Raimundo (*in memoria*). Às professoras Leonilde Sérvolo, Maria José Carneiro, Débora Lerrer. A todos as/os servidores da CPDA, em todos os seus setores.

Meu especial agradecimento ao Prof. Roberto Moreira e às Professoras Carmem Andriolli e Renata Menezes pelas contribuições e apontamentos durante a qualificação.

Meu especial agradecimento à Profa. Dra. Eli de Fátima Napoleão de Lima. Obrigado pela orientação, disposta e dedicada ao longo da redação deste trabalho. Seguramente sua contribuição poderá ser notada nestas linhas.

Meu agradecimento especial ao Povo de Santo da cidade de Uberlândia, e meu reconhecimento de que se há algum sentido nessas linhas, certamente se deve ao conjunto de saberes e tecnologias ancestrais preservado por meio de suas trajetórias. Gratidão pelo especial envolvimento de todas as casas que ajudaram na construção do Mapeamento. A autoria deste trabalho também é de vocês.

RESUMO

Esta tese procura refletir sobre as dinâmicas de localização que foram acionadas ao longo do processo de espacialização dos territórios sagrados construídos a partir dos Saberes, Práticas e Tecnologias Sociorreligiosas Afro-Brasileiras (Terreiros Negros) presentes e atuantes, no espaço administrativamente definido como urbano, no município de Uberlândia/MG. Para tanto foi realizado o mapeamento dos locais de cultos que se auto identificavam como Terreiros, o que permitiu georreferenciar 300 localizações de diferentes ‘nações ritualísticas’: Umbandas; Omolocô; Candomblés Ketu, Angola e Jeje; Ifá; Kardecistas e locais de múltiplo pertencimento. A grandiosidade do número de Terreiros mapeados orientou o processo de pesquisa bibliográfica e histórico-documental. Procedeu-se assim à uma investigação acerca da configuração histórica daquele território urbano. Ao caracterizarmos os diferentes momentos históricos, a escala em que o mesmo era política e socialmente representado se alterava, inserindo novas alteridades em contato, com suas particulares itinerâncias e territorialidades. Nos contatos e relações que estabeleceram, diferentes formas de ocupação do território estiveram em relação produzindo sempre novas sínteses e contextos, que se mostraram indispensáveis para o entendimento tanto da origem da cidade, quanto de suas características atuais. No mesmo sentido, nos foi possível demonstrar que a existência de 300 Terreiros Negros no município de Uberlândia/MG, também seriam tocados por aqueles processos, ao mesmo tempo em que também atuariam na configuração territorial do município. De forma que suas existências e dinâmicas de localização (que incidem diretamente na definição de suas espacializações sobre a mancha urbana) resultariam tanto da intervenção do racismo estrutural (originário das tecnologias sociais e territoriais coloniais e continuamente atualizadas pelos sucessivos códigos de posturas e leis sobre uso e ocupação do solo, especulação imobiliária e expansão urbana); quanto de valores, saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras (a centralidade da natureza, o ‘mercado’ como valor civilizatório, a dimensão iniciática e a tecnologia do segredo, etc.). Demonstrou-se assim que, tanto o número de Terreiros existentes e suas respectivas localizações, quanto sua ‘presença invisível’ no tecido urbano, não podem ser compreendidas se não tomarmos em conta as múltiplas agências negras locais (expressas nos muitos Reinados e seus territórios, físicos e simbólicos). Consubstanciados em oito produtos cartográficos, pode-se constatar a generalidade da presença dos Terreiros por toda a cidade, concentrando-se prioritariamente no entorno dos cursos de rios, reservas e áreas verdes ainda existentes. Também se encontram mapeadas as redes de relações comerciais (artigos religiosos, bens, produtos e serviços) diretamente mobilizadas pelo conjunto do ‘Povo de Santo’. Desta maneira, o trabalho conclui que apesar da vitalidade do racismo estrutural e de suas tecnologias segregacionistas, os 300 Terreiros Negros existentes no município de Uberlândia/MG (e suas respectivas localizações) só se tornam inteligíveis se levarmos em conta o conjunto de estratégias e tecnologias sociais Afro-Brasileiras, continuamente (re) criadas e acionadas pelo conjunto dos adeptos dos Saberes, Práticas e Tecnologias Sociorreligiosas Afro-Brasileiras. Suas (re) existências constituem uma expressão local da vitalidade do continuum civilizatório Afro-Brasileiro.

Palavras Chave: Cartografia Social, *Continuum* Civilizatório Afro-Brasileiro, Pós-Abolição, Segregação racial, Terreiros Negros.

ABSTRACT

This thesis aims to reflect on the process of spatialization of sacred territories built upon African-Brazilian socio-religious technologies, practices and knowledges acting within Uberlândia/MG municipality. It was carried out the mapping of places of worship self-identified as “Terreiros”, which has allowed to georeferencing at least three hundred sites of different “ritualistic nations”: Umbandas; Omolocô; Candomblés Ketu, Angola and Jeje; Ifá; kardecists; and mixed cult places. The large number of mapped Terreiros has oriented the process of bibliographic and historical records’ research, leading to the inquiry about the historic configuration of the urban area. Distinct historic times corresponded to new social and political environments, adding new othernesses in contact, each one with its peculiar trajectories and territorialities, whose understanding show to be indispensable to know as much the city’s origin as its current features. Terreiros’ dynamic of existence and localization have resulted from both structural racism in action (originated from colony’s socio-territorial technologies, historically updated by successive laws and regulations about settlements and use of land, real estate speculation, and urban expansion) and from African-Brazilian values, knowledges, practices and socio-religious technologies (nature’s centrality, “market” as civilizational value, sacred initiation dimension, secrecy’s ritual technology, etc.). Terreiros’ invisible presence in urban landscape, its number and locations can not be fully comprehended if we don’t take into account the variety of African-Brazilian “Reinados” and territories, in both material and symbolic dimensions. Set up in seven cartographic products, it reveals a wide presence of Terreiros all over the city, mainly located along river courses and natural reserves still existing. It also mapped trade places related to religious congregations (“Povo de Santo”), to sell religious articles, goods and services. Therefore, despite the strength and endurance of structural racism and its segregationist effects, the three hundred Black Terreiros in Uberlândia/MG constitute a local expression of vitality and tenacity of African-Brazilian’s civilizational continuum.

KEYWORDS: Social Cartography, African-Brazilian Civilizational Continuum, Post-Abolition, Racial Segregation, Black Terreiros.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 - Valores Civilizatórios Afro-Brasileiros	61
Ilustração 2 - Exposição Do Governador D. Rodrigo José de Meneses sobre o estado de decadência da Capitania de Minas-Geraes e meios de remedia-lo.....	237
Ilustração 3 - Charles Landseer, Slaves of Minas Gerais.....	240
Ilustração 4 - Praça da Matriz de Nossa Senhora do Carmo	295
Ilustração 5 - Início do século XX, Largo do Comércio	301
Ilustração 6 - Estabelecimento comercial de Custódio da Costa Pereira, Largo da Matriz de Nossa Senhora do Carmo, Uberabinha, posterior a 1900	302
Ilustração 7 - Lei nº 5 de 13 de Setembro de 1898	307
Ilustração 8 - Uberabinha. Início do Século XX	325
Ilustração 9 - Palácio dos Leões, Sede da Câmara Municipal de Uberabinha, 1917	326
Ilustração 10 - Ligações Rodoferroviárias de Uberlândia, 1938	338
Ilustração 11 - Greve dos Motoristas, ponte do Vau, Uberlândia, 02 de junho de 1948	343
Ilustração 12 - Vila Operária em Uberabinha. Anos 1920.	351
Ilustração 13 - Vazios urbanos. Comparativo do bairro Santa Mônica em 1970 e em 2021	369
Ilustração 14 - Bairros Santa Mônica e Segismundo Pereira no ano de 1982.....	370
Ilustração 15 - Conjunto Habitacional no Bairro Patrimônio, 1954.....	374
Ilustração 16 - Parte da relação de esmolas e bens recolhidos por Felisberto Alves Carrejo para leilão de arrecadação de Fundos para a construção da Capela de Nossa Senhora do Carmo, Uberabinha, 1858.....	389
Ilustração 17 - Mapa de Óbitos da Paróquia de São Pedro do Uberabinha. 1861/1863	393
Ilustração 18 - IBGE. Recenseamento de 1872 - Lista de família. Arquivo A3, G1.	423
Ilustração 19- Lista de Famílias preenchida (mas não computada) do Recenseamento Geral do Império em 1872, família de Antonio Gonçalves Gravatá, Salvador, Bahia.....	425
Ilustração 20 - Transcrição de excerto da Lista de Famílias preenchida (mas não computada) do Recenseamento Geral do Império em 1872, família de Antonio Gonçalves Gravatá, Salvador, Bahia.	426
Ilustração 21 - Grupo de Pessoas, 19[?].	499
Ilustração 22 - Cine-Theatro Uberlândia, 1937	507
Ilustração 23 - Carreata em louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito	538

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Alteridades em contato entre os Rios Grande e Paranaíba - Séculos X ao XXI	114
Mapa 2 - Complexo de sítios arqueológicos de Lagoa Santa, localização Tradições Itaparica e Umbu ...	124
Mapa 3 - Área de ocupação Tradicional dos Kayapós Meridionais	125
Mapa 4 - Mapa do território Kayapó.....	126
Mapa 5 - Detalhe do Mappa dos sertões, que se compreendem de mar a mar	129
Mapa 6 - Detalhe do Mapa dos Bispados da Capitania de Goyaz	130
Mapa 7- Detalhe do Primeiro Mappa dos limites da Capitania de Goiás.....	131
Mapa 8 - Detalhe do mapa Carte der Provinz Goyaz im Jahre	132
Mapa 9 - Detalhe da Primeira edição publicada do Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú.....	133
Mapa 10 - Caminho dos Goyazes	139
Mapa 11- Localização dos ataques dos índios Kayapó do Sul	143
Mapa 12 - Aldeamentos e Sítios Indígenas entre os rios Grande e Paranaíba - Século XIX	145
Mapa 13 - Detalhe do mapa GERBER, Henrique	147
Mapa 14 – Localidades em que existiram Quilombos - Minas Gerais – Século XVIII	170
Mapa 15 - Mapa de todo o campo Grande	201
Mapa 16 - Detalhe do Mapa de Todo o Campo Grande editado	204
Mapa 17 - Mappa da conquista do Mestre de Campo Regente chefe de legião	217
Mapa 18 - Mappa da Conquista editado para ressaltar os elementos cartografados.	222
Mapa 19 - Mappa da Conquista Editado para ressaltar os Quilombos cartografados.....	226
Mapa 20 - Mappa da Conquista editado para ressaltar as territorialidades Coloniais cartografadas	228
Mapa 21 - Comparativo das territorialidades Coloniais e Originária/Quilombolas.....	230
Mapa 22 - Capitania das Minas do Ouro com a Divisão das Comarcas e respectivas Capitais – 1720.....	250
Mapa 23 - Detalhes do Mapa topografico e hidrografico da capitania de Minas Geraes	252
Mapa 24 - Detalhe do Mappa da Comarca do Rio das Mortes	253
Mapa 25 - Localização do Sertão Oeste das Minas Gerais (Campo Grande).....	257
Mapa 26 - Localização do Sertão Oeste das Minas Gerais (Campo Grande) em relação às Picadas de Goiás	263
Mapa 27 - Entorno do 'Sertão' do Campo Grande	271
Mapa 28 - Síntese das diferentes itinerâncias que atuaram na configuração territorial do Triângulo Mineiro	279
Mapa 29 - Localização de Uberlândia com suas principais ligações rodoviárias.....	281
Mapa 30 - Detalhe da Carta corographica plana da provincia de Goiaz e dos julgados do Araxá e Dezemboque da provincia de Minas Geraes	282
Mapa 31 - Sesmarias concedidas entre os Rios Paranaíba e Grande	287
Mapa 32 - Comparativo do Desenvolvimento do Arraial de Nossa Senhora do Carmo e de São Sebastião da Barra de São Pedro do Uberabinha nos anos de 1856 e 1891	297

Mapa 33 - São Pedro do Uberabinha em 1891	315
Mapa 34 - Uberabinha em 1927. Cidade Nova	322
Mapa 35 - Primeiras Periferias. Uberabinha/Uberlândia, 1920-1940.....	349
Mapa 36 - Localização dos empreendimentos ITV, Uberlândia-MG (2019).....	356
Mapa 37 - Evolução Perímetro Urbano de Uberlândia. Décadas de 1930 e 1940	358
Mapa 38 - Evolução Perímetro Urbano de Uberlândia. Décadas de 1940 e 1960	359
Mapa 39 - Evolução Perímetro Urbano de Uberlândia. Décadas de 1970 e 1980	372
Mapa 40 - Evolução Perímetro Urbano de Uberlândia. Décadas de 1990 e no ano de 2017	379
Mapa 41 - Evolução histórica do Perímetro Urbano de Uberabinha/Uberlândia, 1888-2016.....	511
Mapa 42 - As transformações no Bairro Patrimônio: de Quilombo Urbano a Setor Sul	515
Mapa 43 - Mapa prismático Renda, Uberlândia/MG	523
Mapa 44 - Mapa prismático População Negra (Pretos e Pardos), Uberlândia/MG	524
Mapa 45 - Mapeamento dos Ternos de Congada em Uberlândia	535
Mapa 46 - Mapeamento das 'Comunidades Tradicionais de Terreiro' existentes em junho de 2021 no município de Uberlândia/MG. Visão geral	548
Mapa 47 - Mapeamento das 'Comunidades Tradicionais de Terreiro' existentes em junho de 2021 no município de Uberlândia/MG. Distribuição por 'Nações'	551
Mapa 48 – Distribuição espacial das 'Comunidades Tradicionais de Terreiro' em relação aos Recursos Hídricos e Áreas Verdes. Uberlândia/MG.....	564
Mapa 49 - Distribuição espacial dos Comércio de Artigos Religiosos diretamente associados aos 'cultos' e ritos Afro-Brasileiros. Uberlândia/MG.....	572
Mapa 50 - Distribuição espacial das Redes Comerciais e artífices, acionados quando da produção e comercialização de roupas, adornos e paramentas. Uberlândia/MG.....	575
Mapa 51 - Distribuição espacial das Redes Comerciais, preferencialmente acionadas para a aquisição de animais, alimentos, bebidas, folhas e raízes. Uberlândia/MG.	577
Mapa 52 - Distribuição espacial dos Serviços. Uberlândia/MG.....	579

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Mapeamentos Sociais das Comunidades Tradicionais de Terreiro executados no Brasil.	79
Tabela 2 - Quadro que apresenta todos os censos Demográficos realizados no Brasil.	84
Tabela 3 - Estado da Arte sobre territorialidades negras no município de Uberlândia/MG.	96
Tabela 4 - Mapa geral das Sesmarias - Minas Gerais - 1700-1768.	275
Tabela 5 - Lotes existentes/ocupados em Uberlândia, 1938-1958.	360
Tabela 6 - Recenseamento Geral 1872: população total dividida por sexo e condição social.	434
Tabela 7 - Recenseamento Geral 1872: população total dividida por raça e condição social.	435
Tabela 8 - Recenseamento Geral 1872: população alfabetizada e população escolar.	443
Tabela 9 - Recenseamento Geral 1872. População dividida por nacionalidade.	444
Tabela 10 - Recenseamento Geral 1872, Origem dos estrangeiros.	446
Tabela 11 - Recenseamento Geral 1872, Comparação entre pirâmides etárias.	447
Tabela 12 - Recenseamento Geral 1872, Religião por sexo e condição social.	448
Tabela 13 - População da Paróquia de São Pedro do Uberabinha no Recenseamento Geral 1872.	451
Tabela 9 - População da Paróquia de São Pedro do Uberabinha agrupadas por sexos, religião e nacionalidade conforme apresentada pelo Recenseamento Geral 1872.	453
Tabela 10 - População da Paróquia de São Pedro do Uberabinha agrupadas por sexos e raças conforme apresentada pelo Recenseamento Geral 1872.	457
Tabela 11 – População da Paróquia de São Pedro do Uberabinha agrupadas por sexos, raças e estado civil, conforme apresentada pelo Recenseamento Geral 1872.	462
Tabela 12 Estrangeiros ‘escravos’ e estado civil conforme o Recenseamento Geral 1872.	462
Tabela 13 - População da Paróquia de São Pedro do Uberabinha considerada em relação às Profissões e agrupadas por Estado civil, Sexos, Condição e Nacionalidade; conforme o Recenseamento Geral 1872	464
Tabela 14 - Listagem casamentos entre negros (escravizados e forros/libertos). Livro de Assentamentos Paroquiais, nº 1. (1855-1864).	470
Tabela 15 - Listagem casamentos entre negros (escravizados e forros/libertos). Livro de Assentamentos Paroquiais, nº 2. (1855-1864).	475
Tabela 16 - Listagem casamentos entre negros (escravizados e forros/libertos). Livro de Assentamentos Paroquiais, nº 3. (1855-1864).	481
Tabela 17 - Listagem casamentos entre negros (escravizados e forros/libertos). Livro de Assentamentos Paroquiais, nº 4. (1885-1888).	484
Tabela 23 - Uberlândia. População residente por cor ou raça. IBGE - Censo Demográfico 2010	517
Tabela 24 - Distribuição da população por 'cor ou raça' de acordo com as Classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita. IBGE/2010.	518
Tabela 25 - Ternos de Congada em Uberlândia. Org. pelo autor (2019).	539
Tabela 26 - 'Comunidades Tradicionais de Terreiros' organizadas por 'Nações'. Uberlândia/MG	552

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Estado da Arte. Distribuição por Titulação conferida aos autores.	97
Gráfico 2 - Estado da Arte. Distribuição por ano de conclusão.	98
Gráfico 3 - Estado da Arte. Distribuição por Instituição de Ensino.....	99
Gráfico 4 - Estado da Arte. Distribuição entre áreas. Estudos realizados na UFU.....	99
Gráfico 5 - Estado da Arte. Distribuição outras instituições.....	100
Gráfico 6 - Estado da Arte. Distribuição entre áreas.	100
Gráfico 7 - Estado da Arte. Distribuição por Temas.	102
Gráfico 8 - Estado da Arte. Estudos sobre 'religiosidades Afro-Brasileiras'.	105
Gráfico 9 - Arrecadação anual de Uberabinha em contos de réis, de 1891 a 1929.	333
Gráfico 10 - Evolução Populacional de Uberabinha, 1872-1920.	346
Gráfico 11 - Evolução Populacional de Uberlândia, 1872-2020.	353
Gráfico 12 - Evolução do Perímetro Urbano de Uberlândia.....	371
Gráfico 13 - Número de lotes aprovados por ano, 1966-1986.....	375
Gráfico 14 - Percentual de brancos e negros agrupados por classe de rendimentos.	519

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ALAS – Associação Latino-americana de Sociologia

APM – Arquivo Público Mineiro

APU – Arquivo Público de Uberaba

ArPU – Arquivo Público de Uberlândia

BDTD – Banco Digital de Teses e Dissertações

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CPDA – Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade

CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais

CONAPIR – Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

COPENE – Congresso de Pesquisadores Negros

COVID-19 – *Corona Virus Disease* – 2019

DGE – Diretoria Geral de Estatística do Império do Brasil

FMC – Fundo Municipal de Cultura

FUNJOPE – Fundação Cultural de João Pessoa

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICS – Instituto de Ciências Sociais

IEB – Instituto de Estudos Brasileiros

IF Goiano – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Goiano

LACC – Laboratório da Cidade e do Contemporâneo

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e do Combate à Fome

NIMA – Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente

ONU – Organização das Nações Unidas

PUC – Pontifícia Universidade Católica

SEDHMI - Secretaria de Direitos Humanos e Políticas para Mulheres e Idosos do Rio de Janeiro

SEPPIR - Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SIG – Sistemas de Informação Geográficos

UEG – Universidade Estadual de Goiás

UESC – Universidade Estadual de Santa Cruz

UFAL – Universidade Federal de Alagoas

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFG – Universidade Federal de Goiás

UFMT – Universidade federal de Mato Grosso

UFRN – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

UFU – Universidade Federal De Uberlândia

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNESP – Universidade Estadual Paulista ‘Júlio de Mesquita Filho’

UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas

USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

PRÓLOGO	19
INTRODUÇÃO	33
MARCOS TEÓRICOS	46
A. DE AFRICANO A AFRO-BRASILEIRO	47
B. OS MAPAS E OS CENSOS COMO TECNOLOGIAS COLONIAIS	69
A IMAGINAÇÃO CARTOGRÁFICA	73
A IMAGINAÇÃO CENSITÁRIA: O PODER DE QUEM MENSURA	80
C. ESTADO DA ARTE	87
UBERABINHA E UBERLÂNDIA	91

CAPÍTULO UM: ALTERIDADES ENTRE RIOS

1. SER TANTOS ANTES DE ‘SERTÕES’	115
2. AS TERRITORIALIDADES DOS KAYAPÓS MERIDIONAIS E SUAS RELAÇÕES COM A EXPANSÃO NÃO-INDÍGENA	123
2.1. ‘Bandeiras’ e ‘Geralistas’: a ‘Guerra’ e a ocupação das terras na conquista do ‘Sertão do Gentio Cayapó’	137
3. AS TERRITORIALIDADES NEGRAS: QUILOMBOS, ‘VENDAS’, BRECHAS E CAMINHOS.	149
3.1. Sobre quais Quilombos?	155
3.2. E de quais fontes falamos?	163
3.3. Os tamanhos do problema: presenças Quilombolas e redes de relações com a sociedade envolvente	169
3.4. De novo, o Medo!	180
3.4.1. As expedições contra os Quilombos do Campo Grande	185
4. OS PAPÉIS DOS ‘DESCLASSIFICADOS SOCIAIS’: ‘MERCADO INTERNO’, CONTROLE SOCIAL E EXPANSÃO À OESTE	233
5. AS AÇÕES GERALISTAS: CAMINHOS, SESMARIAS E CAPELAS	243
5.1. O ‘fim’ da ‘Picada’: desinfestar o ‘Sertão do Campo Grande’	252
5.2. SESMARIAS E CAPELAS: a expansão mineira sobre o Campo Grande	266

CAPÍTULO DOIS: A CIDADE BRANCA

1. FARINHA POUCA, MEU PIRÃO PRIMEIRO	282
1.1. Os primórdios de Uberabinha	288
1.2. Imaginação e Legislação	299
2. CONTORNO URBANO: TRAÇADO POR MÃOS BRANCAS	313
3. TRILHOS, PONTES, ESTRADAS	332
4. A CIDADE CONTINUAMENTE RE-DIVIDIDA: Especulação Imobiliária e Segregação	345

CAPÍTULO TRÊS: TERREIROS NEGROS 384**1. EVIDÊNCIAS HISTÓRICAS QUE AJUDAM A COMPREENDER A MAGNITUDE DAS TERRITORIALIDADES E PRESENÇAS NEGRAS EM UBERLÂNDIA/MG 388**

- 1.1. Primeiros achados 389
- 1.2. Imaginar mensurando: Uberabinha e o Censo de 1872 396
 - 1.2.1. Antes, as Estatísticas Imperiais pré-censo de 1872 397
 - 1.2.2. Das novíssimas necessidades de contar: Legislação Abolicionista e mudanças sociais 403
- 1.3. O RECENSEAMENTO GERAL DO IMPÉRIO EM 1872: MENSURAR IMAGINANDO 415
 - 1.3.1. As contradições do Império e a homogeneização censitária 417
 - 1.3.2. A pluriversalidade entre os 'Africanos', cativos e libertos e a 'simplificação' censitária 420
- 1.4. O BRASIL IMAGINADO E PROJETADO NAS TABELAS DO RECENSEAMENTO IMPERIAL DE 1872 432
- 1.5. A Parochia de São Pedro do Uberabinha no Censo Imperial De 1872 450
- 1.6. Nos Arquivos da Diocese Local 467

2. LUGARES DE NEGROS 496**3. LUGARES NEGROS 527**

- 3.1. Os Reinados do Congo 528

4. OS TERREIROS NEGROS: AS TERRITORIALIDADES SOCIORRELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS 540**FECHANDO AS GUIAS 581****5. REFERÊNCIAS 589**

ANEXOS I - CARTOGRAFIA 623

ANEXOS II - CENSOS 635

ANEXOS III – TERNOS DE CONGADA EM UBERLÂNDIA 640



PRÓLOGO

O tema, que ora se coloca como horizonte para a pesquisa, foi profundamente influenciado por minha experiência religiosa. Há cerca de 13 anos me iniciei no culto aos Orixás¹ numa família de Candomblé da Nação Ketu. Nesse longo processo de pertencimento pude ser continuamente moldado pelas formas de ser e viver do povo de Santo. Foi um processo de poderosa e profunda ressignificação que só foi possível a medida em que fui – ainda que inadvertidamente – afetado pelo conjunto de *saberes, práticas e tecnologias socioreligiosas Afro-Brasileiras* mobilizadas por minha comunidade de culto.

Por isso, relevante informar que todas as grafias de termos em Yorubá² (língua ritual dos candomblés Ketu) presentes neste trabalho, estão em consonância com os conhecimentos transmitidos por meus sacerdotes, a lalorixá³ Valda t’Ode e o Babalorixá Eduardo T’Óògìyán; e/ou quando necessário por meio da consulta à imponente obra de Beniste (2011) que além de historiador e pesquisador, também foi iniciado no culto aos Orixás. Observa-se que o Yorubá nos Terreiros de Candomblés, pouco ou nada tem a ver com o Yorubá moderno, e seu uso é, quase sempre, restrito aos momentos litúrgicos. No dia a dia, a comunicação se dá majoritariamente em português. Ressalta-se também que o conhecimento acerca da língua ritualística, seus usos e grafias, não é igualmente acessado por todos os iniciados. Via de regra, utilizam-se termos abasileirados, na pronúncia e na escrita. É uma língua reconstruída sob condições diaspóricas, em parte memória e em parte (re)criação. O afirmado para os candomblés construídos em torno da herança civilizatória dos povos falantes do idioma Yorubá também vale para as demais ‘nações’ (Bantus, Ewe-Fon, Lunda-Kioco, etc.).

Ressalta-se ainda que optamos por inserir no texto as formas abasileiradas dos termos, seguidas por notas de rodapé em que são apresentadas a grafia utilizada de

¹ Abasileiramento da palavra Òrìṣà, oriunda das heranças civilizatórias dos povos falantes dos idiomas *Yorubá* (regiões atualmente localizadas na Nigéria e em parte do Benin, excluindo-se os falantes dos idiomas *Fongbè*). Designa as ‘deidades’, por vezes ancestrais ilustres, identificados com as forças da natureza e seus domínios.

² A maior ênfase no idioma *Yorubá*, não constitui nenhum demérito às outras línguas ritualísticas acionadas pelos candomblés *Bantus, Ewe-Fon, Lunda-Kioco*. Essa situação decorre, exclusivamente, do fato estar vinculado, por iniciação, aos ritos dos Candomblés Ketu, e por partilhá-lo, natural que seja a ‘gramática ritualística’ que melhor conheça.

³ Abasileiramento de Ìyálóòrìṣá. O nome reservado às Sacerdotisas no culto. O nome correspondente ao Sacerdotes do sexo masculino é Bàbálóòrìṣá. No dia a dia são também chamados de Mães de Santo/Pais de Santo, Zeladores, Iyá/Babá, etc.

acordo com a língua ritualística acessada, e o fizemos em virtude de três principais justificativas. Primeiro receava que inserção de um grande conjunto de palavras com sua grafia em *Yorubá, Bantu, Fonbè e Lunda-Kioco*; produzisse uma quebra na leitura e compreensão do texto causando dificuldades em sua apreensão, principalmente aqueles leitores não familiarizados com os *saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras*. Segundo, como vimos, há uma grande variação na forma como tais palavras são utilizadas e acionadas (seja pelos diferentes candomblés, seja por cada família espiritual no interior de uma mesma 'nação', seja pelos diferentes membros no interior de uma mesma casa de Santo). Por isso, a menção à grafia nos idiomas ritualísticos não possui qualquer pretensão de ser afirmada como a forma correta e/ou mais adequada. Terceiro, apesar de todos estes senões, optei por inscrever nesta tese a grafia reconhecida e praticada pelos Terreiros, por compreender que ela é a fonte mais profunda dos significados compartilhado por cada comunidade. Assim, espera-se que mais que um marcador étnico, seu registro seja interpretado como o reconhecimento do estatuto epistemológico que são portadoras.

Até o momento de minha iniciação, o contato que tive com o universo dos *saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras* foi sempre tangenciado pela minha vivência nos círculos locais associados à Cultura negra: junto aos sambistas e grupos de samba, na participação ativa dos desfiles da minha escola de Samba (a Tabajara), na participação como espectador das Congadas e, academicamente, através do acesso a alguns textos clássicos sobre as heranças Afro-Brasileiras durante minha graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Uberlândia (doravante UFU). Contudo, era na imersão cultural no mundo do Samba (desde 1994 ano de minha chegada em Uberlândia/MG) que convivi com pessoas e situações em que os sentimentos e práticas associados aos ritos Afro-Brasileiros se afirmavam fortemente. A ancestralidade negra era a forma e o conteúdo de tudo que ali se produzia. Estava nas letras dos sambas de roda e dos sambas canções. Sabia de cor canções que narravam os feitos de muitos Orixás, conhecia alguns pontos cantados de Umbanda e uma ou outra mandinga. Nas rodas de samba, como muitos ali presentes, servia o primeiro gole para o 'Santo', derrubando um pouco de cachaça sobre o chão (pouco importando se de terra batida ou pavimentado). Mais, o *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro (LEITE,

1995/1996; LUZ, 2000; OLORODE, 2007; BRANDÃO, 2006) se fazia alicerce para os gestos, mediava as relações de confiança, fundamentava as alianças e disputas. A linguagem falada e a não falada era informada por aquele conjunto de tecnologias sociorreligiosas que nascendo dos Terreiros, neles não se esgotavam. Os valores, princípios, sabedorias e tecnologias negras, construídas a partir do *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro formavam, e informavam, a totalidade das relações ali estabelecidas.

Nas ocasiões que antecederiam os grandes momentos, seja a estreia de um show de um dos muitos grupos de Samba locais, seja durante toda a preparação até o desfile da Tabajara no carnaval, participava das orações e ritos pedindo proteção. Em todos esses momentos observava que aquelas ‘religiosidades’ estavam presentes na ginga e nas mandigas, nos adereços e patuás, nas contas e panos da costa, na tradição do ‘canto e resposta’ (tão presentes no Samba de Partido Alto, mas também nas rodas de Capoeira, nas Congadas, nos *Rap’s*); estava nas oferendas salpicadas pela cidade (nas muitas rotatórias, praças, encruzilhadas, etc.) e nos muitos Reinados negros – com seus Reis, Rainhas e Princesas (os Reinados das Congadas e o Reinado de Momo durante o Carnaval por exemplo). Apesar disso, meu contato com o universo dos *saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras* se restringia à uma admiração verdadeira sem, contudo, redundar em maiores envolvimento. De certa maneira compartilhava dos mesmos círculos, convivia com os mesmos grupos, participava de muitos momentos em que grande parte do povo de santo também se fazia presente, mas, cessadas as ocasiões de encontro continuava a ser afetado, sobretudo ou conscientemente, apenas esteticamente.

Tudo isso começou a mudar quando, no ano de 2006, recebi o convite para ministrar a disciplina ‘*Religiosidades Afro-Brasileiras*’ no curso de Especialização em História e Cultura Afro-Brasileira oferecido pela Universidade Católica de Uberlândia. Seriam oito módulos com a duração de oito horas cada, ministrados sempre aos sábados, nos turnos matutino e vespertino. A medida em que ia preparando os módulos do curso, percebia uma gigantesca inquietude e uma necessidade de aprender mais sobre o universo religioso que, pela primeira vez, começava a me interessar sistematicamente. O desafio era gigantesco e meus conhecimentos então acumulados

insuficientes. A princípio aquela vivência nos círculos culturais negros locais somava-se à minha inicial formação em Ciências Sociais, e embora isso não fosse pouco, contudo, não me parecia bastante. Depois de muito esforço consegui construir o plano de aula para os dois primeiros encontros, de forma que ainda restariam outros seis módulos para serem preparados. Felizmente existia o lapso de no mínimo 15 dias entre um encontro e outro, o que me permitia agir no sentido de buscar uma apresentação que superasse os frágeis quadros de ‘equivalência’ entre Orixás e Santos católicos (e suas respectivas cores, domínios naturais, alimentos e dias da semana).

Realizei então o mergulho numa bibliografia que, à medida que crescia, fazia aumentar minha insegurança. Pude perceber que havia uma intensa diversidade no interior das ‘religiosidades’ Afro-Brasileiras em inúmeros níveis: língua, estrutura hierárquica, ritos, mitos, música e toques sagrados, etc. Existiam variações entre as diferentes ‘nações’, e no interior dessas, havia variações entre diferentes famílias ritualísticas, variando ainda de Terreiro para Terreiro. Começava a se desenhar um quadro múltiplo, e até então caótico, de sentimentos de pertencimento religioso. Aos poucos descobria que Orixás não era a forma pela qual todos nomeavam às forças e domínios da natureza e suas respectivas ‘deidades’ e formas encantadas: havia também os Inquices (*Nkisi*), Voduns (*Vodum*) e Bacuros (*Bakuro*)⁴, por exemplo. Com vistas a permitir uma apreensão daquelas perspectivas para além dos textos acadêmicos, decidi visitar alguns Terreiros da cidade, participando de suas festas públicas, em busca de mais referências de como aquelas ‘religiosidades’ se expressavam localmente. Só muito mais tarde viria a compreender a profundidade, e insuperabilidade, desse meu desconforto. Ficaria cada vez mais evidente que, se mantivesse diante dos *saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras* a postura de tentar apreendê-lo exclusivamente a partir de um quadro epistemológico construído na academia, acabaria por não lograr êxito.

⁴ Formas como as ‘deidades’, por vezes ancestrais ilustres, identificados com as forças da natureza e seus domínios são chamados pelas diferentes *práticas e saberes sociorreligiosos Afro-Brasileiros* nos diferentes candomblés construídos, respectivamente, em torno das heranças civilizatórias dos povos falantes dos idiomas *Bantus* (nas variações *Kicongo* e *Kimbundo* das regiões do Congo e de Angola), dos idiomas falados pelos grupos humanos *Ewè-Fon* (Fongbè, no atual Golfo do Benin excetuando-se os falantes do idioma *Yorubá*) e pelos idiomas falados nas regiões de *Lunda* e *Kioko* (região Leste de Angola).

Iniciei então o processo de procura por festas públicas associadas às ‘religiosidades’ Afro-Brasileiras no município de Uberlândia/MG. Ao longo dos meses em que ministrava a disciplina, acabei por participar de festividades em três diferentes Terreiros (um de Umbanda, um de Omolocô e um de Candomblé, respectivamente). As três festas tinham como principal elemento a apresentação pública de um neófito (‘festa do nome’, ‘saída de Iaô’ ou ‘Oruncó Iaô’⁵). Elas constituem apenas – descobriria anos depois – o capítulo público de um longo processo de iniciação que, começando bem antes (e o tempo de recolhimento iniciático depende de muitas variáveis: nação e família espiritual a que a casa se vincula por parentesco ritualístico, o ‘santo’ que está sendo ‘feito’, necessidades e particularidades do neófito, etc.) não se encerra com a festa. Ressalvadas as diferenças litúrgicas (a forma de tocar os atabaques: se com as mãos ou utilizando-se de varetas⁶; a língua ritualmente utilizada; as diferentes formas de vestir; os diferentes atos executados pelos corpos em transe quando da execução de seu bailado sagrado; etc.) o meu olhar extasiado, apesar de leigo, orientou-se imediatamente no sentido de perceber as muitas semelhanças: a musicalidade, a alegria festiva que tomava conta da assistência e dos iniciados; a rígida hierarquia, o respeito aos mais velhos, a irmandade que existia entre os membros daquela comunidade específica, a disponibilidade e alegria em receber os ‘convidados’; a fartura das refeições oferecidas; a potência estética e o excesso de beleza que as caracterizavam. Tudo era arrumado com muito capricho e zelo, ainda que com muita simplicidade. A impressão era que cada detalhe havia sido cuidadosamente planejado. Às Mães e Pais de Santo, e aos mais velhos na religião, sempre se dispensavam cuidados e atenção mais evidentes: eram sempre cumprimentados por todos, servidos primeiramente e a eles se reservavam os melhores lugares. Obedecida a hierarquia, todos trocavam bênçãos entre si, e a forma recorrente era beijar o dorso das mãos uns dos outros. Nas três situações as festas eram longas (duraram no mínimo três horas), e apesar da beleza, me senti cansado nas três ocasiões. Foi assim que, àquela admiração preexistente somou-se um

⁵ Abrasileiramento da expressão *Orúko ìyàwó*, de origem *Yorubá*.

⁶ Aguidavís é como são chamadas as baquetas utilizadas para percutir os atabaques nos candomblés *Ketu* e *Ewè-Fon (Jeje)*. A palavra é de origem *Fongbè*, língua ritualística característica dos candomblés construídos em torno da herança civilizatória dos povos *Ewè-Fon*. Nos candomblés de origem *Bantu* a percussão é executada com as mãos, sem a necessidade do uso dos Aguidavís. Eles têm, em média de 30 a 35 centímetros de comprimento, e sua confecção deve observar ritual específico.

intenso reconhecimento da profundidade ética e estética que havia desfilado diante dos meus olhos. Naqueles momentos a beleza e riqueza dos ritos públicos tiveram o efeito de revitalizar o meu interesse, emprestando cores e sentidos que os livros e artigos acadêmicos, por mais minuciosos e cuidadosos na narrativa, não conseguiam fazer emergir. Uma profusão de cores, sons, texturas, odores e sabores emprestavam àquelas experiências uma dimensão inaudita. Em todas as festas, quer se apresentem mais ou menos africanizadas, havia um conjunto de referências às alteridades que ainda eram por mim desconhecidas, ainda que eu acreditasse ter com elas alguma intimidade.

Tais experiências foram tão poderosas que resolvi dedicar um dos módulos do curso à experiência e vivência por parte dos alunos naquele universo. O processo foi facilitado pelo fato de que uma das alunas era membra de uma comunidade tradicional, do culto Omolocô, e se avizinhava a festa pública de recebimento de seu *Deká* (posto que ela teria encerrado o ciclo de sete anos após sua iniciação assumindo, a partir de então, uma importante posição na hierarquia daquela comunidade: a de mais velha). Não houve nenhum tipo de resistência por parte dos alunos, talvez pela presença da colega de turma que também era iniciada no culto Omolocô; e a atividade transcorreu como esperado. Todo o terreiro se sentia honrado com nossa presença e fomos tratados com certa distinção. A aluna do curso que era iniciada estava recolhida e participou da festa na condição de membra do Terreiro e grande homenageada do dia. Nesse dia minha observação da festa foi limitada pela atividade docente e fiquei mais preocupado com o comportamento e bem-estar dos discentes, sua acomodação, preenchimento de listas de presenças e outras burocracias; me dispondo a ouvir suas dúvidas e orientando a experiência por eles vivida. Era um grupo de 12 discentes. No sábado seguinte encerramos as atividades da disciplina num esforço de juntar as referências teóricas estudadas com a experiência da festa vivida por nós. Pela quarta vez havia experienciado uma festa pública associada aos *saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras* e ainda me sentia atordoado diante de tantas dimensões suscitadas pelas experiências. O fato é que, definitivamente um novo universo apresentava-se ao meu olhar e meu interesse se agigantava. Resolvi então que procuraria conhecer mais aquele universo.

Foi então que decidi, em decorrência do maior grau de estranhamento sentido por mim quando daquelas experiências – e eu supunha – um desafio maior de

aprendizado, que visitaria com mais frequência ao terreiro associado aos ritos do Candomblé de Ketu (mais tarde, poderia enfim entender que o que me parecia uma escolha, era na verdade, no interior dos valores civilizatórios daquela família de Axé⁷, resultante de um processo em que havia sido escolhido). Ali estive ao longo de meses participando das atividades públicas que ocorriam nas noites de quarta-feira. Comumente o terreiro se abria para que membros da assistência⁸ participassem do ritual de oferecimento do Amalá⁹ (comida votiva preferida de Xangô¹⁰). Normalmente, depois de recebidos pelos membros da casa, a partir das 19:00h, nos sentávamos à espera do início dos rituais. As atividades iniciavam por volta das 19:30h e o ritual era, quase sempre, o mesmo: se formava uma roda com os devotos, se cantava a roda de *Xangô* (o conjunto de cantos organizados em terras brasileiras para apresentar os feitos e a grandeza associadas à ancestralidade construída em torno deste *Orixá*). Num determinado momento os *Orixás* dos filhos da casa se manifestavam em transe. Uma vez devidamente paramentados – no dia a dia se amarravam laços ou bandas (variando de acordo com o *Orixá* de cada devoto em transe) – por um certo momento, cada *Orixá* executava seu bailado sagrado. Então, todos participavam das rezas e cantos que sempre acompanhavam o ato de ‘arriar’ o *Amalá*. Curiosamente, a casa era dedicada à Oxum¹¹, mas, como o marido da Mãe de Santo e iniciado em Ifá era de Xangô, ele mantinha o compromisso de ofertar o *Amalá* todas as quartas-feiras. Depois de ‘arriada’ a comida votiva de Xangô, normalmente a assistência abraçava e recebia as energias dos *Orixás* presentes através dos corpos dos iniciados em transe. Logo depois, os mesmos eram recolhidos, seus filhos e filhas retornavam as salas após o transe, novas orações eram feitas e se encerrava a sessão pública. Presenciei tais sessões ao longo de seis meses, oportunidades em que laços de amizade e intimidade eram, lentamente, construídos com os membros do Terreiro. Se no início pude sentir uma sutil

⁷ Abrasileiramento de *Àṣẹ*, de origem *Yorubá*. Oportunamente discutiremos os sentidos e significados subjacentes ao termo.

⁸ Familiares dos membros do terreiro, amigos e amigas íntimas dos sacerdotes e dos filhos da casa, clientes regulares das tecnologias religiosas dominadas por aquela comunidade de culto, e de forma menos comum curiosos ou pessoas que ali estavam pela primeira vez.

⁹ Abrasileiramento de *Àmàlà*, de origem *Yorubá*.

¹⁰ Abrasileiramento de *Ṣàngó*: *Orixá* do fogo e dos trovões, entre nós associado à aplicação da justiça. De origem *Yorubá*.

¹¹ Abrasileiramento de *Ọ̀ṣùṅ*: *Orixá* das águas e rios; associada entre nós à riqueza, sedução, amor, fertilidade e maternidade. de origem *Yorubá*.

desconfiança acerca da minha presença naquele espaço, aos poucos, ela se transformava e as relações dos membros daquela comunidade espiritual comigo foram tornando-se cada vez mais amistosas.

Chegou-se à um tal nível de expectativa quanto à minha presença que quando, em virtude de uma viagem a trabalho, fiquei três semanas sem ir à sessão pública fui prontamente cobrado por todos os membros daquela comunidade de culto quando retornei a participar das mesmas. Percebi então, que existia uma expectativa – por parte da comunidade – quanto a minha pessoa, e a partir de então passei a evitar faltar, e quando impossível a presença, procurava comunicar previamente minha ausência. Era como se brotasse da permanência do convívio uma obrigação de não frustrar a expectativa daquela comunidade em relação à minha presença ou ausência, mesmo porque mantinha o interesse de permanecer em contato com aquele universo simbólico. O fato é que um conjunto de vínculos afetivos começavam a surgir com aquela comunidade de culto. Contudo, e apesar de alguma intimidade no trato, ainda me sentia privado de muitas informações e da possibilidade de participar ativamente de todos os momentos e ritos que ali tinham lugar, posto que não era iniciado. O tempo todo se reforçava que o sagrado era segredo, e que qualquer passo adiante exigia que eu sáísse da condição de mera assistência.

Foi quando solicitei à lalorixá responsável por aquele terreiro, a senhora Maria Cristina, que gostaria de fazer parte daquela família de Axé. Ela me explicou que deveria providenciar roupas de ração (conjunto de calça e camisa brancas) e que na semana seguinte ‘entraria para a roda’ na condição de Abiã¹². ‘Entrar para a roda’ significava sair da assistência e passar a assumir responsabilidades com o dia a dia do terreiro. Deveria, a partir de então, chegar no mesmo horário que os demais membros da comunidade e ajudar com as tarefas ordinárias (limpeza, conservação e reformas, ajudar algum iniciado quando solicitado), e ao mesmo tempo, me inserir na dinâmica que antecedia as sessões e festas públicas, participando do dia a dia das obrigações. Tinha a impressão

¹² Abasileiramento de *Abiyán* que significa literalmente “aquele que vai nascer”. Designa a condição inferior da escala hierárquica dos Candomblés, ocupada pelo membro da comunidade de culto que ainda não passou pelos ritos iniciáticos. Equivale à um período de intenso aprendizado e que tem a função de permitir que tanto o candidato a participar, quanto a comunidade responsável avaliem-se mutuamente. Tal condição é apenas superada pela Iniciação, quando o neófito passa a ser reconhecido pela comunidade religiosa como seu verdadeiro membro. Assim, o Abiã se transforma em Iaô.

de que seria um grande passo no sentido de ter acesso aos rituais privados, o que acabou não acontecendo. Era realmente uma condição intermediária, que, contudo, não foi suficiente para que eu me dispusesse à iniciação. Naquele momento, acreditava que me iniciar por mera curiosidade acadêmica seria uma atitude profundamente desrespeitosa com a ancestralidade e as pessoas que a cultuavam. E me mantive como abiã por um longo período, ainda acreditando exercer autonomia em minha escolha. Até que começaram os preparativos para as ‘feituas’ (nome que se dá ao processo iniciático) de janeiro de 2008. Foi um intenso período de convivência durante 21 dias no terreiro. Aquela função (período em que se concentram a quase totalidade dos ritos tradicionalmente repetidos, sempre segundo a filiação familiar de cada terreiro, ou local de culto) seria acompanhada de perto pelo Babalorixá que começava a ser o responsável pela Mãe de Santo daquele terreiro. E além das funções ordinárias e sacras do dia a dia, também nos dedicávamos a aprender as cantigas segundo a tradição da nova família. Como abiã era a primeira vez que testemunhava e participava daquelas situações. Lembro-me da dificuldade de aprender e memorizar todas as cantigas e atos, posto que não nos era permitido anotá-las ou gravá-las. E foi num desses momentos, quando os tambores intensificaram o ritmo (“dobra do couro”) que tudo mudou.

Da despreziosa fruição do primeiro contato, passando pela curiosidade acadêmica sobre aquele universo, fui – sem que para isso me dispusesse racional e intencionalmente – envolvido e arrebatado por meu Orixá (que desconhecia até aquele momento). Já haviam passados dois anos de convívio com aquele universo religioso, de forma relativamente estável, e sem sustos. Os eventos de janeiro de 2008 mudaram tudo. Durante um *Xirê*¹³ na primeira semana da função acabei por ‘*bolar no santo*’. Noutras palavras, sem o conhecimento prévio de quaisquer características do processo (pois, nunca o havia presenciado), meu corpo reproduziu (o que foi imediatamente

¹³ Abrasileiramento de *Şiré*, de origem *Yorubá*. Em seu uso cotidiano nos Terreiros, a palavra *Xirê* é empregada com os sentidos de brincadeira, festa, alegria. Em sentido estrito, designam o conjunto ritualístico de cantigas e danças em que são apresentados, sequencialmente, todos os Orixás cultuados naquela família, bem como suas características e maiores feitos. É normalmente o espaço privilegiado, embora não o único, para que os Orixás se manifestem no transe dos iniciados. Constitui o momento inicial das festividades públicas, exuberantemente festivo. Em nossa família de Axé segue-se a seguinte ordem de apresentação dos Orixás e seus feitos no *Xirê*: Exú (Èşù), Ogum (Ògún), Oxóssi (Òşóşisi), Omolu (Òmolu), Ossanha (Òsányin), Oxumarê (Òşùmàrè), Nanã (Nàná Buruku), Oxum (Òşùn), Logun Edé (Lògún Ode), Obá (Òbà), Ewá (Iyewá), Oyá (Oya), Iemanjá (Yemojá), Xangô (Şàngó) e Oxalá (Òòşàálá).

identificado pelos responsáveis e mais velhos do terreiro) um conjunto de movimentos e espasmos, até que, completamente rígido, caiu frontal e lentamente, sem flexionar os membros inferiores, no chão. Obviamente que até a queda não compreendia o que se passava. Depois dela, só voltei a ter consciência assim que os ritos específicos para apaziguar a situação foram realizados pelos mais velhos. Um misto de horror e maravilhamento tomava conta de mim, e a totalidade da experiência era para mim absolutamente incompreensível. A rigidez involuntária dos membros, as ondas de calor, a respiração ofegante e incontrolável, a perda do senso de localização; as sensações que tudo isso provocava, a minha incapacidade de controlar tais processos, o medo, a insegurança, a sensação de experimentar algo completamente incompreensível fustigavam a mente, ao mesmo tempo em que alteravam profundamente o corpo. A noção de tempo e espaço havia sido completamente desfigurada, e não sei precisar nem o tempo que duraram aqueles eventos, nem quanto tempo havia se passado entre um momento e outro. Naquele sábado de janeiro de 2008 eu havia sido poderosa e irreversivelmente afetado (FAVRET-SAADA, 2005; GOLDMAN, 2003).

O fato é que, ao ser afetado por aquele universo de práticas e saberes afro religiosos passava a me inserir de outra maneira no interior da comunidade de culto. Não só porque adquirira um novo *status* entre os membros daquela comunidade, mas, sobretudo, porque nada mais seria como antes, dali por diante. Um novo estatuto epistêmico, uma nova forma de ser e sentir, com seus códigos e silêncios próprios, havia sido estabelecido. Daquele sábado de janeiro até o dia 08 de março de 2008, iniciei os preparativos para a efetiva iniciação nos segredos da religião. A festa pública que me apresentava como neófito à comunidade de culto ocorreu na noite do dia 08 de março de 2008. De lá até hoje continuo vinculado às práticas ritualísticas dos candomblés Ketu, mas desde 2010 no seio de outra família e comunidade espiritual; o Ilé Àṣẹ Alaketu Ọde Igbó (em tradução livre, mais um abasileiramento que tradução, significa Casa do Axé de Ketu Floresta Sagrada do Caçador).

Meu lugar de fala, portanto, está imerso nas concepções cosmogônicas construídas em torno do que se convencionou chamar de Candomblés de Ketu, apenas uma das *pluriversas* expressões dos *saberes, práticas e tecnologias socioreligiosas Afro-Brasileiras*. É desta expressão que me nutro diretamente. Trata-se de uma tradição oral

que, para ser compreendida, precisa ser significativamente vivida; num longo e contínuo processo de imersão no interior das crenças, saberes e valores construídos e vivenciados por cada comunidade de culto, o que invariavelmente, pressupõe a iniciação. Tal aprendizado se dá no interior de cada comunidade ou “família espiritual”, nas tarefas do dia a dia (desde o cuidado com a limpeza da casa até os rituais religiosos). Mas, também nos momentos de proximidade e contato entre diferentes casas (quer aquelas ligadas por parentesco ritualístico, quer as mais distantes): durante festas religiosas, obrigações, encontros, congressos, etc. É na totalidade desses momentos que são dadas as circunstâncias em que se entra em contato com conhecimentos e tecnologias socioreligiosas que – ao serem rememorados – remontam, recriam e atualizam os feitos e memórias de nossos ancestrais. Ao repetirmos seus gestos, os mantemos vivos. Mais, atualizam-se suas presenças e, por meio disso, ressignifica-se a vida. É o que ocorre quando estamos a cuidar dos animais e das plantas, zelar pela limpeza da casa, fazer banhos e oferendas; é o que nos mobiliza nos momentos de oração e ritualísticos, mas, também nos momentos de convivência e conversas informais. Para nós, candomblecistas Ketu em particular, a vida só faz sentido se for pensada como totalidade, num processo contínuo e de profunda interreferência, em que tudo está interligado e opera interativa e reciprocamente: presente e passado, visível e invisível, dito e não dito. A transmissão deste conjunto de saberes e práticas não se dá apenas pela palavra, mas, também através do exemplo e da repetição (parte fundamental da oralidade). Há muitas coisas que só se aprende ao fazer ou observando ser feito por alguém (normalmente um mais velho, em termos de tempo de iniciação e não em termos etários). O processo de aprendizado é igualmente baseado na observação e na prática, mediado por sistemas de recompensas e retribuições que podem variar de pessoa para pessoa: sofrendo a interveniência de fatores como o envolvimento, o interesse, tempo de iniciação e/ou grau hierárquico, e por vezes, predileção afetiva de quem ensina. Quase sempre pouco teórico ou teorizado, na maior parte das ocasiões sequer verbalizado; esse conhecimento prático é aprendido sem a percepção de que, naquele momento, se está aprendendo. Assim gestos e práticas, ritmos e musicalidade, sabores e odores, cores e tons, territórios e uma certa noção de espacialidade também compõem os universos em que se ensina e se aprende, informando – junto com a

palavra falada – a construção da oralidade. Com efeito, a autoria aqui é sempre difusa, indeterminada e efetivamente coletiva. Não há autoridade individual. Aquele que enuncia um conhecimento, mesmo que o faça de um alto grau hierárquico, não é seu criador. De certa forma, imemoriais e indefinidas multidões falam através dele¹⁴. Da mesma forma, ainda que atualizações e transformações tenham lugar, é no âmbito da coletividade experimentada como família espiritual – num primeiro momento – e no conjunto do povo de santo – por fim – que é estabelecido o que deve permanecer.

Esse pertencimento de mais de 13 anos, possibilitado pela iniciação, me permitiu a intimidade necessária para entender que nos territórios associados aos *saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras* ocorriam um conjunto de rupturas em relação aos laços e relações “típicos” da experiência fora deles. Era só adentrar o portão de meu terreiro (o Ilé Àṣẹ Alaketu Oḍẹ Igbó situado no município de Uberlândia/MG) para que bruscas mudanças pudessem ser vividamente sentidas: das formas de reverência e cordialidade entre os adeptos até a maneira como se percebia/vivia o passar do tempo. As dimensões normalmente hipervalorizadas pela modernidade ocidental (ordem, quantificação, previsão, controle, racionalização, maquinização, etc.) ali se encontravam – repetidamente – neutralizadas; e quando – por ventura – se faziam presentes; pelo menos ali, naquele território sagrado; não eram protagonistas. Persistia, dentro daqueles muros, uma forma de vida que em tudo se diferenciava da experiência racional e racionalizadora comum fora dali. Inclusive, a ela resistindo mesmo quando se adapta, porque ao fazê-lo submeteria a racionalidade à novos arranjos e construções que lhe alterariam profundamente o sentido. Naquele território, tornado sagrado, sobreviviam formas imemoriais de vínculos, de manifestação de afeto, de interações Humanidade & Natureza & Sagrado. Pulsava, vividamente, uma outra perspectiva de ser e estar no mundo, um outro modo de vida, uma outra episteme, uma outra ética e estética. Era impossível não se afetar.

¹⁴Tais saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras nos são legados no convívio cotidiano através do contato com nossas Ialorixás e Babalorixás, *Ogãs* (são tratados como Pais, responsáveis pela música sagrada, cuidado com os animais e plantas, defesa e manutenção da comunidade de culto) e *Ekedys* (são tratadas como mães, normalmente encarregadas do cuidado com os Orixás, suas paramentas e vestuários; bem como por partes dos rituais), ocupantes de cargos da hierarquia da casa e mais velhos. Entendemos que mesmo o conhecimento acadêmico sobre os *saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras* possui como cerne e fundamento último a sabedoria ancestral, construída e vivida coletivamente nos espaços de culto, aprendida/apreendida e transmitida por meio da tradição oral.

De maneira que, quanto maior e mais intenso o contato com aquela maneira de ver/ser/estar no mundo, novos significados e dimensões se desvelavam ao olhar atento e – cada vez mais – profundamente afetado. Quanto maior o pertencimento ao novo mundo, mais facilmente eu começava a identificar as marcas de sua presença física na cidade, de sua territorialidade e de sua territorialização (o que até então permanecia ou ignoradas ou não percebidas por mim). Num primeiro momento – a medida em que eu aprendia a reconhecer os signos e sinais dessa presença – se agigantava a minha percepção acerca da quantidade de Casas de Santo / Templos / Cabanas / Ilês / Abaçás Tendas / Roças de Santo / Centros / Barracões / Terreiros¹⁵. Um número cada vez maior de ruas, avenidas e vielas testemunhavam a minha surpresa ao perceber que as bandeiras brancas sobre as casas, as tigelas de louça branca ou esculturas de corujas sobre o portão; mariôs sobre as portas e portões; comigo-ninguém-pode, folhas santas, pereguns e outras folhas sagradas a emoldurarem muros, cercas e entradas; constituíam sinais sutis de uma presença vultuosa, embora, até então ignorada por mim. Para além do crescente número de locais ou casas de culto, minha percepção também começava a distinguir nas ruas e caminhos, encruzilhadas e rotatórias, praças e parques, rios e lagos, estradas férreas e de asfalto; incontáveis formas e manifestações do agradar e do agradecer Afro-Brasileiros. ‘Despachos’, Oferendas e Ebós¹⁶ pontilhavam e continuam a pontilhar a cidade numa poderosa profusão de cores, odores e formas. Mercados e lojas especializados em produtos e serviços para o povo de santo ganham forma e proeminência: produtos vegetais, animais e minerais; paramentas e roupas, alimentos e bebidas, objetos de decoração, serviços de fotografia, filmagens, buffets, etc. Descortinava-se uma nova realidade cuja imponência e – ao mesmo tempo – capacidade de camuflagem na paisagem urbana exigiam mais que o olhar atento do devoto, colocava-se como problema a ser pensado, sistematicamente.

¹⁵ Diferentes formas de nomear os locais de culto Afro-Brasileiros, variando de acordo com suas manifestações específicas e sentimentos de pertencimento étnicos mobilizados por seus praticantes. Pela generalidade do uso, independentemente de linhagem e ou sentimento de pertencimento ritualístico, e para facilitar ao leitor o reconhecimento sobre o que se fala, neste texto, serão doravante tratados por Terreiros.

¹⁶ Abrasileiramento de *Èbò*, de origem *Yorubá*. Designa um conjunto de tecnologias sociorreligiosas cuja função precípua é intervir sobre uma dada situação, em estrita observação ao que foi revelado pelo Jogo de Búzios – oráculo por excelência das tradições sociorreligiosas Afro-Brasileiras; com vistas a aplacar dificuldades, favorecer os negócios, superar enfermidades, realizar bons negócios, atrair prosperidade e vida longa, etc.



INTRODUÇÃO

Como em toda longa caminhada, esta também trilhou veredas sinuosas, encontrou abismos e, felizmente, atalhos. Em muitos momentos nos víamos em verdadeiras encruzilhadas, com seus riscos e possibilidades. Por vezes fez-se necessário recuar, noutras vezes mudar o foco até que nossa visão conseguisse enxergar melhor o caminho outrora incompreensível. Nalgumas vezes o obstáculo se mostrou intransponível e tivemos que mudar completamente nossos passos. Foi assim a partir de março de 2020 quando, em virtude da Pandemia COVID-19, o curso da pesquisa foi profundamente afetado pelas exigências sanitárias de isolamento social. As entrevistas com os responsáveis pelos Terreiros foram continuamente canceladas e não reagendadas. De forma que passaram a comprometer o curso efetivo da pesquisa e da redação desta Tese. Diante da não possibilidade de – com os dados que seriam colhidos através das entrevistas – proceder à análise e à construção de séries históricas acerca das territorialidades associadas aos *saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras*, bem como, a igual impossibilidade de realizarmos o mapeamento social daqueles territórios; fomos forçosamente levados a reformular nosso objeto. Por óbvio, na ausência das entrevistas, o conjunto de dados não poderia ser intuído ou alcançado por outros meios. Capítulos inteiros foram então suprimidos ou profundamente alterados. O tratamento metodológico, o conjunto das fontes e o próprio objeto teve que ser reescrito. Nesse processo, um novo corpus documental foi acionado (inventários post-mortem, cartas de alforria locais, processos criminais contra escravizados, registros eclesiásticos, etc.) que ensejaram um difícil trabalho de pesquisa, aquisição, organização, transcrição e ‘tradução’ de manuscritos, costumeiramente, comprometidos pela má conservação; e que adicionalmente tiveram que contar com a dedicada colaboração dos funcionários dos Arquivos Públicos de Uberlândia (ArPU) e de Uberaba (APU) por meio da disponibilização dos arquivos em formatos digitais, remotamente. De certa maneira todo o esforço analítico e de escrita que nos havia conduzido à Qualificação estavam então seriamente comprometidos. Mas, as mudanças de rumo, que forçosamente fomos levados a assumir, não seriam possíveis sem as valiosas críticas e sugestões de caminhos apontadas pela banca. Em virtude de tudo isso, este trabalho após profunda remodelação constitui um esforço que se orienta no sentido de compreender as dinâmicas de localização dos territórios sagrados e espaços

de culto associados ao que denominamos de *saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras*¹⁷ no município de Uberlândia/MG.

Tem a originalidade de procurar refletir sobre tais territorialidades para além do espectro geográfico estabelecido pelos cânones e clássicos que, profundamente, se debruçaram sobre o assunto (embora igualmente reconheça suas contribuições para a compreensão daqueles fenômenos). Entretanto, nos incomoda em específico, o fato de que, na maior parte das vezes, o debate acerca dos *saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras* aparece profundamente arraigado às ‘institucionalizações’ erigidas na região Nordeste do país (situadas no município de Salvador e no Recôncavo Baiano, passando por Recife/PE até encontrar São Luis/MA). Nesse processo acadêmico-político de legitimação de ideais de ‘pureza’, mesmo as imponentes presenças dos territórios religiosos Afro-Brasileiros nas cidades do Rio de Janeiro/RJ e São Paulo/SP foram caracterizadas como ‘impuras’, ‘degeneradas’ e/ou ‘inferiores’ quando tomadas em comparação com as, assim definidas, ‘Casa Raiz’. A oposição entre Nordeste (tido como espaço, por excelência, onde as formas mais ‘africanizadas’ e ‘superiores’ de institucionalização das religiosidades Afro-Brasileiras teriam tido lugar) e Sudeste (tomado como um espaço em que aquelas religiosidades sucumbiram à mistura e ao sincretismo, degenerando-se) assentava-se sobre, e aprofundava outros pares de oposições, tais como: ‘Rural’ x ‘Urbano’, ‘Nagô’ x ‘Banto’ (ROLNIK, 1989; SILVA, 1993, 2000). Só muito recentemente um conjunto de novos estudos tem atuado no sentido de problematizar aquela regionalização, inserindo novos vetores, atores e configurações, complexificando o debate e alargando a abrangência geográfica dos estudos, na mesma medida que, colocam importantes argumentos contra perspectivas teóricas calcadas sobre noções de ‘pureza’ e/ou utilizadas para justificar uma perspectiva ‘Nagocêntrica’.

A própria discussão sobre as muitas agências negras que tiveram lugar nas Minas Gerais aparece, ela própria, como menos relevante no interior dos Estudos Afro-Brasileiros. Por vezes ofuscadas por Palmares (pouco se notabilizaram os estudos sobre os muitos Quilombos mineiros), noutras pelas análises acerca das sociabilidades e

¹⁷ Ainda nesta Introdução apresentarei os contextos e os caminhos percorridos que nos levaram a cunhar essa nomenclatura.

agências negras que tiveram lugar nos estados do Rio de Janeiro e Bahia; os estudos sobre as Minas Gerais foram, por assim dizer, tornados coadjuvantes por uma ênfase litorânea: em parte tributária da distribuição espacial dos programas de pós-Graduação no país, até o início dos anos 2000; em parte resultado daquelas ‘tradições’ de ‘pureza’ academicamente legitimadas; ambas acionadas para se auto justificarem. Assim, considerada a totalidade das pesquisas, um menor conjunto de estudos se orientou para as Minas Gerais e ainda que constituam referências indispensáveis para nossa pesquisa possuem o inconveniente de – em sua maior parte – versarem sobre as dinâmicas suscitadas a partir do ‘Ciclo do Ouro’, orientando-se, sobretudo, para a análise das relações oriundas, ou pautadas, nas relações sociais, econômicas e políticas que tiveram lugar na região mineradora central do estado.

Nosso objeto padece assim de uma dimensão duplamente marginal, posto que, optamos por estudar *os saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras*, na região Sudeste, em Minas Gerais, fora de sua região central, no longínquo Triângulo Mineiro e numa cidade que se vangloria sempre de sua ‘modernidade’ e ‘progressismo’ e que, ela mesma, não gostaria de ser vista como espaço de imponente presença dos *saberes e práticas sociorreligiosas* negras. Ao aludido, soma-se o fato de que, inserido nessas marginalidades, elegemos como objeto um conjunto de relações sociais igualmente negligenciado pelo conjunto dos estudos disponíveis sobre o município: as territorialidades sociorreligiosas Afro-Brasileiras. Como demonstraremos na seção Estado da Arte, poucos são os trabalhos que se dedicam a essa temática, no recorte geográfico por nós definido; e dentre eles, nenhum elege o mesmo objeto na perspectiva que definimos. Encontramos importantes trabalhos sobre a vida, a cultura, as agências negras e as sociabilidades que suscitaram no município de Uberlândia/MG (carnavais, Clubes Negros, Escolas de Samba, Irmandade do Rosário, redes de proteção social e de apoio econômico, ‘funções de pretos’, o cotidiano de humilhação e estigmatização corrente na cidade, as práticas segregacionistas sobre a população negra local, etc.), mas, em nenhum deles se estabelece a centralidade, que advogamos existir, das territorialidades associadas às muitas expressões das ‘religiosidades’ construídas sob a influência daquilo que nomeamos por *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro, e que, esperamos demonstrar, constituem o liame sobre o qual são alicerçadas as

múltiplas agências negras locais. Em nossa perspectiva, os *saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras* constituíram-se como o espaço privilegiado para a construção de um *repertório comum*, apesar de sua pluriversalidade interna. Isto ocorreu à medida em que as redes de solidariedade e de contato entre suas diferentes manifestações ‘étnicas’ (que ensejava momentos de encontro e diálogo, mas também e igualmente, de tensões, oposições e conflitos) acabaram por condicionar um constante processo de *tradução* entre os diferentes sistemas epistemológicos. Assim, foram a origem de um complexo *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro, continuamente acionado por aquelas territorialidades sagradas, que como veremos, não conformou-se num todo homogêneo, potencialmente isento de tensões e conflitos; mas, numa profunda e mutante *pluriversalidade*, que inicialmente inspirada na diversidade étnica originária (a partir dos continentes humanos sequestrados nas mais diferentes regiões e culturas presentes na África); aqui foram exponenciadas pela convivência e contato com as *pluriversalidades* de nossos povos originários e, igualmente, *pluriversas* humanidades oriundas do continente Europeu. *Pluriverso* na origem, e cada vez mais ao longo de sua configuração entre nós, os *saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras* também se transformam continuamente. Apesar de inscrito em tradições (mais ou menos estáveis) o culto que nasceu de uma (re)criação realizada por mulheres e homens sequestrados de suas terras (e são imperscrutáveis suas formas originárias de identidade), forçosamente inseridos em um outro território continente (com outras infundáveis alteridades); desterritorializados e submetidos à violência da escravização, forçosamente tiveram que recriar as condições para manterem vivas as memórias de suas ancestrais origens. Foram a plasticidade inventiva e a potência criativa, daqueles homens e mulheres, uma das principais tecnologias sociais a permitirem suas existências, e continuam a ser, se pretendermos explicar suas permanências (ainda que para tanto continuem a se transformar).

Assim, procuramos com este trabalho espacializar a presença negra no município de Uberlândia/MG, particularmente quanto as suas territorialidades sociorreligiosas negras, identificando e localizando – tanto quanto possível – suas marcas de presença no espaço da *urbe*. Não estabelecemos qualquer critério prévio com o objetivo de nomear ou caracterizar o que seria, ou não seria, mapeável. Ao fazê-lo procuramos

respeitar o sentimento de pertencimento e autoidentificação expresso pelas lideranças de cada Terreiro, evitando qualquer tentação de hierarquização ou emissão de juízo de valor. Este trabalho não se orienta no sentido de normatizar aquela presença, mas, apenas identificá-la, e quando possível, expor as dinâmicas mais prováveis que atuaram em sua configuração. Desta forma, esperamos não ter incorrido no risco de subalternizar ou invisibilizar experiências minoritárias ou ‘desviantes’ de um ‘pretense’ padrão ou modelo. Como veremos, há em nosso esforço de levantar, localizar e georreferenciar as territorialidades associadas aos *saberes, práticas e tecnologias socioreligiosas Afro-Brasileiras*, desde Terreiros estáveis (com décadas de existência e longo vínculo de parentesco ritualístico) até improvisados espaços de culto em residências pessoais.

Como resultado produziu-se 7 representações cartográficas em que tal presença se encontra espacializada. O avultado número de Terreiros encontrados no espaço urbano de Uberlândia, 300 Terreiros das mais variadas ‘Nações’, imediatamente colocou a necessidade de investigar as possíveis explicações para aquela concentração. É assim que aliada à pesquisa bibliográfica também enveredamos pela pesquisa histórico-documental que nos permitisse encontrar pistas que orientassem a investigação. As descobertas e achados documentais e teóricos, vão sendo alinhavados na exposição da tese à medida em que são acionados. Pretendemos desta forma, inventariar nossos passos, assinalando os momentos de tensão e as soluções analíticas encontradas, permitindo que ao percorrerem o mesmo caminho, os leitores possam avaliar o conteúdo de nossas escolhas e outros pesquisadores encontrarem condições para aprimorarem o que afirmamos, seja refutando-nos, seja trilhando outros caminhos investigativos promissores que, ou não conseguimos, ou optamos por não seguir.

Outro cuidado que observamos deriva de nossa escusa em explicar aquela presença como exclusivamente resultante de práticas racistas e racializadoras que, efetivamente como veremos, orientaram – e continuam a orientar – os diferentes processos de construção/intervenção sobre o espaço urbano a partir dos interesses dos potentados locais. Ainda que tais processos sejam importantes vetores na construção da cidade e do lugar destinado aos negros e pobres que nela vivem, incluídos aí seus territórios sagrados e lugares de culto; demonstraremos que as agências negras foram, igualmente importantes, e em muitos casos centrais para aquela configuração. Não só

porque resistiram, transigiram, negociaram, burlaram, ressignificaram parte daquelas intenções de planejamento; mas também e sobretudo, porque a partir de suas próprias epistemologias e criatividade inauguram novos sentidos, formas de vida, valores e comportamentos; sendo impossível conformá-las à uma posição de passividade. Foram, e continuam a ser, uma força criadora e capaz de contínuas reinvenções de seus saberes e tecnologias sociais ensejando contínuos processos de articulação e tradução de experiências.

Com efeito, somos cômicos dos limites que nosso trabalho possui, e por isso mesmo, sempre os destacamos em nossa escrita. A natureza dos achados documentais, das fontes consultadas e utilizadas por nós é sempre acompanhada das circunstâncias, limites e problemas que encerram. Recorremos, sempre que possível, à Cartografia e aos Censos oficiais para sustentar nossa análise, ainda que problematizando-os. Ademais, lançamos novas perguntas à um conjunto de fontes já consolidadas e encontramos, e mobilizamos, um novo *corpus* documental (inventários *post-mortem*, lista de casamentos entre escravizados, cartas de alforria e relatos orais coletados por outros estudos, sempre sobre o município de Uberlândia, nas diferentes configurações históricas que assumiu) ainda passível de novos questionamentos e inquirições, para além daquelas que conseguimos estabelecer. Ainda que marcadas por lacunas e – nalguns momentos – saltos cronológicos, tais fontes nos ajudaram a intuir aspectos explicativos quanto a origem e a composição da população negra local, condição indispensável para explicarmos como as territorialidades associadas aos *saberes, práticas e tecnologias socio-religiosas Afro-Brasileiras* tenham alcançado tamanha compleição no município em análise.

Como resultado de nossas escolhas, sabemos que incorremos, importante ressaltar, em ao menos dois grandes riscos: o de caminharmos por veredas ainda não exploradas e, por isso, não estabelecermos avanço significativo; e o de sermos vistos como revisionistas em relação ao acúmulo acadêmico já consolidado no campo dos Estudos Afro-Brasileiros, em particular, no que concerne às ‘religiosidades’ negras. Ao primeiro risco, que sempre levamos em conta, não nos cabe objeção, posto que é no interior do debate acadêmico que esta avaliação poderá, ou não, ser realizada. Quando ao segundo, é imperioso que nos posicionemos. Nosso objetivo é tão somente proceder

a um estudo sobre as dinâmicas de localização dos territórios de culto associados aos *saberes e práticas sociorreligiosos Afro-Brasileiros* no município de Uberlândia. Ao final, é nossa expectativa, que ele possa influenciar outros trabalhos no sentido de que outras dinâmicas locais também possam ser elucidadas. Não temos a menor pretensão de que nossos métodos e resultados sejam universalizáveis, o que, a rigor entendemos como impossível. Se há alguma intenção, ela se dirige no sentido de demonstrar que estudos sobre as territorialidades sagradas negras, ainda que proficuamente irrigados pelos clássicos, sejam capazes de realizar análise concreta de situação concreta, fazendo emergir – em cada caso – novas dimensões de sua *pluriversalidade*. Esperamos com nosso trabalho, ao mapearmos a presença das territorialidades sociorreligiosas negras, contribuirmos para o reconhecimento de seus territórios e a elucidação de suas dinâmicas de territorialização, buscando elencar, tanto quanto possível, os principais fatores de localização (pregressos e atuais) que o sagrado Afro-Brasileiro criou/aprofundou/recriou, somente e tão somente, na área urbana do município em análise. Para tanto estruturamos a pesquisa e análise em três capítulos.

No primeiro, intitulado ***Alteridades entre Rios***, procuramos identificar e interpretar as diferentes alteridades que realizaram suas itinerâncias sobre a região geográfica que, apenas a partir de 1856, presenciaria a formação do Arraial que décadas mais tarde ficaria conhecido como o município de Uberlândia. Recorremos aos estudos sobre as presenças originárias (com destaque para os Kayapós do Sul), Bandeirantistas, Quilombolas, Geralistas, da multidão de pobres livres e ‘vadios’, etc. Sustentamos que tais itinerâncias, em sua pluriversalidade, não só marcaram no passado a região entre os rios Grande, Paranaíba e São Francisco. Mais que um registro do passado, suas existências e vivências são decisivas para a compreensão da conformação econômica, política, cultural e social da região; indiscutivelmente tributárias dos saberes, práticas e tecnologias sociais que influenciaram a conformação.

No capítulo dois, intitulado ***A cidade Branca***, problematizamos a memória oficial sobre a história do município de Uberlândia/MG. O fazemos por intermédio da análise dos textos de seus principais memorialistas, documentos e legislações, registros fotográficos e jornalísticos; e as narrativas que sugerem para explicar as maneiras pelas quais o arraial teria se convertido em metrópole regional. Analisamos o conjunto das

transformações tecnológicas que teriam tido lugar na cidade, demonstrando como os potentados locais procuraram habilmente conciliar ‘ideologia do progresso’ e um pretensão ‘destino de grandeza’ que distinguiria a localidade e teriam justificado seus eventuais custos sociais, dando origem à uma urbanização horizontal, dispersa, fragmentada e racialmente espacializada.

No último capítulo, intitulado ***Terreiros Negros***, apresentamos a imponência da presença dos 300 Terreiros Negros e 25 Quartéis da Congada existentes e atuantes, em junho de 2021, no perímetro urbano do município de Uberlândia/MG . Buscando explicar a vultuosidade das presenças culturais e territoriais negras em Uberlândia, nos debruçamos sobre documentos históricos (lista de prendas de um leilão, mapa de óbitos, relações de casamentos entre escravizados, dados sobre a Paróquia no Censo Imperial de 1872, inventários *post-mortem*, etc.). Neles encontramos lastro numérico e simbólico que nos permitiram interpretar aquela presença e compreendermos suas territorialidades, também a partir das agências e valores negros.

Situados temporal e espacialmente, tanto o fenômeno quanto a maneira pela qual nos orientamos, julgamos cogente apresentar o que entendemos por *saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras*. Não se trata de um mero capricho estilístico, contrariamente, encerrando nesta definição o resultado de uma longa sedimentação que só foi possível pelo fato de me encontrar inserido, ao mesmo tempo, em pelo menos dois sistemas epistêmicos: a vivência como iniciado no interior de uma comunidade de culto, socialmente reconhecida como Afro-Brasileira; e a vivência no interior de uma outra comunidade, que também pressupõe a partilha de uma outra ordem de valores, a academia. Muitos foram os textos, reflexões, ensaios e pesquisas que indicavam a necessidade de problematizar a forma como o fenômeno era nomeado, particularmente Braga (1995, 1998), Silveira (2017) e Sodré (2019). Da encruzilhada entre estes saberes e práticas, com seus códigos e hierarquias específicos, recolhi as pistas que foram, lentamente, permitindo enxergar os limites da terminologia, usualmente utilizada, que identificaria aquele conjunto de fenômenos como “Religiões de Matriz Africana”.

Os motivos que justificam meu desconforto diante da nomenclatura habitualmente empregada podem ser assim elencados. Primeiro, a delimitação e

circunscrição dos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras ao termo religião, ainda que no plural, não me parece suficiente para dar conta da enorme diversidade de ritos, formas e domínios que a experiência do sagrado assume nas mais diferentes maneiras de cultuá-lo, em particular nas vivenciadas em torno do *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro. No cotidiano das pessoas vinculadas aos Terreiros, embora existam compromissos ‘religiosos’ preferencialmente executados em seus domínios, os sentidos compartilhados pelos membros da comunidade de culto, os excedem. Isto ocorre porque as ações de seus membros são sedimentadas a partir de valores, noções, categorias, formas de vida e existência muito particulares. As ações, mesmo as estritamente religiosas, supõe e demandam especiais formas de interação entre humanos, destes com seus ancestrais, com a natureza (plantas, animais, minerais, rios, mares, cachoeiras, pedreiras, lagos, mangues, lamaçais, etc.), mas também com as paisagens criadas/alteradas pelas ações humanas e suas relações sociais (ruas, encruzilhadas, praças, estradas férreas, mercados, terreiros, casas, etc.). Em todos estes domínios, pulsa vividamente o sagrado, integrando-os transversalmente, num *continuum* onde não são diferenciados humanos, ancestrais, ‘deidades’, encantados, ‘guardiões’, animais, paisagens, forças naturais, construções ou edificações. Todos eles estão em relação, o tempo todo, e são potencialmente capazes de exercerem efeitos uns sobre os outros. A totalidade da vida é sagrada, ou pelo menos, passível de sacralizar-se. Dentre todos aqueles agentes, estabelecem-se – igualmente – profundas relações em que todos são potencialmente produtores de efeitos, ao mesmo tempo que são afetados uns pelos outros. Isto se dá porque todos aqueles agentes são portadores de energia vital, e, portanto, podem ser acessados/mobilizados com o intuito de expandí-la. E o sucesso maior ou menor desta empreitada depende da efetiva capacidade de interpretação daquelas agências, e seus significados. É comum que a análise das condições climáticas, a percepção de sinais da presença de encantados, deidades, ancestrais e guardiões; o reconhecimento de locais (naturais ou construídos) associados à determinada energia; a habilidade pessoal na interpretação de intuições, pressentimentos, sensações e sonhos; a possibilidade da percepção e compreensão sutil de sinais representados pela presença de determinado ser vivo, objetos materiais ou entes sagrados; da eficaz leitura dos aspectos invisíveis que acompanham o acaso e as

coincidências; constituem um amplo espectro de situações, interações e agências continuamente acessados pelos ‘iniciados no segredo’. De forma que, os saberes e práticas compartilhadas por membros de comunidades associadas às ‘religiosidades’ Afro-Brasileiras, informam seus modos de apreensão e de ação sobre o mundo, todo o tempo e em todos os lugares. Exatamente por isso, os Territórios de culto – apesar de sua centralidade organizativa, social e política – não limitam o exercício da experiência religiosa, que, profusa e frequentemente extrapola seus muros e cercas, fazendo-se presença nos infinitos ‘altares’ que constituem a vida cotidiana. Resguardadas as diferenças litúrgicas (quanto a língua ritualística empregada, quanto a forma de tocar os atabaques, etc.) e sobre suas hierarquias internas e os modos de agir que suscitam; há no *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro uma percepção de que a totalidade da vida, incluídas suas contradições, são o tempo e o espaço da experiência humana com o sagrado, e tudo é, divino e misterioso. Exatamente por isso, não nos referimos aqui apenas à um momento da vida, delimitável e separável dos demais, minoritário se comparado com os momentos em que a prática religiosa não se faz tão presente. Trata-se efetivamente do oposto. Um conjunto de saberes, práticas e tecnologias socioreligiosas que não se conformam a divisões estanques fazendo-se presença em todos os Territórios possíveis.

Segundo a utilização do termo Matriz¹⁸, no singular, reduz enormemente a *pluriversalidade* originária que possibilitou a afirmação dos saberes, práticas e tecnologias socioreligiosas Afro-Brasileiras. Seriam, por assim dizer, tantas e díspares Matrizes, que redundaria numa impossível genealogia. Ademais, receio que mesmo a utilização do termo no plural (Matrizes) pouco, ou nada, alteraria a limitação de sentido; uma vez que seu uso corrente é utilizado para apontar algo que é fonte ou origem de

¹⁸ Do latim *mater+ix: Matrix*, o mesmo que Mãe, útero, origem. Seu uso esteve, durante a Idade Média, profundamente ligado à anatomia, com a palavra sendo frequentemente empregada como sinônimo de útero. A partir do momento que socialmente tiveram início o hábito de se registrar os recém-nascidos, matriz passou a designar o ato e o documento dele resultante (daí, matrícula e matricular). Mais tarde, como o desenvolvimento da imprensa, a palavra matriz também passou a nomear o molde onde eram montados os caracteres gráficos e que permitiam sua replicação ao serem impressos. Sentido similar, foi atribuída no cotidiano escolar até recentemente (quando da popularização de máquinas de reprografia) à utilização de matrizes escritas a mão ou digitadas em máquinas de escrever sobre papel hectográfico estêncil à álcool, que posteriormente ao serem acopladas num mimeógrafo, permitiam sua transferência para o papel, dando origem à muitas cópias. Por derivação de sentido, o uso corrente atribui à palavra matriz a referência à um lugar ou a algo onde se gera; ou para designar aquilo que é apontado como fonte ou origem de outros fenômenos.

outro fenômeno. Seu uso adjetivado como Africana, restringiria a enorme *pluriversalidade* existente em seu interior à uma dinâmica de contínua reprodução de ritos e valores oriundos de uma, pretensa e imaginada, África única (o que não encontraria abrigo diante das infindáveis experiências humanas que dividiram/dividem o acaso de se localizarem geograficamente no imenso continente Africano). Da mesma forma, é imprescindível assinalar que, como veremos, as formas, ritos, valores e crenças que se sedimentaram no Brasil – a partir de múltiplas influências de incontáveis alteridades para cá transpostas pelo tráfico e escravização – foram continuamente (re)criadas e adaptadas de maneira que, em sua síntese, constituem fenômenos ininterruptamente resultantes de dinâmicas de adaptação/integração às novas terras. Concordamos com BRAGA (1998, pp. 36-37) para quem

O candomblé sintetiza diferentes valores culturais, ao formar complexa organização sócio-religiosa, que não encontra paralelo em nenhuma das sociedades tradicionais africanas envolvidas pelo tráfico de escravos para o Brasil. De certa maneira, têm sido decepcionantes os resultados das viagens realizadas por pais e mães-de-santo às diferentes regiões da África, ao se darem conta de que não existe nenhum organismo religioso, cuja estrutura se aproxime ou sirva de modelo às suas próprias casas de culto e às divindades que constituem o complexo panteão de origem africana e afro-brasileira.

O vínculo iniciático com uma comunidade de culto Afro-Brasileira me possibilitou a experiência de contato frequente com diferentes Sacerdotes de Ifá (moradores da Nigéria) que diante de nossos ritos manifestam-se duplamente perplexos: primeiro por reconhecerem certos tons e cantigas, rezas e símbolos, ritos e insígnias também presentes na África; mas, ao mesmo tempo porque se assombram com nossos Xirês, bailados e construções, por eles, costumeiramente, tratados como “invenções”. O tempo todo ‘aconselham’ corrigir o *Yorubá* falado nos Terreiros, partindo da premissa – falsa por sinal – de que seriam uma corruptela vulgar do idioma atualmente falado por eles. Operam assim etnocentricamente, desconsiderando que os contextos históricos, sociais e políticos vivenciados pelos escravizados em diáspora são diferentes daqueles vivenciados pelas alteridades que permaneceram na África. Assim deram origem a múltiplos e diferentes formas de inserção e permanência/transformação tanto lá, quanto cá, o que inclui a língua *Yorubá*. Desconsideram, por exemplo, que o *Yorubá*

falado nos Terreiros resulta de uma (re)construção Afro-Brasileira (misto de memória e tradição), sendo na maior parte das vezes acionado apenas ritualisticamente. Desconsideram por fim que, distante da possibilidade de manutenção de seus laços ancestrais e familiares originários e condicionados por uma espessa capacidade de realização de sínteses, operou-se na diáspora uma contínua (re)configuração do conjunto de valores e da ritualística, que num passado distante foram reelaborados a partir da memória de escravizados, traficados de muitas e diferentes regiões e vinculados à diferentes identidades étnicas. Nossos saberes e práticas são, portanto, indelevelmente Afros porque insuperavelmente Brasileiros. Constituem uma outra ordem de fenômenos. Aliás, esta perspectiva que apresenta a língua e os rituais hoje praticados no Brasil como diferentes dos originários (quando do início do tráfico Atlântico) pode ser afirmado quanto as línguas, os valores e os saberes e práticas sociorreligiosas praticadas pelas muitas alteridades, ao longo do imenso território do continente Africano. Seguramente não são mais os mesmos que seus ancestrais experimentaram, sejam os sequestrados de suas terras, sejam os que nela permaneceram. Eles se encontram assim, tão distantes e 'impuros', quanto atribuem ser os saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras.



MARCOS TEÓRICOS

A. DE AFRICANO A AFRO-BRASILEIRO

O longo histórico de convivência com o genocídio e o escravismo conformou profundamente a alma brasileira. Submetidos à condição de escravizados, africanos e seus descendentes foram submetidos a um projeto que visava sua máxima subalternização, continuamente referendado institucionalmente. No interior de tal processo, a ação do colonizador procurou relegar os saberes, práticas e tecnologias sociais vinculados às identidades étnicas originárias do continente Africano, e seus descendentes, também a um profundo *epistemicídio*.

O epistemicídio constitui-se num dos instrumentos mais eficazes (porque dificilmente perceptível) de hierarquização e legitimação de relações de dominação com forte ênfase e justificação étnico-racial. Equivale a um – lento, cumulativo e violento – conjunto de processos e relações sociais responsáveis pela destituição de legitimidade e negação da coerência às epistemologias e existências subalternizadas. Via de regra, recorre à reafirmação recorrente de que tais saberes e práticas seriam marcados por uma insuperável irracionalidade; o que os tornaria condenados ao desaparecimento e esquecimento. Dessa forma, faz-se responsável pela articulação de um conjunto de instrumentos e mediações que – identificando as outras formas de ser e viver, de saberes e práticas com o atraso – permitam caracterizá-las como credices indesejáveis, insustentáveis e ilegítimas. Como resultado dessa operação, as epistemologias subalternas terminariam reduzidas à condição de primitivas e inferiores (SANTOS, B. S., 1995; QUIJANO, 2007; NOGUERA, 2013; MIGNOLO, 2003; SILVA, D. A., 2014). De forma que, para a realização de seus objetivos, o projeto colonizador pressupôs e realizou desterramentos e desterritorializações múltiplas: que vão desde o confisco das terras, da expulsão de seus territórios originários até a negação de qualquer substrato que empreste coerência aos saberes e práticas dos subalternizados (GOFFMAN, 2008). É nesse sentido que Noguera (2013) entende o epistemicídio como injustiça cognitiva que destrói “territórios epistêmicos” não hegemônicos. Em seu conjunto, e ao atuar de forma articulada, tais expedientes de violência orientavam-se para o objetivo – nunca completamente alcançado, ressalva-se – de destruir as contribuições daquelas alteridades para a formação de nossa alma ancestral (GAMBINI, 2000).

É assim que – submetidos à contínuos processos engendrados de humilhação, coisificação, estigmatização, miserificação e indigência; sob a influência sempre

deletéria da escravidão – as epistemologias não alinhadas com o projeto colonizador foram vítimas preferenciais de múltiplas e articuladas formas de violências contra seus saberes, práticas e formas de vida. É certo que tal processo não se deu sempre da mesma forma. Variando no tempo, e sofrendo a interveniência de particularidades locais/regionais, permitindo às formas de violência assumirem dimensões sempre inauditas, ainda que se sustentando por intermédio de permanências profundas (mesmo que inconscientes ou não perceptíveis).

O fim da escravização negra, apesar de um marco jurídico relevante, pouco ou quase nada pode fazer para contrariar, de imediato, aqueles efeitos negativos em seu conjunto. A lógica da escravidão já tinha se amalgamado por inteiro naquilo que se entendeu como Brasil (CHALHOUB, 2011, 2012; FREYRE, 1986; RIBEIRO, 2015; SILVA, REIS, 1989; SCHWARCZ, 1993). Quer pelo tempo em que vigorou (mais de três séculos e meio), quer pela violência através da qual se realizou; quer por sua extensão e profundidade, quer pelos arranjos sociais que condicionou o desenvolvimento; a escravidão (num primeiro momento), e as dinâmicas de estigmatização e preconceito que dela decorrem, constituíram-se em tristes elementos fundadores de nossas almas e sociabilidades. Mesmo após a Lei Áurea, promulgada a 13 de maio de 1888, portanto data do fim formal da escravidão negra; sua lógica e dinâmica acabou por permanecer entre nós. Assumindo diferentes arranjos, formas e justificações; expressando-se por e através de nossas e de novas instituições; invadindo as relações cotidianas; contribuíram decisivamente para legitimar o processo colonizador – ao mesmo tempo que, por ele, foi justificado. De forma que, as múltiplas violências contra os escravizados oriundos da África, sobre seus descendentes, suas práticas e saberes têm preservado, de forma geral, as intenções e objetivos originários; ainda que, para atingi-los se renove/atualize/crie/recrie continuamente. Assim, e de maneira sempre nova, assiste-se à perpetuação das múltiplas expressões da desigualdade social e de violências que continuam a atingir preferencialmente os agrupamentos sociais com tons de pele menos claros.

Contudo, ainda que, na maior parte das vezes, tenha logrado êxito em condenar à subalternidade os saberes, práticas e tecnologias sociais oriundas e/ou associadas aos Afro-Brasileiros, estigmatizando-os; a violência do projeto colonizador nunca foi absoluta e seus objetivos nunca se realizaram por completo. Isso se deu porque, em

grande medida, os negros escravizados e seus descendentes não agiram/agem como polos passivos, ou meramente reativos, daquela relação. Em sentido oposto, e ainda que desigualmente¹⁹, criaram/criam (e recriam) instrumentos, formas e estratégias de resistência e sobrevivência. Foram igualmente protagonistas desse processo. Por meio de seus saberes e práticas foram, e continuam a ser, capazes de opor-se ao poder e violência do projeto colonizador; limitando e/ou refreando sua eficácia, ao mesmo tempo em que foram a origem criativa de inúmeros arranjos sociais que marcam como única a experiência da construção de nosso povo²⁰. É assim que, mesmo sob o jugo da escravidão e dos racismos, são uma potente fonte ética, estética, econômica e simbólica do que nos tornamos. E é justamente em virtude da ocorrência, insistente e persistente, dessas múltiplas formas e instrumentos de oposição – oriundas dos subalternizados – que, reforça-se, o empreendimento de eliminação e extermínio físico e epistemológico nunca tenha se realizado por completo.

Mais que isso! É por este protagonismo criativo e criador, marcados por uma plasticidade inventiva e potência ética e estética, e em virtude dos limites e obstáculos que continuamente colocou/coloca ao empreendimento colonizador, que este precisa ser continuamente atualizado. Para tanto, busca articular desde suas mediações e instrumentos mais violentamente evidentes; até as suas manifestações mais sutis e rebuscadas, posto que, reconstruir-se é condição para continuar eficaz. Ao longo de sua atualização, os interesses dos agrupamentos sociais dominantes continuam a ser afetados, igualmente, pela contínua e inventiva atualização de formas de resistência erigidas pelas práticas, tecnologias e saberes Afro-Brasileiros, o que independe do grau de contingência ou planejamento que as caracterizem (REIS, SILVA, 1989). Erige-se então uma processualidade em que, a cada passo adiante o projeto da *colonialidade* é obrigado a reconhecer recuos. Diante da potência de resistência, a violência colonizadora precisa dispor-se a negociar. Em resumo, é efetivamente uma relação

¹⁹ Em virtude de múltiplas assimetrias: econômicas, político-institucionais, militares, epistemológicas, etc. – que operam produzindo diferentes graus de legitimação, e submetendo, condicionando e tornando menos audíveis as perspectivas subalternizadas. Também aqui estamos diante de um fenômeno que opera diferentemente em circunstâncias históricas diferentes, variando ainda em função das tonalidades e matizes locais/regionais, bem como, em virtude da escala escolhida para a construção da observação.

²⁰ Alves (2017), Alencastro (2000); Amantino (2008); Azevedo (2004); Cardoso (1988); Castro (1998); Chalhoub (1990); De Jesus (2007), Fonseca (2011); Gomes (2005, 2015); Lara (1988); Lima (2008); Machado (1987, 1994); Guimarães (1988, 1989, 1990, 1995, 2003), Mano (2015); Mello e Souza (1982, 1999), Reis & Silva (1989); Rodrigues (2016); Slenes (1997, 1999), Silva (1998) e Schwartz (2001).

social, em que, nenhum dos polos detêm o monopólio dos meios, ou controlam – prévia e racionalmente – sua eficácia. E nesse ínterim, a própria colonialidade é modificada/transformada, seja porque seu ritmo foi atrasado; seja porque teria sido profundamente alterado – em suas formas e conteúdo – pelas resistências encontradas.

Inauguram-se assim, em terras brasileiras, cenários e atores sociais que não existiam em seus contextos originais (seja na África ou na Europa); estabelecendo-se entre eles um processo exponenciador de sua *pluriversalidade* originária. Muitos são os planos de análise que legitimam nossa caracterização da presença Afro-Brasileira como marcada por uma *pluriversalidade* interna. No campo dos estudos sobre a diáspora atlântica (FALOLA, 2005; FALOLA; HEATON, 2008; FANON, 1967; 1968; HALL, 2005; KLEIN, 1999; LAW, 2002; LOVEJOY, 1997; 2003; MAMIGONIAN, 2004; MBEMBE, 2001; 2013a; 2013b; MUDIMBE, 2013a; 2013b; dentre outros) uma profusão de novas técnicas e perspectivas têm possibilitado, nos últimos 60 anos, a produção de novos dados e informações sobre a diáspora e o tráfico Atlântico, ao mesmo tempo em que tem permitido submeter os dados e informações há muito conhecidos à novas perguntas e tensionamentos. Tal cenário tem catalisado um processo profundamente enriquecedor das teorias vigentes até então²¹. De forma geral, parecem apontar para a necessidade do reconhecimento e melhor caracterização, da *pluriversalidade* étnica e epistêmica que caracteriza e singulariza os contingentes humanos, particularmente aqueles tornados

²¹ A ideia de que coexistem, em todos os tempos, uma pluriversalidade de epistemologias irredutível à uma única versão (universo – por mais amplo que seja, ainda assim único) é uma sedimentação recente dos estudos pós-coloniais, a princípio, e decoloniais, mais recentemente. Sobre suas singularidades reproduzimos a perspectiva de MARTINS (2013, p.23):

Há uma distinção entre as formas de pensamento pós-colonial e aquela a que nos referimos como decolonial. O termo pós-colonial se refere à reflexão intelectual que acompanha o processo colonial. Nesse tipo de reflexão, levanta-se em geral a questão das relações entre centro e periferia – que foi o elemento-chave da crítica anti-imperialista – sem romper, no entanto, com o dogma do crescimento econômico, que é central nas teorias que tratam do tema da modernização. Teorias como o estruturalismo ou a teoria da dependência representaram inovações pós-coloniais. **O que chamamos de pensamento decolonial rompe com esta ideologia ao relativizar a ideia de ciência universal.** As teses decoloniais decorrem da emergência de novos paradigmas em ciências sociais na Europa, partindo do estruturalismo rumo a outros caminhos, sobretudo na década de 1980. O pensamento decolonial é, assim, tributário das filosofias de Michel Foucault e Jacques Derrida. Continuando, em parte, pós-coloniais, essas novas ideias são também antiutilitaristas, no sentido de que pretendem atualizar os conhecimentos e práticas que haviam sido reprimidos pelo racionalismo científico ocidental.

(...) O termo decolonial não é unânime. Por exemplo, Dipesh Chakrabarty et al (2007, p. 3) o consideram ambíguo, porque exigiria, segundo eles, uma libertação completa do colonialismo. Eles preferem falar de hybridizing encounter. Alain Caillé observa que muitas dessas críticas são negativas, sem fornecer oportunidades para a reconciliação (Caillé, 2010, p. 51). De nossa parte, acreditamos que essas críticas são legítimas. O desafio central não é romper com a sociologia moderna, mas libertar o que foi reprimido pela colonização. Parece justo dizer que **o pensamento decolonial é a tarefa de desconstrução do poder e do conhecimento, seguido da reconstrução e/ou do surgimento de outras formas de poder e conhecimento.** [grifos nossos]

cativos durante o tráfico atlântico humano realizado entre a África e as Américas (em destaque o Brasil – que foi o maior destino do tráfico negro).

No mesmo sentido, mas agora no campo dos Estudos Afro-Brasileiros – e em grande parte tributária do movimento intelectual e político descrito anteriormente – são cada vez mais fortes as evidências de que uma ainda mais profusa *pluriversalidade*, étnica e epistêmica, tenha tido lugar no Brasil. E sobre sua configuração atuou, de forma definitiva, o contexto da diáspora e a presença da escravidão. Sob tais circunstâncias emergem uma gama de relações e interações sociais, não só inéditas no continente africano, como inauditas em outras regiões do tráfico atlântico. Nos parece que a forma como essa *pluriversalidade se expressa* varia tanto em função do tempo e do espaço; quanto em consonância com o recorte/escala e as perspectivas teóricas adotadas²². Tais dimensões atravessaram e atravessam-se transversalmente (grupos étnicos em relação, contextos históricos, relações sociais, etc.) produzindo – em cada caso – infindáveis interações, adaptações e criações Afro-Brasileiras; cuja mensuração em definitivo e a construção de um modelo interpretativo único são, defendemos, impossíveis. Na dinâmica de suas formações, ao mesmo tempo que se inserem e são resultantes de espaços de indefinição e regiões de fronteiras; produzem – ato contínuo – arranjos identitários cujos limites são borrados e imprecisos (SANSONE, 2004). De forma que, seja qual for o ângulo de análise escolhido, estaremos diante – sempre – de interações complexas, multiníveis e polifônicas. Tais dimensões demonstram a complexidade do fenômeno, sempre a reclamar novos olhares e interpretações, à guisa de novos estudos empíricos que nos permitam particularizar sua ocorrência.

A pluriversalidade e complexidade étnicas existentes no continente África, sempre constitui um tipo de desafio insuperável para a colonialidade ocidental. A existência e persistência de tantas alteridades, constituíam-se também (na medida que expressavam a possibilidade de outras existências) em poderosas ameaças para as

²² Demonstrações dessa diversidade estão presentes em BASTIDE, 1978, 1989; BRAGA, 2006; CARNEIRO, 1991, 2008; COUCEIRO, 2006; DAIBERT, 2000; DANTAS, 1988; DIAS, 2013; FREYRE, 1986; HOLANDA, 1984, 2003; LIMA, 2004, 2017; LODY, 1995; LUZ, 1995; MATORY, 1999; OLIVEIRA, 1995-1996, 1997; PARÉS, 2006; PRANDI, 1991, 1996, 1998, 2001, 2004, 2005; SANSONE, 2004; SANTOS, 1976; dentre outros. Cada um desses autores apresenta particularidades acerca da conformação de diferentes identidades e sentimentos de pertencimento étnico no interior dos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras. Variando comunidades estudadas, metodologias empregadas e resultados alcançados. Para nós são, cada um à sua forma, evidências da pluriversalidade originária que marca a construção dos legados civilizatórios Afro-Brasileiros na diáspora.

narcísicas sociedades da Europa ocidental. Pelos dois motivos, mais prudente seria manter a África como um continente místico e primitivo, cujas formas de vida e sociabilidades poderiam ser igualmente tratadas, dada a burlesca proximidade que os europeus afirmavam existir entre eles. Assumiu-se assim o caminho da desqualificação daquelas humanidades, não se envidando nenhum tipo de esforço com o fito de caracterizá-la a partir de sua diversidade e sentimentos de pertencimentos étnicos.

Ora, um estudo detalhado destas designações demonstra que muitas vezes elas nos dizem mais sobre o tráfico, ou os colonizadores, do que sobre os africanos eles mesmos. Como seria possível traçar a “ponte” com a África, não só reconhecendo que os africanos traziam distinta cultura, mas tentando decifrar suas variações? (...) Assim, no conjunto dos registros de “nações” que um historiador vai manipular, existirão registros genéricos como “Angola”, que designa africanos que passaram pelo porto de Luanda, “Cassange”, para os que foram comercializados no mercado deste nome a oeste do Rio Coango, ou mais específicos como “Uamba”, grupo da região a leste do porto de Benguela. Mas, em geral, os registros de nação tendem a reagrupar pequenos grupos étnicos sob identidades maiores, como “Mina” ou “Congo”, ou a identificar os escravos africanos genericamente como “de nação”. Isto é, em geral, os registros de nação denotam identidades construídas do lado de cá do Atlântico. (MAMIGOMIAN, 2004, pp. 39-40)

Dada a sua funcionalidade, inclusive mercantil, a ‘identificação’ que os europeus erigiram daquela incrível diversidade humana, acabou por reduzi-la a generalizações geográficas que pouco ou nada tinham a ver com as maneiras como os próprios membros e grupos se identificavam. Num primeiro momento a colonialidade atribuía, genericamente, expressões oriundas dos nomes das regiões geográficas das quais os cativos provinham. Cada uma dessas ‘denominações’, apresentadas como ‘étnicas’, tinham uma origem muito mais geográfica que cultural. Via de regra acabavam por referir-se ou à região em que ocorreu o apresamento dos cativos, ou aos portos de embarque, ou aos locais do desembarque/reembarque, nomes de ilhas, etc.

Em nenhum caso é possível afirmar com certeza que a “nação” corresponda a um grupo étnico. Algumas pequenas procedências parecem ser casos em que procedência/etnia se superpõe num mesmo universo empírico. Por outro lado, é possível afirmar que as nações mina e angola abarcam uma grande variedade de grupos étnicos. (...) Na costa centro-ocidental é grande a variedade de nações com alusão a portos de embarque. Do reino do Congo vêm, além dos ditos congos, os muxicongos, loangos, cabindas e monjolos; de Angola vêm os massanganos, cassanges, loandas, rebolos, cabundás, quissamãs e embacas; mais do sul, os de Benguela. (SOARES, 1998, pp. 6-7)

Com o tempo, e à medida que o tráfico se complexifica, assiste-se à manipulação de 'identidades' étnicas com vistas a aumentar sua eficiência e lucratividade, forjando grupos 'étnicos' então apresentados como 'supostamente' mais afeiçoados (por suas compleições físicas, morais e sociais), à determinadas atividades ou ciclos econômicos. Aqui o cinismo mercantil acabou por engendrar uma crescente identificação entre 'origem étnica' e modos de inserção no mercado colonial; estimulando e/ou intensificando, o interesse de determinados mercados por negros de uma determinada 'marcação étnica'. Exemplo do que se afirma pode ser encontrado na estratégia que buscou identificar negros "Mina" (muito mais uma criação/invenção do tráfico que expressão de uma identidade 'étnica') como se fossem mais adaptáveis ou produtivos para o trabalho na mineração. Originariamente o termo mina designava uma extensa região geográfica (a Costa da Mina), utilizada para registrar a origem de embarque dos escravizados, ainda que dentre eles se verificasse uma gigantesca diversidade de origens geográficas e identidades étnicas.

O termo "mina", quando usado como designação étnica de africanos escravizados nas Américas, entre os séculos XVII e XIX, tem sido geralmente interpretado como relativo a pessoas trazidas da chamada Costa do Ouro (para os portugueses, Costa da Mina). (...) O argumento oferecido aqui é o de que, no seu sentido original, ou seja, na África Ocidental, o nome "mina" estava efetivamente relacionado à Costa do Ouro e a pessoas dela originárias, mesmo que assentadas em outras localidades. (...) Na Costa do Ouro propriamente, quando o termo "mina" era usado num sentido étnico, ele se referia, especificamente, a pessoas de Elmina, em oposição a outras comunidades costeiras. Fora da Costa do Ouro, o termo passou a ter um significado mais inclusivo, referindo-se a pessoas da Costa do Ouro, de modo geral. (Law, 2006, pp. 99-100, 103)

Curioso notar, no entanto, quanto a ideia de 'nações' – inicialmente originada do oportunismo mercantil do tráfico e de sua instrumentalização pela colonialidade – foi ao longo do tempo metamorfoseando seus significados. Nascidas do violento preconceito etnocêntrico, elas foram no contexto diaspórico, lentamente apropriadas pelos grupos que eram por elas nomeadas, e a partir disto profundamente ressignificadas. Nesse processo, tiveram a conotação negativa, que eram originalmente portadoras, subvertidas e transformadas em símbolos de origem e vínculo com a Mãe África, mormente, continuamente mobilizados junto com a viabilização das estratégias

e mediações, através das quais se negociava outras formas de integração no interior do violento sistema escravista.

Do afirmado decorre nosso posicionamento que tende a desconfiar de pretensões universalizantes de quaisquer estudos ou pesquisas que pretendam inferir – a partir de sua inserção em uma determinada ‘tradição’ associada aos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras – argumentos universalmente válidos, ou mesmo tendências e regularidades que poderiam ser aplicadas a muitos e variados contextos. Ademais, é importante realçar que aquelas práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras não foram sempre as mesmas; transformando-se à medida que transformações tiveram lugar no interior das relações sociais, políticas e econômicas. Adicionalmente, argumentamos que aquelas, menos ainda, possam ser apresentadas segundo ideais de pureza; posto que, são todas nalguma medida, construídas a partir de sínteses e traduções entre diferentes sistemas de crenças, práticas e tecnologias, resultando nas inúmeras criações que tiveram lugar na experiência diaspórica (LIMA, 1976). Na definição daquelas variações históricas, infere-se a possibilidade de que influências sobre as configurações ‘étnicas’ do conjunto de escravizados traficados – num determinado momento histórico para uma determinada região do Brasil – determinadas pelas sazonalidades do tráfico Atlântico, por exemplo; possam ter introduzido continuamente novos sentimentos de pertencimento étnico, inserindo fissuras nos equilíbrios até então existentes, e estabelecendo caminho para que novas sínteses fossem possíveis. Igualmente, sustenta-se que – dadas o grau de violência e hierarquia da escravização brasileira – é possível que aquelas sínteses fossem mais ou menos possíveis, variando em virtude de diferentes graus mediações com os senhores realizado pelos escravizados. Igualmente, ambas as circunstâncias seriam cingidas por características regionais e locais.

Insurgindo contra ideias de pureza, ainda muito comuns em 1976, Lima organiza um conjunto de perspectivas e argumentos que nos ajudam a compreender a fragilidade das perspectivas universalizantes. Escrevendo sobre os Candomblés da Bahia, então tidos como superiores ou mais africanizados (BASTIDE, 1978, 1989; CARNEIRO, 2008; RODRIGUES, 1935a, 1935b; dentre outros), Vivaldo se apropria do texto De Castro (1967) para afirmar textualmente que

Mesmo com a resistência oferecida pelo conjunto coerente de crenças e de ritos trazidos da África pelos antepassados, nada mais, entretanto, poderia estar intacto nos candomblés. Nem a ideologia, marcada, sem dúvida, pelas concessões ao sistema de pressão das classes dominantes, nem o simbolismo dos ritos e dos mitos, muitas vezes perdidos de sua originalidade significativa e aqui reinterpretados ou recriados; ou a língua sagrada dos cânticos e das fórmulas rituais, identificável na sua estrutura e no seu léxico, mas certamente modificada em seus valores semânticos e fonéticos. (LIMA, 1976, p. 68)

Comentando um certo 'ideal de ortodoxia' que marcariam os 'antigos' Candomblés baianos, Vivaldo da Costa Lima ressalta que a própria mobilização das ideias de 'nações' criadas pela diáspora, seriam mobilizadas pelo 'povo de Santo' com o intuito de afirmar um maior ou menor grau de 'africanização' e pureza (processo que inclusive foi reproduzido pelas abordagens antropológicas sobre os 'Candomblés' da Bahia que antecederam a redação do artigo). Como se ecos das guerras intermitentes e conflitos resultantes do longo período de convivência e contato vicinal que estabeleceram entre si 'Jejes' e 'Nagôs', antes mesmo da experiência da diáspora Atlântica; reatualizassem seus conteúdos etnocêntricos e – inalcançáveis – ideais de pureza.

os membros de qualquer instituição em processo, porque imersos na própria dinâmica social, não percebem, por vezes, nitidamente, os momentos ou os sutis estágios - para empregar um termo discutido - das modificações de que participam. Isto ocorre sobretudo nos sistemas religiosos bem estratificados, especialmente quando, por motivos de ordem sócio-política, eles representam também um centro de resistência e de defesa cultural. Este parece ter sido o caso das "religiões africanas" no Brasil: apesar da inevitabilidade do processo de que eram parte e das óbvias mudanças ocorridas em suas estruturas, o povo-de-santo se manteve firmemente - e sofredamente - fiel às suas crenças ancestrais e aos mitos genéticos de seus grupos; fidelidade que tem levado alguns líderes religiosos a complicadas racionalizações genealógicas e a fantasiosas interpretações com que se recriam uma história e uma carta de comportamento ritual. Os etnólogos falam de 'jeje-nagô' e justificam a expressão, ou, pelo menos a explicam. Mas o povo-de-santo reconhece diversamente a situação sincrética que, para eles, significa apenas uma outra nação de candomblé, onde os elementos teogônicos dos orixás nagôs se mesclassem e se confundissem com os voduns das crenças jejes. Mas as grandes casas chamadas de 'jeje-nagôs' em termos taxionômicos e descritivos, se dizem, elas próprias, ou apenas jejes, ou somente nagôs. (LIMA, 1976, p. 75)

Lima vai assim tecendo um conjunto de referências que o levam a afirmar, que a ideia de 'nações', acionada e mobilizada pelos Candomblés Baianos, nos idos da

segunda metade da década de 1970, foi perdendo sua originária conotação político-identitária para se transmutar num conceito quase que, exclusivamente teológico. Nesse ínterim, se outrora designavam vínculo ‘genealógico’ com uma determinada ancestralidade originária; passaram continuamente a assumir o significado de linhagem, estabelecida e possibilitada a partir da diáspora. A ideia de ‘nação’, então atualizada, passaria a identificar “o padrão ideológico e ritual dos terreiros de Candomblé da Bahia” (Idem, p.77). Esta migração de conteúdos e significados associados ao termo ‘Nação’, de pertencimento étnico para pertencimento ritualístico-teológico; teriam ainda sido influenciadas por uma outra ordem de fenômenos. À medida que as restrições legais ao tráfico eram estabelecidas, e o contingente humano de sequestrados na África declinava, as denominações sobre as ‘origens étnicas’ dos escravizados não tinham mais razão de ser. Sua utilidade fora suplantada pela ausência dos processos de diáspora forçada que os legitimavam. Antigas formas de caracterização e de atribuição exógena de sentimentos de origem, passam então a serem recriadas pelos até então identificados por elas; exponenciando sínteses e recriações de sentimentos de identidade.

Assim, importante sublinhar que os sentidos atribuídos pelos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras quando acionam, nos dias atuais, o processo de autoidentificação com uma determinada ‘Nação’, são cada vez mais estritamente ritualísticos. O fazem em virtude do estabelecimento de algum tipo de parentesco religioso à alguma outra família de Santo (determinado pela iniciação naquela casa, ou pela migração de uma – ou várias – outras). A rigor isso significa que se está vinculado à ‘Casa Raiz’, e isto determina o compromisso com saberes, práticas e tecnologias tradicionalmente estabelecidos por ela. Assim, o acordo significa aceitar realizar a reprodução dos rituais conforme a tradição²³ da família a que diretamente se vincula, o que inclui – dentre outros – a utilização de determinada língua ritualística, a reprodução

²³ Importante ressaltar que há uma enorme elasticidade de sentido, quando na prática, se define quais são os elementos que a constituíram a ‘tradição’, variando de Terreiro para Terreiro. Em seu interior tolera-se – e de certa forma resguarda-se – a autoridade da Sacerdotisa ou Sacerdote em definir quais aspectos serão mantidos, quais serão abandonados, quais serão adaptados. Da mesma forma, cabem a eles decidirem que tipo de integração permitem e toleram com outras ‘tradições’ e quais são interditas. Tal como os ideais de ‘pureza’, a noção de ‘tradição’ também é continuamente atualizada, logo construída e fortemente idealizada. Assim, por vezes, a busca pela caracterização de um Terreiro como tradicional pode ser entendida como uma estratégia que visa reconhecimento e prestígio social, posto que, disso dependem a projeção política e sociorreligiosa da casa ‘tradicional’, e por extensão das casas a ela filiada.

de uma determinada hierarquia e modos de comportamento atinentes, a reprodução de determinados padrões de vestimentas e paramentações, a observação de uma determinada forma de organização do espaço dos Terreiros e disposição dos objetos sagrados, a reprodução do panteão que é cultuado e das forma de cultuá-lo, etc.

Nossa perspectiva funda raízes na concepção de que os saberes, práticas e tecnologias socioreligiosas Afro-Brasileiras (de suas primeiras manifestações até sua organização atual), resultam de uma complexa operação de permanência e resistência, que só foi possível uma vez os diferentes grupos humanos, escravizados no contexto da diáspora Atlântica, tiveram suas diferenças epistemológicas borradas continuamente pela necessidade de aliança e ação conjunta, em virtude de se submeterem aos suplícios do trabalho cativo (LIMA, 1976). Ancestrais diferentes, por vezes inimigos em sua origem africana, foram aqui objeto de culto comum; sempre recebendo e realizando influências sobre os demais cultos e cosmogonias presentes no território brasileiro, em seus múltiplos matizes. Neste processo, construiu-se entre nós um conjunto muito diversificado de liturgias e práticas religiosas que não podem ser organizados monoliticamente num único termo, quiçá no singular. São muitas as diversidades e diferenças: cosmogônicas, étnicas, linguísticas, litúrgicas, usos e costumes, hierárquicas e familiares. À tudo isso se somam outras infindáveis particularidades históricas e locais. Contudo, também é possível, como veremos, perceber semelhanças e proximidades.

Como vimos, o suplício e a humilhação, a violência e o estigma, a pobreza e a marginalização, a coisificação e a morte, foram o forma preferencial através da qual os poderes coloniais compreenderam e mediaram suas relações com as presenças africanas no Brasil. Contingentes infindáveis de seres humanos, sequestrados de sua própria terra e submetidos à uma diáspora forçada, foram mantidos sob as mais terríveis e abomináveis condições na nova terra (e desconhecida para eles), e mesmo assim não pereceram ou foram aniquilados. Contrariamente, buscaram em suas ancestralidades e legados civilizatórios, preservados e reinventados na nova terra, a principal forma de resistir e existir. Uma miríade de povos, recortados e reorganizados (segundo o arbítrio da violência e ou do oportunismo do interesse mercantil), sob formas, alcunhas, nomes e agrupamentos aos quais eles mesmos não se reconheciam. Tiveram negados suas individualidades, histórias, ancestralidades. Negadas quaisquer possibilidades de se

seguir em frente; também não tinham caminhos para voltar. Sem nomes ou famílias, despersonalizados e completamente sem vínculos ou perspectivas, para trás ou adiante.

Uma vez que a morfologia das relações sociais foi continuamente afetada (seja através da influência deletéria da escravidão, seja por meio da permanência da “estigmatização humilhante” – no pós-abolição), articulou-se um conjunto de relações e interações sociais e relacionais, que não se verificaram na África. Atados apenas às suas memórias, e à reconstrução de sua ancestralidade agora sob inauditas condições, num complexo e multifacetado quadro de referências, africanos escravizados e seus descendentes acabaram por “aproximar” no Brasil, grupos étnicos que na África permaneceram como “etnias” relativamente estáveis, e por vezes inimigas. Assim defendemos que, por meio de um longo e complexo processo de negociações e mútuas influências, as identidades étnicas preexistentes em África (antes da diáspora Atlântica) são aqui borradas, dando origem à uma gigantesca zona de imprecisão e fronteira. Sob essas circunstâncias, unificados pela igualdade da condição de escravizados, submetidos ao estigma e a violência e obrigados à convivência cotidiana, os diferentes grupos étnicos estabeleceram formas de associação e aliança (que variando de acordo com particularidades históricas e regionais) foram responsáveis pela formação de uma etnicidade (re)construída sob o signo da imprecisão e levaram a processos de (re)construção/(re)criação/(re)invenção étnico/identitárias. Tais processos agiram poderosamente no sentido de ‘borrar’ eventuais identidades étnicas anteriores, e possibilitaram a emergência de traduções/aproximações entre diferentes epistemologias. Tudo isso foi fundamental para que se estabelecesse entre nós um tipo de etnicidade a-étnica, de uma negritude sem etnicidade (SANSONE, 2004).

Soma-se à complexidade já demonstrada o fato de que a *pluriversalidade* ética e estética africanas originárias, aqui se recombinau com elementos de outros saberes e práticas, igualmente *pluriversos*: os valores civilizatórios dos nativos da terra, as múltiplas éticas e estéticas cristãs (catolicismo romano, popular; e mais recentemente protestantes e evangélicos), as práticas e saberes populares e de outros grupos, etc. Uma diversidade tão intensa, quanto persistente, que nos legou um quadro atual de tantas e diversas auto representações, que nos é impossível organizá-las sem alguma dose de arbitrariedade. A título de exemplo, consideradas apenas os saberes e práticas socioreligiosos associados aos Afro-Brasileiros, estaríamos diante de manifestações

fragmentadas e fragmentadoras, que na atualidade expressam-se numa miríade de nomes, nações, famílias, grupos e identidades (por vezes confundindo-se e sobrepondo-se)²⁴, variando ainda, segundo particularidades e especificidades regionais. De maneira que, se toda “unicidade” é arbitrariamente produzida, a única grande permanência é a plasticidade inventiva e pluriversalidade dos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras. Assim, se sobrevive a ideia, segundo a qual certos saberes e práticas sociorreligiosas possam ser entendidos como mais “puros” ou africanizados; deve-se em grande medida a um conjunto de construções teóricas, que operou ao mesmo tempo em dois sistemas epistemológicos (academia e saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras) e acabaram por inventar tradições e ideais de pureza (SILVA, 2000).

Contrariamente, preferimos caracterizar tal fenômeno como resultado de um longo e quase glacial processo de *sedimentação civilizacional*. Em seu interior, ensejando e permitindo condições para que traduções, aproximações e correspondências (entre as mais diversas contribuições civilizatórias Afro-originárias) pudessem ser estabelecidas, ainda que as custas da construção de um sentimento de pertencimento des-etnicizado. Reforçamos que, tal processo só fez sentido, e só pode ter lugar, porque inserido num contexto marcado pela diáspora atlântica e pela constante presença da mediação violenta, humilhante e estigmatizante (sem o que, talvez, não estivessem se estabelecido aquelas “proximidades construídas” entre tantos e diferentes grupos humanos, por vezes historicamente hostis entre si antes do sequestro Atlântico).

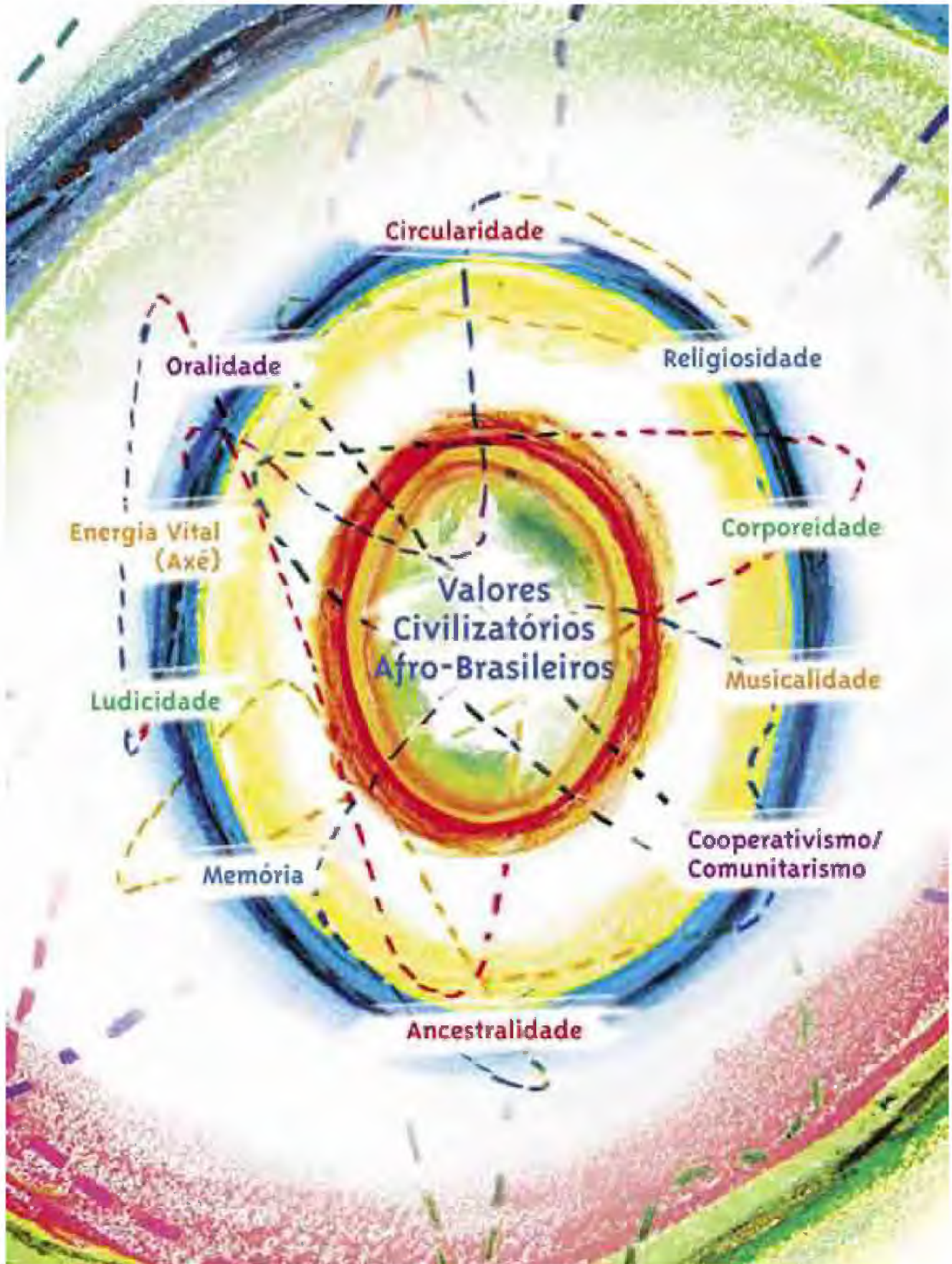
²⁴ No Mapeamento das Comunidades Tradicionais de Terreiros de Salvador foram encontrados ao menos 49 “nações” ou formas de autotaxonomia/autorrepresentações (utilizadas pelos quase 1.162 terreiros cadastrados): Alaketu, Amburaxó, Amburaxó angola, Angola, Angola bantu, Angola caboclo, Angola jêje keto, Angola keto, Angola paketan, Angola umbanda, Bantu, Caboclo, Caboclo nagô, Caboclo jêje, Espírita linha branca, Espiritual, Kêje-nagô keto, Jêje, Jêje angola, Jêje angola keto, Jêje keto, Jêje mahin savalu, Jêje nagô, Jêje savalu, Grono Keto, Ijexá, Ijexá angola, Ijexá keto, Keto, keto angola, Keto alaketu, Keto angola, Keo angola ijexá, Keto becen, Keto caboclo, Keto jêje, Keto giro, Keto ijexá, Keto nagô, Keto tapa, Mina jêje, Nagô, Nagô jêje, Nagô ijexá, Nagô vodum, Ojafurum ijexá, Umbanda, Vodum nagô, Todas. O autor afirma ainda que “esta riqueza terminológica possibilita compreender a variedade e a combinação de nações originalmente distintas em termos lingüísticos e rituais. A razão da combinação pode ser encontrada nos seguintes depoimentos encontrados nos candomblés baianos “Meu terreiro é ketu, mas eu também toco pro angola”, “Sou angola, mas toco pro ketu, jeje e pros caboclos”. (SANTOS, 2007, pp. 16-17)

Advogamos que resulta desse longo processo, a sedimentação de um conjunto de valores civilizatórios afrocentrados, resultantes das infindáveis traduções e aproximações entre os diferentes sistemas epistêmicos originários da África, e que se articularam num conjunto coerente de valores, dando origem a um *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro.

Na Afro-América, especialmente no Brasil, o legado africano se expandiu de tal forma que hoje vivemos da mesma maneira os princípios e os valores desta tradição civilizatória, apesar de algumas transformações que, todavia, não alteram em sua totalidade a dinâmica constituinte de um mesmo continuum (LUZ, 2000, p. 31)

De maneira que, apagadas as distinções originárias, possibilitaram a emergência de um de legado civilizatório cada vez mais resultante de sínteses criativas que tiveram origem no território brasileiro. Tal legado civilizatório constitui um conjunto de saberes, uma concepção de mundo e de natureza, dos homens e das sociedades, da vida e da morte, do visível e do invisível que se assentam sobre sínteses locais profundamente impregnadas das cosmovisões e sistemas epistêmicos oriundos da África. São irremediavelmente parte dos legados civilizatórios daquelas alteridades negras, e só sobreviveram ao tempo – e a todas as estratégias de epistemicídio articuladas pela colonialidade – porque foram responsáveis por conseguirem, decantadas todas as assimetrias e diferenças, sedimentarem as semelhanças e traduções. Um conjunto de saberes, práticas e tecnologias sociais, e também religiosas, que constituem o fundamento e, ao mesmo tempo, linhas de contenção a configurar o gigantesco espaço em que as alteridades Afro-Brasileiras continuam a realizar criativas e inventivas sínteses. Para a compreensão acerca do conjunto dos valores que constituem o *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro sugere-se a leitura dos trabalhos de Leite (1995/1996), Luz (2000), Olorode (2007) e Brandão (2006).

Ilustração 1 - Valores Civilizatórios Afro-Brasileiros



Fonte: BRANDÃO (2006, p.16)

MEMÓRIA, CORPO, TERRITÓRIO

No interior do *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro a ideia de que tudo o que existe, visível e invisível, está impregnado de energia vital constitui seu fundamento último. Ela se encontra assim – igualmente – no todo e na mais ínfima parte. Tudo pulsa, tudo vive. Matéria orgânica ou inorgânica, seres vivos e matéria inanimada. Esta energia é a principal testemunha de vínculo irremediável de toda a natureza com o Criador²⁵, com a energia primordial, incluindo aí o conhecido e o desconhecido, o quantificável e o intangível, o tudo e o nada. Como o Criador excede qualquer possibilidade de compreensão, dado que é inclusive impossível pensá-lo, só o compreendemos quando de sua ação. Ao fazer-se no Universo, expresso em forças e fenômenos da natureza o – até então impensado e impensável – produz por meio de sua força vital, tudo o que existe e materializa-se de forma a ser percebido, concretamente, no resultado de sua ação. E se tudo deriva daquela força vital é porque em tudo há a presença de seu Criador. E a força vital é dinâmica, se movimenta. Cresce, estaciona, volta a crescer e pode até mesmo extinguir-se. Aprender com as energias vitais, seus processos e suas possibilidades, os meios de transformá-la, acumulá-la, movimentá-la é, pois, a razão e o objetivo máximo das existências daqueles que delas partilham. No interior dos valores civilizatórios negros, tudo está impregnado dessa presença ‘Sagrada’, e por isso mesmo tudo é divino e maravilhoso. Se tudo só pode existir a partir do Criador, nada há de ser – em si mesmo – pecado ou proibido. Mais, se tudo resulta da ação daquela energia vital, a totalidade da criação – em sua extensão e profundidade inimagináveis – constituem seu corpo e forma. Desta maneira há uma dependência sistêmica, de forma que homem e natureza não se distinguem, estando antes, mutuamente condicionados e referidos. É esta a concepção ecológica profunda que faz da natureza objeto de culto e reverência, na medida em que também a percebe como capaz de afetar as existências humanas.

²⁵ Optamos aqui pela utilização dos termos Criador e energia vital por entendermos que seriam igualmente acessáveis por todos os que partilham dos valores civilizatórios Afro-Brasileiros em quaisquer de suas manifestações enquanto saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras. Evitamos assim, quaisquer marcações étnicas ou injustiças com epistemologias compartilhadas por grupos não hegemônicos. Nossa ênfase é fazer emergir os elementos compartilhados que, apesar das sínteses que possam ter originado, estabelecem-se como *continuum* às muitas epistemologias negras, que forçosamente atravessaram o Atlântico.

O exposto nos permite entender qual é – para a oralidade, outro valor central do *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro – o papel e a importância da memória. É comum ouvirmos nos Terreiros que “nada pode ser pior que o esquecimento”. Em minha experiência religiosa tal concepção é repetida à exaustão. Ela está na fala dos pais e mães, mas também internalizada na compreensão e comportamento dos filhos, independentemente de grau hierárquico, tempo de iniciação ou tradição de culto. Para nós, não morrem os que amamos desde que deles não nos esqueçamos. Nos momentos de luto, sempre nos referimos à convicção de que se mantendo vivo através da memória dos vivos, o agora ancestral, é alçado à uma condição superior àquela encontrada antes da morte, por mais grandiosa que tenha sido sua vida. O elo de parentesco ritualístico não só continua como se amplifica, pois, uma vez que é parte da vida; a morte funciona como um catalisador no processo de aquisição/transformação da energia vital, jamais uma interrupção. Agora ancestral, o morto permanece vivo entre nós, e é possível que com ainda mais força que antes da morte de seu corpo físico. Tanto em inúmeros ritos passamos a alimentá-lo e dele passa a se nutrir toda a comunidade espiritual, de que fazia parte em vida. Mais que isso. É preciso honrar sua memória e repetir seus gestos e ações. É assim, ritualizando a saudade, que entre nós os mortos permanecem vivos, materializados e encantados nas memórias, gestos, palavras, ritos e objetos de culto. Ao fim e a cabo, faz-se hoje porque sempre se fez – como nossos pais, avós, tataravós até alcançar tempos imemoriais. Nossa ação no agora, apenas prolonga no tempo a energia vital que nos foi transmitida e possibilitada por nossos ancestrais. É voltando-se para trás que podemos seguir em frente. E se tivermos força suficiente, continuaremos a ser e a existir apenas se de nós, depois da morte, os vivos mantiverem acesa a memória. Isto se dá porque a morte, apesar de temida²⁶ não é vista como o fim. Há sempre a possibilidade de continuidade. Dentre muitas²⁷, apresenta-se como a mais recorrente, a possibilidade de – após a morte – passar a integrar a ancestralidade daquela

²⁶ E a maior evidência disso é que muitos de nossos ritos destinam-se a afastá-la ou retardá-la ao máximo. A longevidade é um dos principais valores para o conjunto dos saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras.

²⁷ A respeito da concepção vigente nos Candomblés baianos, em particular quanto à perspectiva cosmogônica acerca da morte, construída pelos Candomblés criados sob a influência e direção de povos oriundos de regiões que tinham o *Yorubá* como língua comum (ainda que profundamente diversos) – e suas ramificações pelo Brasil e pelo mundo – indicamos a leitura de BENISTE (1997) e SANTOS (1976). Atente-se para o fato de que, mesmo neste recorte étnico, pulula uma profunda diversidade.

comunidade de culto, continuando a compartilhar e a influenciar a história, os rumos e destinos daquela família espiritual. A morte da dimensão visível (associada ao perecimento daquela experiência num corpo físico) não é o fim, pois, é possível permanecer no mundo do invisível, do intangível, do sagrado. Assim, a morte não é sinônimo de aniquilamento. Já o esquecimento o é. Ser esquecido é, nas religiões que cultuam a ancestralidade, o fim de qualquer possibilidade de atuar sobre o mundo dos homens, e decreta sagrada e socialmente a completa impotência e aniquilamento.

Decorre que, no interior dos valores civilizatórios Afro-Brasileiros, o processo que é imediatamente percebido como possibilidade de reintegrar o sagrado resulta da possibilidade ou não de ancestralização. E tal processo não pode ser controlado pelas biografias individuais. Ele é sempre coletiva e socialmente referenciado. É a comunidade de culto, ou família espiritual, que define aqueles cuja vida alcançou o status suficiente para tanto (o que normalmente ocorre quando se goza uma vida longa, com muitos descendentes e próspera – de maneira que, a prosperidade pode ser percebida na fartura e abundância materiais, apenas se ancorar-se sobre os dois primeiros critérios). Cumpre ainda ressaltar que a noção afrocentrada de abundância e fartura pouco ou nada tem a ver com o que o Ocidente – em geral - estabeleceu²⁸. Por ora, nosso objetivo é apenas sublinhar que a sobrevivência enquanto memória depende da percepção coletiva acerca da existência individual. É o olhar do outro, social-cultural e liturgicamente referenciado, que dita o tamanho que tivemos e se podemos e devemos permanecer como memória: virar ancestre. A memória é centrada no grupo, vivida no seio de uma família espiritual e profundamente influenciada por valores ancestrais. Assim, o que é entendido como critério para definição da relevância de um destino individual, durante a vida, sobrevive ao tempo e continua condicionando o próprio exercício do lembrar-se, ou melhor, do não se esquecer. De novo, insiste-se, se é porque – nalguma medida – fomos. De alguma forma se permaneceria vivo através da oralidade.

²⁸ Contudo, é certo que a inserção dos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras nos grandes centros urbanos e as características econômicas, culturais e sociodemográficas de nosso tempo, constroem àquelas premissas, levando-as a alterações e novas conformações. Mesmo assim, em todos os momentos, aquelas três dimensões que tornariam a vida digna de ser lembrada, continuam como pano de fundo para as ações e falas emitidas nos terreiros, muitas vezes permitindo a distinção e hierarquização entre a biografias, dos vivos e dos mortos.

Ademais, nas novas terras, destituídos de tudo o que lhes reservava pertencimento étnico e ancestral, os escravizados e seus descendentes preservaram – posto que impossíveis de serem arrancadas – suas memórias²⁹, criatividade e protagonismo. E a memória exerceu uma função importantíssima na configuração dos saberes e práticas Afro-Brasileiros, em particular em sua dimensão sociorreligiosa. É assim que, guardadas as devidas particularidades e particularismos, de uma maneira geral os saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras (em seu conjunto) entendem o esquecimento como a maior punição possível. De forma que a mera menção de sua possibilidade, de sua virtual ocorrência, assume dimensões insuportáveis. O esquecimento é o degredo último e máximo. Contra o qual nada sobrevive, e contra o qual nada pode ser feito. Mortifica e condena, não a uma eternidade de sofrimento – como o inferno de muitas concepções filosófico-religiosas – mas, à inexistência absoluta. Sem memória, nós que não mais somos (no mundo do visível, num corpo físico, devido à morte) perdemos a potencialidade de continuar a ser (no mundo invisível, como ancestre, em virtude do esquecimento). O que, na prática, determinaria que nunca tivéssemos sido. Isto se dá, pois, a obliteração extingue a energia vital. Dessa maneira a vida (e sua permanência e coerência) são dependentes da memória, que seleciona e dita o que deve permanecer. Estaríamos assim, irremediavelmente vinculados ao grupo que pertencemos, e dependeríamos desse pertencimento para continuarmos a existir. É por isso que, quando do acionamento de quaisquer das tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras nunca se prossegue sem que tenha lugar a evocação dos nomes dos ancestrais. Ao vocalizá-los e evocá-los, agimos de forma a permitir que continuem a ter

²⁹ Para que se possa ter a exata medida da importância atribuída pelos africanos à memória e à ancestralidade, a história a seguir é frequentemente contada (Tradição Oral; SAILLANT, 2010): Durante o tráfico atlântico, os escravizados, provenientes da Nigéria e arredores, eram levados ao sul do Benim até o mercado de escravos de *Uidá*. Os escravos eram obrigados a se deslocar até os mercados somente à noite, sobretudo para que imersos na escuridão da noite não memorizassem os caminhos, e caso fugissem, não conseguissem voltar e se vingar. Chegando a *Uidá*, os escravos eram conduzidos ao espaço dos leilões, em praça pública, onde eram vendidos aos traficantes europeus. Depois de vendidos, eram então levado até o porto, onde seriam embarcados para o “novo” mundo. É nesse trajeto que os cativos eram obrigados por seus capturadores a rodar em torno da “Árvore do Esquecimento”: os homens deviam girar nove vezes, e as mulheres, sete. Acreditava-se que esse seria o procedimento mágico indispensável para que, no trajeto à América, os escravizados esquecessem-se de sua terra, de suas origens, de sua história, de sua identidade. É que ninguém em África gostaria de atrair para si a ira daqueles que, quando morressem se tornariam *egúns* (espíritos dos mortos) que poderiam se vingar caso ainda se lembrassem ou do caminho de volta, e ou dos que produziram/permitiram sua escravização.

o poder de agir sobre o mundo. É nossa palavra, fonte de encantamento e poder vital, que materializa a memória e faz das existências pregressas atuais o suficiente para serem percebidas como reais, mensuráveis e dignas de culto e lembrança. Por isso mesmo, capazes de continuar a agir e interferir no mundo visível, a partir do invisível. Num movimento de circularidade: somos porque eles foram, e eles continuam a ser porque somos. O presente só existe em virtude do passado e é assim que o passado continua a se fazer presente. Inseridos numa rede de referências mútuas, contudo, é ao passado que alimentamos – na mesma medida que – é do passado que nos alimentamos. De forma que, o que foi continua a ser. Desta forma, é na memória que – em seu conjunto – os Afro-Brasileiros buscaram forças e formas para sobreviver, e fizeram dela a matéria prima fundamental para a, contínua (re) construção do presente.

Na diáspora negra, a questão religiosa tem importância fundamental. O povo negro desterritorializado teve na religião a fonte guardiã dos valores da sua cultura e sobrevivência, diante dos horrores da escravidão, que desestruturou sua família e quase todas as suas instituições sociais. **Para os povos negros, a religião é, portanto, mais que uma manifestação de espiritualidade, é um elemento fundamental da sua resistência a todas as violências representadas pela longa vida de escravidão, inclusive a violência simbólica, e, na atualidade, nas formas recriadas de dominação.** Constitui também a base de uma cultura singular encontrada nas camadas mais populares. **Na diáspora, o espaço geográfico que representa a África-mãe foi transferido e restituído no terreiro.** Embora todos estes significados estejam presentes no imaginário popular, nem sempre as estatísticas permitem captar a sua verdadeira força nas práticas cotidianas, na recriação de relações sociais e raciais. (GARCIA, 2006, p. 102) [grifos nossos]

Memória e tradição como (re)invenção e (re)territorialização. Relação que também aparece no debate historiográfico sobre a memória. Concordamos com Seixas (2004), que ao refletir sobre quais são os tempos acessados ou despertados pela construção da memória, nos oferece uma brilhante síntese (articulando as perspectivas de Proust, Bergson, Bachelard e Nietzsche), que opõem a memória às concepções de tempo linear e progresso, fazendo emergir novas possibilidades de interpretação das encruzilhadas que aproximam história e memória. Para a autora, a memória tece fios entre os seres, os lugares, os acontecimentos; estabelecendo nexos e possibilidades que nada tem a ver com o que ‘realmente’ acontecera, se é que seja possível acessar – mesmo através do conhecimento sistemático o que ‘realmente’ acontece. Ao revigorar e atualizar os passados – reencontrando o vivido ao mesmo tempo no passado e no

presente – a memória recria o que é rememorado; de maneira que, ao fim, é a própria realidade que se forma na (e através da) memória. É assim que a memória atualizaria as lembranças agindo sobre elas. A memória seria mais um agir, que um conhecimento desinteressado do passado. Até porque a memória possuiria uma dimensão projetiva que permitiria ao “sonhar coletivo e individual, sem o qual não há ação possível, o lançar-se coletivamente em direção a um futuro representado como ‘melhor’ investir-se-iam não mais nas utopias históricas, mas valer-se-iam da memória para projetar-se e atar passado e futuro” (SEIXAS, 2004, p.55).

É assim que, por intervenção da memória, povos até então desterritorializados vão se apropriando do território, transformando-o num espaço novo a partir de suas vivências, reconstruindo-o afetiva e sentimentalmente. Little (2002) chama a atenção para a compreensão da territorialidade como processo dinâmico que resulta do esforço coletivo de um agrupamento social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente ‘biofísico’. Se expressa por meio de saberes, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social ativa para estabelecer e manter seu território. Dessa maneira os lugares só se constroem mediante a confluência entre pessoas, ambiente e significados, e tal materialidade só se viabiliza por meio da memória que ativa e articula aspectos sociais, econômicos, políticos, simbólicos, religiosos, etc. (BRADLEY, 2000; BOWSER & ZEDEÑO, 2009). Ao fim, o território se apresenta como espaço de expressão de identidades, forjadas por e através de oposições e conflitos.

Concordamos com Porto-Gonçalves (2002), para quem o território não é simplesmente uma substância que contém recursos naturais e uma população (demografia). O Território é uma *categoria espessa* que pressupõe um espaço geográfico que é apropriado e o próprio processo de apropriação – territorialização. Evidentemente que tal processo enseja identidades. Elas, por sua vez, ensejam territorialidades; dando origem a processos dinâmicos e mutáveis. Materializando em cada momento uma determinada ordem, uma determinada forma de configuração territorial, uma particular expressão material de saberes espaciais. Desta forma, os homens e mulheres só se apropriam daquilo que faz sentido, só se apropriam daquilo a que atribuem uma significação e, assim, toda apropriação material é, ao mesmo tempo, simbólica. Exatamente por isso, Little (2002, 1994) chamará atenção para o fato de que

a expressão dessa territorialidade não residiria na existência de leis ou títulos de posse e propriedade; mas se constituiria numa força viva, ativada e possibilitada pela memória coletiva. É ela, a memória coletiva, que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com seu território, permitindo – por meio disso – o espessamento do território, que adquire então densidade, profundidade e consistência temporal (dimensões que não estão dadas naturalmente, não são propriedades naturais, ou – nas palavras do autor – biofísicas).

B. OS MAPAS E OS CENSOS COMO TECNOLOGIAS COLONIAIS

Poucas coisas mostram mais claramente essa gramática do que três instituições de poder, as quais, embora inventadas antes de meados do século XIX, modificaram a sua forma e função quando as zonas colonizadas ingressaram na era da reprodução mecânica. Essas três instituições são **o censo, o mapa e o museu**: juntas, elas moldaram profundamente a maneira pela qual o Estado colonial imaginava o seu domínio - a natureza dos seres humanos por ele governados, a geografia do seu território e a legitimidade do seu passado.

Benedict Anderson (2013, p. 227)

Há uma longa tradição teórica destinada a pensar a emergência das nações e dos nacionalismos³⁰. Em seu interior uma grande diversidade de recortes e abordagens que vão deste a tentativa de historialização acerca dos conceitos até perspectivas teóricas que pretendem pensa-los em si mesmos. Neste trabalho nos fiamos nas reflexões tecidas por Anderson (1989, 2013) por dois motivos centrais: pelo fato do autor realizar a reflexão sobre os nacionalismos que tiveram lugar no sudeste asiático (em contextos pós-coloniais) e devido ao fato de em sua análise assumirem proeminência – na formatação daqueles nacionalismos – os Mapas e os Censos, que também aparecem como centrais em nossa análise. Importante ressaltar, contudo, que as contribuições e reflexões de Benedict Anderson circunscrevem-se à atuação colonial e agências locais cuja experiência está limitada ao sudeste asiático; referindo-se à América Portuguesa poucas vezes, no mais das vezes, com o intuito de exemplificação por meio da comparação.

³⁰ Não constitui objeto deste trabalho realizar uma genealogia acerca do conceito de nação e/ou dos nacionalismos. Contudo, nos parece imperioso indicar aqueles que – em nossa perspectiva – constituem autores centrais nesse debate: Renan (2006) publicado em 1882; Mariatégui (1981) publicado em 1928; Freyre (1978) publicado em 1933; Holanda (1982) publicado em 1936, Khon (1967) publicado em 1944; Chabod (1961), Gellner (1983, 2008) ambos publicados em 1983; Anderson (2013) publicado em 1983; Hobsbawn, Ranger (1984) publicado em 1983, Smith (1983, 1999); Hobsbawn (1990), Bhabha (1990) e Chatterjee (1993). Para uma explicação mais detalhada sobre a trajetória dos conceitos sugere-se a leitura de Balakrishnan, Ribeiro (2020).

Os anos 1980 assistirão a emergência de um conjunto de estudos sobre os nacionalismos: Gellner (1983), Anderson (2013) e Hobsbawn, Ranger (1984) que serão decisivos na concertação de esforços interpretativos acerca dos fenômenos nacionais. Em conjunto, seus trabalhos ficaram conhecidos como Escola Modernista e – em linhas gerais – compreendiam as nações e os nacionalismos dentro de um conjunto de características comuns: a) constituíam uma realidade da modernidade; b) visavam responder às necessidades das elites [sejam as coloniais, sejam as locais em oposição àquelas] – que dada sua homogeneidade econômica e cultural – precisavam induzir processos de homogeneização das populações ‘nacionais’ – então submetidas à intensa fragmentação; e c) produzir identidades – de cima para baixo – a partir da elaboração/reelaboração de identidades coletivas a partir da articulação de dados culturais já existentes.

Anderson (2013, p.32) nos apresenta sua formulação sobre a ideia/conceito de nação apresentando-a como “uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana”. O autor demonstra que se trata de uma comunidade política imaginada, porque, concretamente ela não existe. Em sua letra, nem na menor das nações essa comunidade/comunhão seria possível. Mesmo nelas seus coabitantes jamais se encontrariam e sequer saberiam uns de todos, de forma que aquela pretensa comunhão entre eles só pode ser percebida como uma imagem construída, imaginada, pretendida – ainda que seja por eles vividamente sentida. É dessa forma que, além de imaginada, a ideia de nação é imaginada em determinados termos: a) necessariamente limitada (como construção identitária a ideia de nação nunca é capaz de abarcar toda a humanidade, importando sempre e nalguma medida a construção de alteridades e de limites territoriais); b) pretensamente soberana (resquícios de sua origem na França revolucionária e iluminista em que se desafiavam poderes e autoridades divinamente instituídas); c) apenas imaginada como comunidade (posto que desconsiderando assimetrias e desigualdades que – segundo o autor, atualmente prevalecem sobre todas elas – redundando em um companheirismo profundo e horizontal, ainda que igualmente imaginário). Anderson e sua nação imaginada faz com que o debate sobre os nacionalismos assuma importantes gradações antropológicas, permitindo pensa-los para além de perspectivas essencialistas ou exclusivamente políticas. Para ele a Nação emerge como um nós, uma face coletiva, que a partir do momento em que é imaginada e projetada, atua irmanando e homogeneizando o que é – em realidade – heterogêneo e desigual.

Ao longo da obra o autor demonstra que afirmar que as nações são imaginadas não nos autorizaria a percebê-las como uma abstração irrazoável, facilmente erigível ou destrutível. Do mesmo modo, não tratar-se-ia de uma invenção arbitrária definida pelas preferências de um grupo determinado. Aliás, ao preferir o termo imaginado (e não

inventado)³¹ o autor demonstra o poder inspirador e mobilizador da ideia de nação e dos nacionalismos, posto que, enquanto aquilo que é inventado pode ser facilmente reputado como falso; o que imaginamos constitui objeto de desejos e projeções – para além da dicotomia verdadeiro/falso – logo, profusamente mobilizador de corações e mentes. É isso que explicaria a força dos nacionalismos e sua persistência: o seu poder vinculador e sua capacidade de adaptação/reimaginação. Dessa forma não se trata de uma mera justaposição randômica de afetos, símbolos e usos. Contrariamente, uma comunidade só pode ser efetivamente imaginada quando nos mobiliza a partir de dentro – e reforçando – poderosos vínculos de solidariedade, ensejando ainda uma efetiva e afetiva lógica comunitária, uma lógica forte o suficiente para borrar as distâncias, diferenças e desigualdades sociais, esfumando nossas idiosincrasias e particularidades, fazendo do nós – e não do eu – fundamento da homogeneização e da ‘essencialização’ de nossos traços culturais, históricos e sociais, com vistas a seu contínuo espessamento.

Obviamente, esse esforço imaginativo, precisa ser construído e frequentemente reforçado. É que uma vez estabelecidos os vínculos nacionais de solidariedade, os mesmos precisam ser continuamente reimaginados, remodelados, adaptados e transformados. Nesse ínterim crenças, valores, símbolos pátrios; uma língua, uma religião; determinados marcadores artísticos, estilísticos, arquitetônicos; uma pretensa gastronomia, festividades e calendários nacionais; uma determinada história, heróis e respectivos Museus; vão (re)imaginando um rosto coletivo e cada vez mais homogêneo: construído por estatísticas e imaginados como ocupando territórios fixos e delimitados expressos através dos mapas. Tudo tendendo a ser percebido como natural, cada vez menos passível de questionamentos e oposições. Estaríamos diante de forças históricas contingentes, por vezes arbitrárias e limitadas, mas, ao mesmo tempo, dotadas de

³¹ Eis aqui o cerne da crítica e o que explica a oposição entre a perspectiva de Anderson e Hobsbawn. Anderson se opõe a qualquer explicação que pretenda caracterizar as nações (ou qualquer outra ideia/conceito) como falseamento da realidade. Opera assim uma importante diferenciação teórica, demonstrando os limites do termo ‘invenção’ e propondo a utilização da expressão ‘imaginada’. Destaca, desse modo, as múltiplas operações que se fazem necessárias para o sucesso do estabelecimento de uma dada nacionalidade, para além dos esforços de uma elite ou grupo dirigente. Transforma-a em um empreendimento aberto, coletivo, indeterminado e impossível de determinar de antemão. Em sua perspectiva, o nacionalismo pode – enfim – libertar-se de uma conformação de mão única, transformando-se em multifacetada manifestação, assumindo – inclusive – colorações anticolonialistas nos diferentes continentes.

grande força e legitimidade emocional. Tudo isso, ainda segundo o autor, seria providencialmente catalisado pelo ‘capitalismo-tipográfico’: em que a reprodutibilidade mecânica estaria colocada como tecnologia indispensável ao serviço da pavimentação das condições em que a comunhão venha a ser imaginada, desejada e reproduzida em larga escala, para ao final ser defendida com as próprias vidas de seus coabitantes. Para o autor inglês a mídia impressa seria a grande responsável por realizar o vínculo imaginário das pretensas características daquela nacionalidade, por meio da reprodução/repetição, consolidando e difundindo costumes, ideias, histórias e feitos já selecionados e então imaginados como nacionais, constituindo – dessa forma – o suporte a emprestar coerência/legitimidade àquela identidade. É assim que de imaginada ela passaria a ser profusa e profundamente compartilhada.

Nesse processo as mediações entre escrita e mercado – a partir da emergência dos jornais impressos – passam a conferir unidade à maneira como a nacionalidade é pensada/vivida. Estabelece-se assim o capitalismo tipográfico e o sucesso de um mercado de livros e jornais pressupõe, ao mesmo tempo em que realiza, a redução da diversidade cultural (expressa na diversidade de vernáculos) na medida em que a standardização (característica da produção industrial em geral e da de livros/jornais em particular) foi fundamental para a ascensão de vernáculos oficiais, não somente do ponto de vista administrativo; mas – também e sobretudo – por permitir a consecução de uma linguagem comum (e cada vez mais padronizada) entre falantes de diversas línguas e/ou variantes de uma *língua-mãe*. Soma-se a este efeito, o fato de que o capitalismo tipográfico tenderia a tornar a língua cada vez mais padronizada, conferindo inaudita *fixidez* à mesma. A popularização dos materiais impressos, capazes de infinita possibilidade de reprodução, conferem a língua uma forma cada vez mais invariante, contribuindo decisivamente para a homogeneização moderna sofrida pelos vernáculos.

Assim, Anderson nos revela o quanto os processos de imaginação dos nacionalismos se escrevem a partir de uma gramática que ao ser unificada se universaliza. Nesse ínterim, três instituições (todas nascidas na segunda metade do século XIX) teriam desempenhado um imprescindível papel para a consecução da inserção daquelas zonas colonizadas “na era da reprodução mecânica” (ANDERSON,

2013, p. 227): O Censo, o Mapa e o Museu³². Para o autor, tais instituições agiram decisiva e poderosamente, permitindo ao estado colonial imaginar seus domínios: remodelando a geografia de seus territórios, a imagem dos seres humanos por eles governados e a legitimação de seus passados coloniais. Dalguma forma, preparavam o futuro sem quaisquer acertos de contas com o passado.

Dados os objetivos desse trabalho, os argumentos tecidos pelo autor quanto à utilidade dos mapas e dos censos para a fundamentação e legitimação de comunidades imaginadas assumem um valor especial. Em nossa investigação e análise sobre as presenças negras no município de Uberlândia (tomadas e pensadas em sua historicidade) um grande número de evidências emergiram da análise dos dados expressos pela cartografia colonial/imperial e nos censos e dados estatísticos produzidos sobre a região. Compartilhando da tese de que entre nós a nacionalidade – tanto quanto os sentimentos de pertencimento e identidades mais locais – constituem objetos de imaginação, procuraremos entender como – dentro dos limites físicos por nós delimitado – os mapas e os censos foram instrumentalizadores de determinados sentimentos e vínculos.

A IMAGINAÇÃO CARTOGRÁFICA

Como veremos, entre nós, a Cartografia oficial constituiu um imponente e importante recurso para o conhecimento, efetiva administração e consolidação do território nacional sob a égide do poder colonial português. A cartografia colonial se propunha a ser os rigorosos olhos da distante Metrópole Colonial ao longo do século XVIII, erigindo uma representação oficial da colônia ao mesmo tempo em que silenciava as presenças tradicionais indesejáveis e suas respectivas representações dos territórios por elas ocupados, numa palavra, permitia a projeção espacial da nacionalidade imaginada pela metrópole.

Com a vinda da família real para o Brasil o esforço cartográfico se consolida, a partir de 1808³³, como uma das tecnologias mais utilizadas pelo poder Colonial para

³² Capítulo inserido apenas a partir da segunda edição da obra.

³³ Sobre o conjunto das transformações vivenciadas pela cidade do Rio de Janeiro no período Joanino recomenda-se a leitura de Carvalho (2008).

projetar o território que imaginavam, ao mesmo tempo que o construíam³⁴ – muitas vezes sob a forma de um mapa-logo (ANDERSON, 2013, pp. 236-255). Nesse esforço a presença dos povos originários foi insistentemente negligenciada, ou quando informada com o claro intuito de bestializá-los reduzindo-os à impossibilidade de agência legítima (registrando-os como gentios e indóceis, sempre ameaçadores) ou de representá-los como ingênuos e desprotegidos a demandarem a tutela dos poderes coloniais. O mesmo se deu quanto à presença negra: quando mapeada, apresentava-se restrita à representação da localização dos territórios quilombolas igualmente objeto de imaginação/suposição, quando não despudorada invenção – com o explícito fito de organizar a operação de guerra e ocupação colonial daqueles territórios. Numa palavra: instrumento de conhecimento a serviço da construção da presença colonial nos territórios tradicionais ocupados pelos incontáveis povos originários e igualmente pluriversos grupos étnicos negros. Em todos os casos operou-se a redução dessas múltiplas identidades à condição de um mesmo e temível outro, premidos na condição de inimigo. Logo, excluídos da própria noção de nacionalidade que começava a ser erigida.

É assim que o ato de mapear exercia, ao mesmo tempo, funções de descrição e projeção; de conhecimento e imaginação, de ação e de representação sobre os

³⁴ Inúmeros são os instrumentos utilizados pela Coroa e sua corte com vistas a imprimir ao Brasil, particularmente à cidade do Rio de Janeiro, uma atmosfera civilizada mais afeita às nações europeias. Nesse esforço de colonialidade foram determinantes a transferência da família real para o Brasil e a abertura dos portos nacionais às nações, ambos em 1808. A nova configuração espacial do poder colonizador – inauditamente erigido a partir da colônia – colocavam a necessidade de construção de um conjunto de instituições responsáveis pelo ‘progresso’ local e a construção da civilização nos trópicos. A criação de instituições (e o estímulo ao desenvolvimento de muitas outras) catalisariam um processo de imaginação de um sentimento de brasilidade (ainda que hegemonizado pelas forças colonizadoras e profundamente hierarquizado). Está em curso a edificação de um sentimento ‘nacional’, ainda muito incipiente. Tal processo será profundamente impactado e acelerado com a Independência em 1822 e a transmutação do país em Império do Brasil. Tudo isso aprofunda e intensifica a necessidade de construção das instituições – então estabelecidas como sinais de civilidade e progresso. Uma infraestrutura econômica, política, urbana, científica e artística passa a ser buscada com obsessão, sobretudo, porque indispensáveis para assegurar a consolidação do poder Imperial e sua performance no teatro das nações modernas. Missões estrangeiras artísticas e científicas somam-se ao esforço nacional de produção de uma enorme coleção de símbolos e signos acerca de nossa ‘identidade’, de uma comunidade imaginada a partir da centralidade das epistemes e dos interesses coloniais a partir da tríade: beleza, higiene e circulação. Estava em curso a edificação, a partir de uma concepção de cidade de Corte, de obras e construções que permitissem que a capital do país exercesse sua missão ‘civilizadora’, ao mesmo tempo que deveria funcionar como um espaço, que em si mesmo, fosse símbolo incontestado do poder Real – a princípio – e da grandeza Imperial – a posteriori.

territórios. Como imagem também construía o objeto imaginado. Por meio de suas *amnésias intencionais* apagou diferenças, invisibilizou alteridades, avançou sobre tratados e ajudou a consolidar o território hoje conhecido e delimitado como Brasil. Identificou rios, serras, riquezas e perigos. Instruiu a construção de caminhos e picadas; estradas, ferrovias e navegações. Delimitou limites, esquadrinhou o território, organizou regiões e escolheu as regionalidades que mereciam permanecer. Num processo sinuoso – e em certa medida imprevisível e mutante – lançou as bases ‘geográficas’ para o estabelecimento de uma pretensa – e determinada – soberania sobre o território, crescentemente adjetivado como ‘nacional’.

O Poder De Quem Mapeia

Acserald e Coli (2008) chamam atenção para as implicações políticas que os mapas possuem. Para os autores, os mapas são uma construção abstrata acerca dos territórios (seus usos e ocupações), e sua construção se dá sempre orientada a partir de um ponto de vista, de um lugar, de uma posição. Assim, mais que representações abstratas os mapas são – sempre – representações parciais, posto que, os aspectos destacados são aqueles cuja observação é possível a partir de um determinado ângulo. Como instrumento de representação acerca dos territórios, os mapas possuem poder explicativo exatamente na medida em que seus autores selecionam, dentre infinitas variáveis, quais os aspectos destacarão – naquele mapa - sobre os territórios analisados. A imaginação cartográfica passa, então, a recortar o real para descrevê-lo, e descrevê-lo para possuí-lo (ACSERALD e COLI, 2008; HARLEY, 2008). O que significa dizer que os mapas são expressões de determinadas relações de poder, quer porque delas decorrem; quer porque sobre elas interferem. Dito de outra forma: ao privilegiar um ponto de vista outros são silenciados. É que as disputas em torno da representação do espaço articulam-se e nutrem-se das disputas pelos territórios. A linguagem do ato de mapear é uma linguagem política, por vezes violenta, que expressa determinadas e assimétricas relações sociais (entre povos, diferentes epistemologias, diferentes grupos econômicos e nações, i.e.). Como resultante de relações de poder, os mapas também são objetos de

disputas, são eles mesmos instrumentos políticos, objeto e sujeitos de intervenção sobre as decisões políticas, logo estão em constante fazimento.

De definições técnicas a perspectivas de abordagens, o discurso cartográfico sempre foi marcado por contradições e tensões. Neste processo, dialeticamente, os mapas eram transformados. Soma-se a isto, a consciência de que a atividade cartográfica também é profundamente transformada na medida que novos instrumentos e tecnologias ampliam a capacidade de medir altitudes e coordenadas³⁵, ou diversificam os meios e formas de representação dos territórios. Nos dois níveis, como expressão e resultado de relações de poder, o ato de mapear – mais que descrição objetiva – opera como um organizador do real, como forma de convencimento e legitimação de crenças e práticas sobre os territórios.

É assim que, ao longo do período normalmente tratado como modernidade (MIGNOLO, 2006; SANTOS, 1997), os saberes espaciais outrora tradicionais e coletivos foram apropriados e desfigurados, submetidos à uma inaudita opressão sistêmica (mais uma manifestação do *epistemicídio*). O processo de afirmação e legitimação da ciência, como forma de conhecimento, foi desde o início amparado pelo poder político e econômico do projeto colonialista ocidental, legitimando-o e sendo por ele legitimado. Dessa forma, e sem que as comunidades tradicionais se dessem conta, seus saberes espaciais foram subalternizados, apropriados e redefinidos num novo quadro teórico, sob uma certa linguagem e a partir de aparatos tecnológicos que permitam figurar como invenção, o que outrora – ainda que em outra forma – era saber comum. Dessa maneira ao construir a hegemonia das formas racionais e nacionalizadoras de representação espacial, logo científicas, precipitou-se como tendência histórica o silenciamento das demais práticas e saberes espaciais. Assim, o conjunto das representações cartográficas tidas como corretas ou superiores passam a ‘coincidir’ com a supremacia da forma técnico-científica de representar a experiência espacial, apenas uma de infinitas. Comprime-se assim o espectro de representações espaciais dignas de continuarem a existir em torno de um único e específico raciocínio espacial: o quantificador, organizador, simplificador e lógico. Retroalimentando-se, desenvolvimento técnico-

³⁵ Como Gramsci (1950) entendemos o desenvolvimento técnico como forma densa de relações políticas e culturais, carregados de sentidos e dimensões que extrapolam a mera face econômica. Em nosso entendimento, a técnica é imediatamente política.

científico e colonialidade, asseguraram que esse raciocínio espacial fosse imposto, e subalternizasse as demais maneiras de conceber e organizar o espaço. A ciência se consolida como epistemologia incontestada (MIGNOLO, 2006; SANTOS, 1997).

A Emergência dos Mapeamentos Coletivos ou Participativos.

E foi exatamente no universo de uma transformação tecnológica que novos abalos puderam ser sentidos. O desenvolvimento de novas tecnologias digitais de produção cartográfica permitiu o alargamento tanto da extensão do campo de ação, quanto do universo de sujeitos envolvidos nas atividades mapeadoras (ACSERALD e COLI, 2008). Neste cenário, e potencializados pela revolução técnica, velhos e persistentes conflitos territoriais começam a ser expressos, crescentemente, sob a forma da representação cartográfica. Rompendo os limites dos gabinetes dos cartógrafos, assiste-se a uma disseminação da capacidade criadora e dos usos sociais dos mapas. Emergem um novo conjunto de modalidades (administrativos, de zoneamento, de penetração, etnográficos, sociais, etc.) e de práticas de mapeamento (coletivo, participativo, auto mapeamento, etc.). Os mapas diversificam-se, e se tornam ferramentas cada vez mais acessíveis (econômica, política, tecnológica e socialmente). Surge a crescente possibilidade do contramapeamento, permitindo voz e visibilidade a grupos marginalizados que eram, até então, solenemente ignorados/invisibilizados pela cartografia oficial/técnica. Os mapeamentos passaram então a ocupar um papel de referência na organização das comunidades e grupos subalternos, permitindo por meio da construção coletiva sobre os saberes e conhecimentos desses grupos, sobre os territórios que ocupam, o fortalecimento de suas próprias identidades. São pois mais uma forma de expressão dos conflitos sócio territoriais que, ao questionar os pressupostos da “objetivação científica” da atividade cartográfica, também questionam as estruturas e relações de poder que as fundamentam. De novo, eis a técnica enquanto política. Aquelas grafagens espaciais hegemônicas (que privilegiavam raciocínios centrados no espaço, desde que sob o “rigor técnico” e a serviço do propósito colonialista, circunscrevendo a pretensão de cientificidade apenas aos que têm acesso ao que é definido como conhecimento pelas comunidades científicas); passam então a ser crescentemente contestadas por práticas cartográficas “alternativas”, e

instrumentalizadas como contrapoder. Essas novas propostas cartográficas ora submetem a cartografia hegemônica a novos usos, ora orientam-se no sentido de estabelecer novas propostas de objeto e de processo cartográfico. Para essas novas perspectivas a representação cartográfica é sempre situacional. Os mapas não são fixos, pois, não é imutável a territorialidade que pretendem representar. Os mapas são documentos eminentemente históricos, de forma que, uma mesma comunidade pode produzir grafagens diferentes sobre um mesmo espaço (em momentos distintos). Por alçarem comunidades tradicionais à condição de sujeitas do processo de grafagem de seus territórios, os mapeamentos participativos permitem também a visibilização de múltiplos raciocínios espaciais. São por isso, possuidores de poderosos aspectos etnográficos. As 12 iniciativas de mapeamentos de 'Comunidades Tradicionais de Matriz Africana' (ou 'Mapeamentos de Terreiros'), abaixo listadas, são mais uma evidência de que a estratégia do mapeamento foi facilitada pelo resultado da convergência entre duas principais variáveis: a organização política das 'comunidades tradicionais de matriz africana' (e a consequente sensibilização das instâncias governamentais responsáveis pela implementação das estratégias e políticas públicas para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais); e o intenso desenvolvimento técnico e tecnológico com a proliferação e simplificação dos Sistemas de Informação Geográficos (SIG) que permitiram que o ato de cartografar pudesse ser popularizado. Por fim, e é importante sublinhar, a realização dos mapeamentos induzem uma instrumentalização técnica das comunidades tradicionais, que reforçam os efeitos políticos de suas ações.

MAPEAMENTOS SOCIAIS DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO

Tabela 1 - Mapeamentos Sociais das Comunidades Tradicionais de Terreiro executados no Brasil

EXECUÇÃO	PROJETO	ABRANGÊNCIA	ENTIDADES ENVOLVIDAS	OUTRAS INFORMAÇÕES
2000/2004	1. Memórias de Terreiros do Sul da Bahia	Ilhéus/BA e Sul da Bahia	Núcleo Kâwé – UESC; Comunidades Tradicionais de Terreiro	http://www.uesc.br/nucleos/kawe/candomble/index.php?item=conteudo_apresentacao.php
2006/2008	2. Mapeamento dos Terreiros de Salvador	Região Metropolitana de Salvador/BA	CEAO/UFBA; SEPP/IR/BA; Comunidades Tradicionais de Terreiro	http://www.terreiros.ceao.ufba.br/
2006/2010	3. Afro religiosos na cidade de Belém/PA	Região Metropolitana de Belém/PA	Nova Cartografia Social da Amazônia	http://novacartografiasocial.com.br/download/03-afro-religiosos-na-cidade-de-belem/
2007/2010	4. Mapeando o Xangô em Maceió/AL	Região Metropolitana de Maceió/AL	LACC/ICS/UFAL	http://xa.yimg.com/kq/groups/19561823/1802364427/name/terreiros+em+Alagoas.pdf
2007/2011	5. Mapeamento dos Terreiros Estado do Rio de Janeiro	Rio de Janeiro, Baixada Fluminense e São Gonçalo	PUC/RJ (NIMA e NIREMA); SEPP/IR; CONSELHO GRIOT (Povos de Terreiros).	http://www.nima.puc-rio.br/mapeamento/
2008/2010	6. Mapeamento dos Terreiros de em Goiânia/GO	Região Metropolitana de Goiânia/GO.	CieAA/NEAB/UEG	http://www.cieaa.com.br/igbadu/
2008/2010	7. Inventário das Referências Culturais dos Terreiros do DF	Distrito Federal e entorno	IPHAN/DF e SEPP/IR/DF	https://pt.scribd.com/document/392854115/Inventario-Nacional-de-Referencias-Culturais-Terreiros-do-Distrito-Federal-e-Entorno
2008/2010	8. Mapeando o Axé	Região Metropolitana de Belo Horizonte/MG, Belém/PA, Porto Alegre/RS e Recife/PE. (Área de abrangência: 67 municípios)	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS); UNESCO ONU; SEPP/IR e Fundação Cultural Palmares	http://www.mapeandoaxe.org.br/
2008/2012	9. Mapeamento dos Espaços de Religião de Matriz Africana do Recôncavo	Recôncavo Baiano (Área de abrangência: 19 municípios)	Governo do Estado da Bahia; Secretaria de Promoção da Igualdade Racial - SEPROMI	http://www.igualdaderacial.ba.gov.br/2012/11/mapeamento-dos-espacos-de-religoes-de-matrizes-africanas-do-reconcavo/
2008/2012	10. Mapeamento dos Espaços de Religião de Matriz Africana do Baixo Sul	Baixo Sul da Bahia (Área de abrangência: 14 municípios)	Governo do Estado da Bahia; Secretaria de Promoção da Igualdade Racial - SEPROMI	http://www.sepromi.ba.gov.br/2012/11/mapeamento-dos-espacos-de-religoes-de-matrizes-africanas-do-baixo-sul/
2009/2010	11. Mapeamento dos Terreiros de Itabuna	Itabuna/BA	Ponto de Cultura Associação do Culto Afro Itabunense (ACAI) do Ilê Axé Oya Funké	Indisponível.
2011/2012	12. Mapeamento dos Terreiros de João Pessoa/PB	Região Metropolitana de João Pessoa/PB	Casa de Cultura Ilê Asé D'Osoquiã (IAO), Prefeitura Municipal de João Pessoa - Fundo Municipal de Cultura e Funjope	http://www.mapeamentodosterreirosjp.com.br/
2011/2012	13. Mapeamento dos Terreiros de Natal/RN	Região Metropolitana de Natal/RN	Grupo de Estudos Culturais Populares - Departamento de Antropologia - UFRGN	http://cchla.ufrn.br/mapeamentodosterreirosdenatal/index.php
2017	14. Mapeamento de terreiros Bahia	Municípios de Candeias e São Francisco do Conde	Associação dos Amigos do Ilê Asé Oya Tolá; Prefeitura de São Francisco do Conde e Governo do Estado da Bahia	http://portalsagrado.org/
2017	15. Territórios do Axé: religiões de matriz africana	Florianópolis e municípios vizinhos (Área de abrangência: 14 municípios)	UFSC, NUER-UFSC E IPHAN	https://nuer.paginas.ufsc.br/files/2014/04/Terr%C3%B3rios-do-Ax%C3%A9-NUER-2017.pdf
2018	16. Mapeamento dos Terreiros do DF e entorno.	Distrito Federal e entorno (Área de abrangência: 30 municípios)	CIGA/UNB e Fundação Palmares	http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2018/04/rel-tec-mapeamento-terreiros-df-1a-etapa-2018.pdf
Em execução	17. Mapeamento das Comunidades de Matriz Bantu do estado de São Paulo		UNIFESP; Instituto Latino-Americano de Tradições Bantu (ILABANTU) e NEAB UNIFESP	
Em execução	18. Mapeamento dos Terreiros Afro-Indígenas da cidade de Paulista - PE		Prefeitura Municipal de Paulista	
Em execução	19. Mapeamento dos povos e comunidades de matriz africana e de terreiros no Piauí.		Secretaria de Assistência Social, Trabalho e Direitos Humanos (Sasc) e Governo do Estado do Piauí	

Fonte: Org. pelo autor (2021)

Assim, a visibilização acerca da grandiosidade da presença das comunidades de terreiro nas regiões mapeadas, constituem uma indispensável tecnologia no processo de valorização dos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras, particularmente, quanto a sua relevância como espaço privilegiado para a construção de sínteses que redundaram na conformação do conjunto dos valores civilizatórios Afro-Brasileiros. Assim, também se constitui num importante instrumento de combate à invisibilidade, e por meio delas, ao preconceito e às segregações de que essas formas de culto têm sido vítimas preferenciais. Quanto mais são realizados, os mapeamentos dos Terreiros acabam por permitir tanto a percepção das múltiplas territorialidades, identidades existentes; quanto a pluriversalidade e complexidade dos saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras. Como só se viabilizam com a efetiva participação do povo de santo, os mapeamentos desenvolvidos são ainda resultado de seu protagonismo, e permitem que essas representações e grafagens espaciais – ao serem desenvolvidas por, ou com a importante participação das pessoas que vivem e ocupam esses mesmos espaços – tornem visíveis percepções e compreensões acerca de suas territorialidades, o que dificilmente se daria sem a participação das Comunidades Tradicionais de Terreiros e seus membros. Tais mapeamentos são ainda profundamente polifônicos e polissêmicos, interferindo poderosamente sobre o debate epistemológico, ontológico e metodológico no âmbito das ciências sociais (BOYNARD, 2011).

A IMAGINAÇÃO CENSITÁRIA: O PODER DE QUEM MENSURA

Para Anderson (2013, pp. 230), “a ideia fictícia do censo é que todos estão presentes nele, e que todos ocupam um – e apenas um – lugar extremamente claro. Sem frações”. Ele importaria sempre num esforço violentamente simplificador das contradições e diferenças internas (sociais, econômicas, políticas e de *status*), razão pela qual seria fundamentalmente operacional à homogeneização da população, sem a qual nenhum povo pode ser vislumbrado e nenhuma nacionalidade imaginada. Ao fim e ao

cabo, emergiria do Censo uma imagem matematicamente construída, ‘cientificamente’ legitimada e politicamente naturalizada. Expressa na frieza dos números, o calor das inúmeras humanidades ali descritas sucumbiria; permitindo que, por meio da emergência de determinados padrões estatísticos (em si mesmos mais imaginados que reais) se inscrevesse na monumentalidade da população descrita a inelegibilidade de suas diversidades. Esse esforço de redução da complexidade constitui uma operação indispensável para a construção dos sentimentos de nacionalidade, e emprestaria solidez para que uma *comunidade* pudesse ser, enfim, eficientemente imaginada.

Anderson (2013, pp. 226-235) apresenta então as especificidades que marcaram a ação colonial sobre o sudeste asiático por meio da ação censitária. Em sua verve, nos diferentes questionários censitários operou-se uma contínua redução das múltiplas experiências humanas a categorias de identidade raciais (contínua, arbitrária e superficialmente construídas), variando de acordo com o interesse colonial vigente; e que acabou por redundar em rótulos nos quais apenas uma ínfima parte dos ‘assim recenseados’ – “assim classificados e subclassificados” (Idem, p.229) – se reconhecessem. Tratava-se de ‘identidades imaginadas’, continuamente reconstruídas e atualizadas segundo a mentalidade “confusamente classificatória” do Estado colonial. Em comum e como substrato último de todas essas experiências a “paixão dos recenseadores por uma categorização exaustiva e inequívoca”. (Ibidem)

Apesar da aventura colonial entre nós se subscrever dentre as pioneiras, alargando-se no tempo e sob um extenso território (o que diferenciara nossas experiências daquelas analisadas por Anderson no sudeste asiático), a profunda hierarquização social resultante da centralidade do trabalho escravizado teria irremediavelmente nos dividido entre livres e escravos, atuando no sentido de borrar nossas pluriversas origens étnicas originárias e aquelas sequestradas da África. Sob a derme dessa ilusão ocultavam-se exuberantes multidões de identidades não catalogadas.

Sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, o poder colonial então entronizado como Império, dado o relativo sucesso do estabelecimento de sua pretensão administrativa sobre um vasto território (no que a cartografia oficial ajudou

profusamente) precisava engendrar outro componente fundamental da ideia de nacionalidade: a imaginação de um povo, de uma comunidade nacional: os Censos.

Tal esforço censitário será inaugurado, nacionalmente, com o primeiro Recenseamento Geral do Império do Brasil em 1872. De lá pra cá inicia-se uma série quase decenal (Censos de 1890, 1900, 1920, 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010). O primeiro Censo, em 1872, ficou a cargo da recém-criada Diretoria Geral de Estatística (DGE) que seria extinta em 1931, sendo substituída por diferentes órgãos até a criação do Instituto Nacional de Estatística em 1934, transformado no atual IBGE em 1938. Apresentamos no quadro abaixo uma sinopse comparativa dos Censos Gerais realizados no Brasil. Da leitura da Tabela 1 depreende-se o quanto de opção e interesses políticos orientam a operação ‘matemática’ de mensurar a população. A cada época, segundo a conjuntura e os cânones estatísticos da ocasião (eles também uma realidade histórica, mutável e expressão das transformações econômicas, sociais e políticas de um tempo) varia o que se mensura e como se mensura. Variam os meios e as finalidades. Ora se valoriza mais quesitos considerados ‘econômicos’, ora quesitos entendidos como ‘culturais’. Ora se avalia a profissão, ora a profissão de fé. Por definição, a cada censo se atualizam as características que se pretendem mensurar/imaginar, projetando-se de antemão o que se pretende encontrar (BISSIGO, 2017).

Reproduzimos abaixo quadro sinóptico sobre todos os Censos nacionais realizados no Brasil, com ênfase na forma como abordou as questões etnorraciais.

Tabela 2 - Quadro que apresenta todos os censos Demográficos realizados no Brasil

Censo Geral do Império de 1872	“Recenseamento da População do Império do Brasil”. Considerado o primeiro censo da história do Brasil. Foi autorizado pelo Decreto nº 4.856 de 30/12/1871 e realizado em 01/09/1872. Foram pesquisados os seguintes quesitos: cor, sexo, situação de cidadão livre ou escravos, estado civil, nacionalidade, ocupação e religião da população. Os resultados registraram 10.112.061 de habitantes. A classificação por raças disponibilizava quatro opções de resposta: branco, preto, pardo e caboclo. Importante ressaltar que apenas a população livre definia sua cor, posto que as informações sobre os escravizados eram de responsabilidade de seus senhores.
Censo Geral do Império de 1880	O censo que nunca ocorreu. Teve sua execução transferida para o ano de 1887 e, mesmo assim, ficou apenas no projeto. Os últimos anos de monarquia no Brasil assinalaram a indiferença dos poderes públicos quanto a sua realização.
Censo Geral de 1890	Foi o primeiro censo geral da República. Autorizado pelo Decreto nº 331, de 12/04/1890, e realizado em 31/12/1890. Foram pesquisados os seguintes quesitos: nome, sexo, idade, estado civil, cor, filiação, naturalidade, nacionalidade dos pais, defeitos físicos, residência, grau de instrução, culto religião, profissão, título científico, literário ou artístico, nome de cada um dos cônjuges, ano de casamento, número de matrimônios, grau de parentesco do casal e número de filhos vivos e falecidos. Os resultados registraram 14.333.915 habitantes. A classificação por raças disponibilizava quatro opções de resposta: branco, preto, mestiço e caboclo. “O termo mestiço substituiu o termo pardo, enquanto as categorias “branco, preto e caboclo” continuaram a ser utilizadas. A partir deste momento foram adotados dois critérios para classificar a população, um que registrou a “cor” do entrevistado, valendo-se para isso das categorias branco e preto, e o segundo, que registrou sua origem racial na categoria “mestiço” (união de pretos e brancos) ou de “caboclo” (índios e seus descendentes) (CUORE, CATANANTE, 2016, p. 109)”. “Nota-se que a mestiçagem foi promovida aqui à condição de categoria, assumindo claramente o sentido atribuído pelo branqueamento, entendido como a diluição do sangue negro no cruzamento com os contingentes migratórios, que levaria ao gradual desaparecimento desta população” (CAMARGO, 2010, p.243).
Censo Geral de 1900	Autorizado por Portaria em 20/01/1900 e realizado em 31/12/1900. Os resultados publicados em 29/01/1901. Os resultados apurados foram: população total do País: 17.318.556 habitantes. O Distrito Federal (Rio de Janeiro) teve seus dados questionados na primeira fase do censo, assim após uma nova contagem, os resultados registraram um total de 17.438.434 habitantes. Informações sobre cor ou raça não foram coletadas.
Censo Geral de 1910	Suspenso. O Censo de 1910 que deveria realizar-se em 31/12/1910 foi transferido para 30/06/1911, sendo definitivamente suspenso em consequência das agitações políticas da época.
Censo Geral de 1920	Autorizado pelo Decreto nº 14.026 de 21/01/1920 e realizado em 01/09/1920. Foram feitas perguntas sobre as principais características de cada um dos membros da família. A supressão do quesito relativo à cor foi explicada pelo fato de as respostas ocultarem parte da verdade, especialmente quanto aos mestiços. Outro quesito suprimido foi religião professada. No que diz respeito aos defeitos físicos levou em consideração apenas cegueira e surdo-mudez. Os resultados registraram 30.635.605 de habitantes. A classificação por raças disponibilizava duas opções de resposta: branco ou preto.
Censo Geral de 1930	Suspenso. Autorizado pelo Decreto/Lei nº 5.730 de 15/10/1929, foi cancelado em consequência das agitações políticas da Revolução de 1930.
Censo Geral de 1940	Foi o primeiro censo realizado pelo IBGE criado em 1938. Autorizado pelo Decreto nº 24.609 de 06/07/1934 e realizado em 01/09/1940. Correspondeu ao censo da população; ao censo da agricultura e da indústria e ao primeiro levantamento do comércio, dos transportes, comunicações e serviços. Foram pesquisados: sexo, idade e cor, enfermidades (somente cegueira, e surdo-mudez), estado civil, descendência, naturalidade, nacionalidade, língua falada no lar, religião, grau de instrução, inscrição em sindicatos, propriedade imobiliária, participação em instituições de previdência e seguros sociais. Os resultados registraram 41.165.289 habitantes. A classificação por raças disponibilizava três opções de resposta: branco, preto e amarelo. A classificação do indivíduo foi denominada de “cor”, sem referenciar a raça. Enquanto os critérios de compreendem: branco, preto e amarelo. A inserção do critério amarelo expressa a necessidade de mensurar o impacto da imigração japonesa. Tal quesito tornou-se “o suporte para as representações ambíguas que satisfizeram o ideário de nação que visava agregar e não dividir” (NASCIMENTO, 2006, p. 138).

	“A orientação para o preenchimento do quesito “cor”, no censo de 1940, foi a de se considerar apenas as três respostas mencionadas, lançando um traço (–) no espaço correspondente do questionário em qualquer outro caso”. (CUORE, CATANANTE, 2016, p. 109)
Censo Geral de 1950	Autorizado pela Lei nº 651, de 13/03/1949 foi realizado em 01/07/1950. O número de quesitos baixou de 45 para 25. Os resultados registraram 51.941.767 habitantes. Voltou a incluir na categoria “cor” o critério “pardo”, assim as opções apresentadas eram: branco, preto, pardo e amarelo.
Censo Geral de 1960	Pela primeira vez foi empregada a técnica da amostragem nos censos. Autorizado pelo Decreto nº 47.813 de 02/03/1960 e realizado em 01/09/1960. Foram pesquisadas as características das pessoas, das famílias, dos domicílios, sexo, idade, religião, cor, naturalidade, nacionalidade, migrações internas, grau de instrução, estado civil, duração do casamento, fecundidade e algumas características econômicas. Especificamente aos domicílios, o censo pesquisou: número de moradores, situação da moradia (urbana ou rural), tipo de construção, condição de ocupação, aluguel mensal, forma de abastecimento de água, instalações sanitárias, combustível utilizado no fogão, número de cômodos, número de dormitórios, existência de iluminação elétrica, rádio, geladeira e televisão. Os resultados registraram 70.070.457 habitantes. Voltou a incluir na categoria “cor” o critério “pardo”, assim as opções apresentadas eram: branco, preto, pardo e amarelo.
Censo Geral de 1970	Autorizado pelo Decreto/Lei nº 369, de 19 /12/1968 e realizado em 01/09/1970. Pesquisou: situação no domicílio, sexo, idade, religião, nacionalidade, naturalidade, migrações internas, grau de instrução, estado conjugal, características econômicas e fecundidade. Das famílias: composição e características de seus membros. Dos domicílios: número de moradores, tipo de construção, condição de ocupação, aluguel mensal, tempo de residência, forma de abastecimento de água, existência e tipo de instalações sanitárias, combustível utilizado no fogão, número de cômodos, número de dormitórios, existência de iluminação elétrica, rádio, geladeira, televisão e automóvel. Os resultados registraram 93.139.037 habitantes. O critério pardo volta a ser excluído, assim as opções apresentadas eram: branco, preto e amarelo.
Censo Geral de 1980	Autorizado pelo Decreto nº 84.221, de 19/11/1979 e realizado em 01/09/1980. Foram pesquisadas: sexo, idade, alfabetização, religião, cor, orfandade materna, estado conjugal, nacionalidade, naturalidade, migrações internas, frequência à escola, nível de instrução, características econômicas, fecundidade e mortalidade; composição das famílias; e domicílios: situação, número de moradores, espécie, tipo, condição de ocupação, material de construção, forma de abastecimento de água, valor do aluguel ou prestação mensal do imóvel, número de cômodos, existência e tipo de fogão, combustível usado para cozinhar, existência de telefone, iluminação elétrica, rádio, geladeira, televisão e automóvel. Os resultados registraram 119.002.706 habitantes. Voltou a incluir na categoria “cor” o critério “pardo”, assim as opções apresentadas eram: branco, preto, pardo e amarelo.
Censo Geral de 1990	Suspensão. O Censo que deveria realizar-se em 01/09/1990 foi transferido para 01/09/1991.
Censo Geral de 1991	Autorizado pela Lei nº 8.184, de 10/05/1991 e realizado em 01/09/1991. Foram pesquisadas características das pessoas: sexo, condição no domicílio, idade, cor ou raça, religião, deficiência física ou mental, orfandade materna, nacionalidade, naturalidade, migrações internas e internacionais, grau de instrução, estado civil, fecundidade, mortalidade, características econômicas e familiares. Características dos domicílios: localização, material de construção, forma de abastecimento de água, condição de ocupação, aluguel mensal, combustível usado para cozinhar, número de cômodos, destino do lixo, linhas telefônicas e automóveis, forma de iluminação, aparelhos de televisão em cores ou preto e branco, existência de filtro de água, rádio, freezer, geladeira, máquina de lavar e aspirador de pó. Os resultados registraram 146.825.475 habitantes. A categoria indígena foi reintegrada à pesquisa depois da última vez na qual foi utilizada no censo do ano de 1890. Contabilizando 101 anos de invisibilização dos povos originários, também nas estatísticas oficiais; assim as opções apresentadas eram: branco, preto, pardo, amarelo e indígena.
Censo Geral de 2000	O Censo Demográfico 2000 retomou a realização dos censos em anos terminados em zero. A data de referência para realização, que era 1º de setembro passou a ser 1º de agosto. Os indígenas foram pesquisados no Brasil todo. Os resultados registraram 169.799.170 habitantes. Repetem-se as categorias branco, preto, pardo, amarelo e indígena.
Censo Geral de 2010	Foi substituído o questionário de papel pelo computador portátil PDA. Realizado em 1º de agosto de 2010. A mudança do questionário de papel para o PDA representou uma economia de tempo de processamento e de papel, bem como permitiu estender o questionário para populações específicas (indígena, por exemplo). Os resultados registraram 190.755.799 habitantes. Repetem-se as categorias branco, preto, pardo, amarelo e indígena. O recenseado que se declarasse indígena deveriam ser indagados acerca de qual etnia pertenciam e qual(is) língua(s) falavam.

Fonte: Org. pelo autor (2021) a partir de Cuore, Catanante (2016) e Nobles (2000).

A história dos censos brasileiros são evidência poderosa de que a ‘exaustividade censitária’ não constitui instrumento neutro de maneira que é “dependente das operações de elaboração de material, prestação de informações e apuração de dados e como as suas mais suaves variações causam leituras diferentes e, portanto, alocam as pessoas em papéis distintos” (BISSIGO, 2017, p. 79). O interesse do recenseador não é apenas de natureza estatística, sendo da natureza da estatística inserir e relacionar-se com os grandes debates, tensões, transformações e teorias estabelecidos a cada momento e realidade histórica. É assim definida, e suscetível de ser transformada, a partir das experiências históricas, local e culturalmente vividas. A frieza de seus números decorre da operação homogeneizadora que realizou sobre a diversidade realmente existente (ANDERSON, 2013).

Isto, contudo, não a torna nula. Conhecer os limites das operações estatísticas e censitárias são uma condição para – ao problematizar os dados disponíveis – potencializar sua aplicabilidade, atualizando as indagações e características que precisam ser mensuradas. Apesar disso, e do maior ou menor rigor ‘matemático’ que lhes podem ser imputados, os censos continuarão uma projeção, uma imaginação, uma construção humana e histórica.

Em particular o Censo de 1872³⁶, em sua monumentalidade, constituía indispensável ferramenta para imaginar sob a forma censitária (por meios de seus critérios e clivagens) aquilo que já se pretendia ver: uma nacionalidade culturalmente homogênea, mas, social e racialmente hierarquizada (BOTELHO, 2005). Em suas tabelas e gráficos, como veremos, parece que não se identificam clivagens, divisões, diversidades ou desigualdades. Estavam lançadas as condições para que afirmasse uma estreita identidade entre Império e a ‘nação’ brasileira.

Nesse grande painel, o censo apresentou a expectativa de um país livre, de crescente imigração, em busca de aperfeiçoamento intelectual e econômico, e que ainda mantinha o forte vínculo com a agricultura, o catolicismo e a hierarquização familiar (expressa já na ficha de família). Um país do hemisfério ‘austral’ que poderia participar de reuniões que até então só havia considerado ‘os habitantes do hemisfério boreal’. De tão resumida, essa imagem soa até mesmo óbvia, um estereótipo do Brasil no final do século XIX. Mas não é óbvio! É justamente porque o censo e tantos outros instrumentos de legibilidade operaram essa simplificação que ela se tornou uma imagem recorrente, consolidou-se e tornou-se óbvia na posteridade. (BISSIGO, 2014, p.186)

³⁶ As respectivas tabelas com os dados nacionais sobre o Brasil e os dados locais sobre a Paróquia de São Pedro de Uberabinha (o nome do arraial que daria origem ao município de Uberlândia, recorte espacial deste trabalho) encontram-se integralmente reproduzidas na seção Anexos.

Para tanto urgia mensurar este povo, destacando – por meio da escolha das categorias recenseadas, como veremos oportunamente – as características que mereciam permanecer e as que precisavam ser invisibilizadas. Era imperioso imaginar os brasileiros e isto não seria possível sem um conjunto estatístico nacional e confiável que permitisse – ao menos – o reconhecimento de seus componentes. Estava em curso a imaginação da comunidade, a “construção da medida comum” (Camargo, 2016), posto que, se a “consolidação do Estado imperial precedeu a formação da nacionalidade, o avanço desta reforçou os laços de solidariedade requeridos pela constituição de uma comunidade política” (BOTELHO, 1998, p. 324).

O Recenseamento Imperial também cumpriu importantes tarefas políticas na medida em que – para sua realização – instrumentalizou a presença do poder imperial em cada uma das paróquias do País (BISSIGO, 2014, 2017), dentre elas a *Parochia* de São Pedro do Uberabinha, o modesto arraial que viria a dar origem ao município de Uberlândia/MG, recorte espacial de nossa investigação. A ele voltaremos, detalhadamente, mais tarde.

C. ESTADO DA ARTE

Uma vez estabelecidos os recortes espaciais e temporais que informariam o tratamento teórico-analítico acerca das territorialidades associadas aos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras, procedemos à realização de nossa revisão de literatura. Era nosso objetivo identificar as mais relevantes produções teóricas acerca das múltiplas presenças negras no Brasil, estabelecendo assim uma visão do conjunto dos estudos e análises já produzidos. Em especial, procurávamos identificar ideias forças, que nalguma medida, nos ajudassem a perceber, nas múltiplas agências negras que tiveram lugar no continental território de nosso país, possibilidades analíticas e recursos metodológicos já empregados por outros trabalhos. Nosso primeiro passo, deu-se então, buscando identificar e esquadrihar um conjunto de levantamentos bibliográficos disponíveis.

Em *Cem anos e mais de bibliografia sobre o negro no Brasil* editado pela Fundação Cultural Palmares, Munganga (2002) apresenta um exaustivo e imponente esforço de organização e apresentação dos mais de 100 anos de bibliografia sobre a presença negra no país, resultado de 5 anos de pesquisa realizada pela pesquisadora Antonia de Lourdes dos Santos e o próprio Kabengele Munanga³⁷. A obra apresenta as referências bibliográficas classificadas e agrupadas segundo os seguintes assuntos: África, Culturas negras no Brasil (religiões, dança/música/esporte, arte/literatura/medicina, língua, culinária, outros), demografia, dicionários e relações raciais/interétnicas (raça, classe, preconceito/discriminação, segregação e *apartheid*, mercado de trabalho, política, lazer, saúde, educação, relações de gênero, diversidade, etnicidade, negritude, identidade, mestiçagem e miscigenação, políticas públicas e legislação), totalizando 590 páginas. Entretanto, de todas as referências listadas apenas dois casos se referiam diretamente ao município de Uberlândia/MG: 1 dissertação de mestrado em educação e 1 artigo sobre famílias negras e suas vivências.

³⁷ “Um ano depois do lançamento, esta obra originalmente publicada em dois volumes: por autores (vol. I) e por assuntos (vol. II) somando 1.257 páginas esgotou-se perante a grande demanda das instituições, bibliotecas, centros de pesquisa, pesquisadores e estudiosos isolados. Convidados pela atual presidência da Fundação Cultural Palmares para examinar as possibilidades de uma nova edição, decidimos por uma 2ª edição visando apenas o vol. II – classificação por assuntos. Essa edição, além de oferecer uma obra revisada e corrigida, foi ampliada por cerca de mais de mil novos títulos, tendo em vista o número considerável de novas publicações sobre o negro a partir do ano 2000”. (MUNANGA, 2002, p. 2)

Na obra *Repertório bibliográfico sobre a condição do negro no Brasil* (FERREIRA, CAVALCANTE, ESTRELA; 2018), editada pela Câmara dos Deputados no ano de 2018, o recorte temporal foi definido como o período compreendido entre 1988 e 2016. A organização das entradas bibliográficas foi classificada levando-se em conta o tipo de publicação em que as fontes se enquadrariam, originando a seguinte estrutura: artigos de periódicos (eletrônicos e impressos), livros (integrais e capítulos), teses e dissertações e legislação federal; totalizando 310 páginas. Sua utilização nos permitiu estender o período de pesquisa sistemática das fontes até o ano de 2016. Aqui foram localizados 15 trabalhos que faziam menção à cidade de Uberlândia/MG, contudo, centrados sobre a discussão de aspectos jurídicos, educacionais e pedagógicos associados à Lei 10.639 de 2003³⁸ (total de 11 ocorrências), a questões de gênero e raça (3 trabalhos) e à história do movimento negro na cidade (1 ocorrência).

Acionamos também Da Costa Brito, Pimentel, Santana (2018), que no trabalho intitulado *Os estudos afrodiaspóricos no Brasil: levantamento de teses (2000-2017)*, identificam e listam trabalhos de doutorados produzidos sobre a temática. Neste trabalho, com relação ao nosso recorte geográfico foram localizadas 3 ocorrências, todas versando sobre aspectos educacionais relativos à Lei 10.639/2003.

À utilização desse conjunto de repertórios bibliográficos, também acionamos ARQUIVO NACIONAL (1998) e Schwarcz (2006) com o objetivo de orientar nossa pesquisa realizada junto ao Arquivo Nacional e à Biblioteca Nacional, tentando identificar evidências documentais sobre a região Oeste de Minas Gerais, em particular sobre o município de Uberlândia/MG. Foram coletadas informações cartográficas e documentos textuais (oficiais e imprensa) que se encontram reproduzidos neste trabalho.

Uma vez reconhecido o conjunto de trabalhos existentes sobre a presença negra em nosso território, fazia-se imperioso realizar um levantamento de fontes que versassem, particularmente, acerca das territorialidades negras associadas aos saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiros, objeto de reflexão desta tese, ainda que não circunscritas à escala geográfica que definimos. Neste novo esforço de compilação bibliográfica foram fundamentais os trabalhos de Prandi (2007), Da Costa Brito, Malandrino (2007) e Candemil

³⁸ A Lei 10.639 de 09 de janeiro de 2003, que alterando a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 por meio da inclusão do Artigo 26^a, em seu parágrafo primeiro estabelece a obrigatoriedade de oferta nos ensinos fundamental e médio, das redes públicas e privadas a obrigatoriedade da oferta da disciplina História e Cultura Afro-Brasileira.

(2019). Dada a centralidade das experiências territoriais representadas pelos Quilombos/Mocambos também foram imprescindíveis os esforços de sistematização acerca da bibliografia existente e consolidada (QUILOMBOS, 1999; ALMEIDA, 2011).

Para o reconhecimento das especificidades que o *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro experimentou nas Minas Gerais, sobretudo quanto à historiografia recente, fundamental se mostrou o artigo de Furtado (2009). No conjunto bibliográfico apresentado pela autora, emergem contribuições originais que promoveram uma “abertura nunca vista” do conceito de fontes e que salientaram, em seu conjunto, a pluriversalidade de experiências e atores “descortinando, como nunca antes aos olhos do público, o mundo dos livres, forros e escravos da capitania que viveram em contínua interação e conflito” (Id., p. 142). De novo, nenhuma das produções listadas versavam sobre a região geográfica sobre a qual delimitamos nosso esforço investigativo.

Complementarmente, realizamos consultas junto ao Portal *Catálogo de Teses/Capes*³⁹, no *Banco Digital de Teses e Publicações- BDTD*⁴⁰. Mediante as obras pré-selecionadas, ainda efetivamos o cruzamento entre as bibliografias apresentadas por cada estudo. Encontramos um volume gigantesco de achados, cuja enumeração sistemática não constitui nosso objetivo. Assim, optamos por referenciar no texto aqueles que foram mobilizados – direta ou indiretamente – durante a escrita deste trabalho. Cumpre ainda ressaltar que, sempre que possível, optamos por nos referenciamos em teses e dissertações disponíveis, seja em sua versão corrigida, seja quando de sua publicação no formato livro; pressupondo que tais casos equivaleriam à versão finalizada do trabalho, com possíveis alterações e modificações sugeridas por suas bancas de avaliação.

Como resultado deste trabalho, localizamos um conjunto de trabalhos de pesquisa, que somados aos Mapeamentos dos Terreiros (concluídos ou em curso)⁴¹ colocam em relevo a presença daquelas territorialidades sociorreligiosas Afro-Brasileiras. Em particular um trabalho de doutorado que tem como objeto a centralidade das territorialidades sociorreligiosas negras e seus processos de territorialização, só que circunscrito à região metropolitana de Goiânia/GO. Silva (2013) realiza um mapeamento das territorialidades

³⁹ Disponível em: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>. Primeiro Acesso em 25/08/2016

⁴⁰ Disponível em: <https://bdtd.ibict.br>. Primeiro Acesso em 25/08/2016

⁴¹ Ver Tabela 1.

sociorreligiosas Afro-Brasileiras existentes na região demarcada, acompanhando de um ‘mapeamento’ acerca dos estudos sobre os saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras referentes ao estado de Goiás. Sua ênfase analítica se concentrará a partir da ‘tríade território, cultura e política’, privilegiando, em sua análise, as relações entre o poder público e as comunidades de terreiro, sobretudo, na produção do que nomeou por ‘marginalidade espacial’ e ‘invisibilidade’ dos segundos. Eis aí, as principais diferenças em relação ao nosso trabalho, em que sopesa a realização também de mapeamentos, em nosso caso procuramos enfatizar as agências negras; procurando, destacar – tanto quanto possível – elementos de uma territorialidade que, embora imersa em cotidianos de estigma e humilhação, são sínteses poderosas resultantes de longos processos de mediação e afirmação daquelas humanidades, consignando a centralidade de seus valores epistêmicos e plasticidade inventiva de seus saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas.

Por fim, importante ressaltar que, na medida em que o tratamento das questões, em cotejamento com as fontes documentais (primárias, secundárias e orais) exigia que novas incursões bibliográficas fossem realizadas (ao longo da escrita da tese e posteriores à realização sistemática da revisão de literatura), optamos por referenciar no texto os novos aportes bibliográficos. Tal escolha permite ao leitor acompanhar o processo de realização da pesquisa, entendendo nossas escolhas teóricas, diálogos acadêmicos e – por isso – as potencialidades e limites do nosso próprio texto.

UBERABINHA⁴² E UBERLÂNDIA

Em virtude de sua reiterada ausência nos levantamentos bibliográficos consultados, e com vistas a consecução do levantamento de fontes escritas sobre as territorialidades associadas aos saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras no município de Uberlândia/MG; realizamos pesquisa no Portal ‘Catálogo de Teses/Capes’⁴³, na ‘Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Publicações- BDTD’⁴⁴ e no ‘Repositório UFU’⁴⁵ buscando, isoladamente, pelos termos ‘Uberlândia’ e ‘Uberabinha’. Ressalva-se que no sítio do Catálogo de Teses da Capes era possível restringir a pesquisa às Grandes Áreas de ‘Ciências Humanas’, ‘Ciências Sociais’ e ‘Multidisciplinares’. Na BDTD e no Repositório UFU não era possível adicionar quaisquer filtros à pesquisa. Ao final encontramos 34.034 ocorrências⁴⁶. O número avultado de resultados da pesquisa incluía Teses, Dissertações e Trabalhos de Conclusão de Curso das mais diferentes áreas do conhecimento, em sua grande parte não mantendo qualquer relação com nosso. Assim, fez-se imperioso observar recortes espaciais a partir de suas configurações territoriais ao longo da história (Sertão da Farinha Podre, Sertão do Campo Grande, Triângulo Mineiro, Uberabinha, Uberlândia) e temáticos/conceituais (religiões Afro-Brasileiras, comunidades tradicionais, bairros negros, terreiros, redes negras, Quilombos) interligados pelo operador *booleano* “and”. À medida que os resultados alcançados pela revisão de literatura avançava, e começávamos a intuir diferentes fases no processo de construção, ao longo da história, do território hoje delimitado como município de Uberlândia; fez-se imprescindível dar conta das diferentes alteridades e itinerâncias que participaram de sua conformação e origem (colonial, bandeirantista, geralista, povos originários e quilombolas), atentando também, para aquelas (políticas públicas, agências e instituições negras locais, etc) que incidiram sobre a formação/transformação territorial do município em suas características e conformações mais recentes. Assim, totalizamos 106 trabalhos.

⁴² Primeiro nome pelo qual ficou conhecido o Arraial de São Pedro do Uberabinha, nome do principal rio que cortava o lugar. Mais tarde, quando transformado em município, passaria a ser conhecido como Uberabinha, até que em 1929 passaria a ser chamada de Uberlândia.

⁴³ Disponível em: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>. Primeiro Acesso em 25/08/2016

⁴⁴ Disponível em: <https://bdtd.ibict.br>. Primeiro Acesso em 25/08/2016

⁴⁵ Disponível em: <https://repositorio.ufu.br>. Primeiro Acesso em 25/08/2016

⁴⁶ Em seu conjunto se referiam a teses e dissertações (Catálogo de Teses da CAPES e BDTD), e no caso do Repositório UFU, os resultados também incluíam trabalhos de conclusão de graduações (TCC).

Tabela 3 - Estado da Arte sobre territorialidades negras no município de Uberlândia/MG

ANO	TIPO	TÍTULO	AUTOR	INSTITUIÇÃO	
1	1990	TCC	A discriminação racial do negro em Uberlândia.	MOREIRA, Carlos Cezar	HISTÓRIA/UFU
2	1993	MESTRADO	Dias de violência: o quebra de janeiro de 59 em Uberlândia.	VASCONCELLOS, Maria H. Falcão	EDUCAÇÃO/UNICAMP
3	1997	TCC	As relações de gênero no Candomblé.	GOMES, Aguinaldo Rodrigues	HISTÓRIA/UFU
4	1997	TCC	Criminalidade e discriminação: a migração e disciplinarização do espaço urbano (Uberlândia, 1960-1980)	FONSECA, Daniel	HISTÓRIA/UFU
5	1997	TCC	Disciplinarização do espaço urbano e exclusão social: Uberlândia (1900-1915).	SÁ, Claudio Alves de	HISTÓRIA/UFU
6	1998	TCC	A mulher na Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada.	SILVA, Selma Maria da	HISTÓRIA/UFU
7	2000	MESTRADO	Flores do mal na Cidade Jardim: comunismo e anticomunismo em Uberlândia 1945-1954	SILVA, Idalice Ribeiro	HISTÓRIA/UNICAMP
8	2000	MESTRADO	“Funções de preto”: trabalho e cultura de trabalhadores negros em Uberlândia/MG 1945-1960	CARMO, Luiz Carlos do	HISTÓRIA/PUC-SP
9	2000	TCC	Expressões da violência: São Pedro do Uberabinha (1890-1915)	BARROS, Heleno Felice de	HISTÓRIA/UFU
10	2000	TCC	Violência de gênero: família e crimes contra os costumes em Uberabinha - 1900/1940.	CASTRO, Ana Paula Cantelli	HISTÓRIA/UFU
11	2000	TCC	Poder público e especulação imobiliária: pobreza e miserabilidade na periferia de Uberlândia. (O caso do bairro Jardim Prosperidade - 1989-1999)	COSTA, Djalma Dias da.	HISTÓRIA/UFU
12	2002	TCC	Umbanda: integração e legitimação. 2002. 68 f.	MARQUES, Minaldo Vilela	HISTÓRIA/UFU
13	2003	TCC	Movimentos sociais no setor de transportes: retratos de uma sociedade antagônica – Uberlândia (1948-1964).	ROSA, Ivani	HISTÓRIA/UFU
14	2003	MESTRADO	Organização e disputas pelo espaço urbano. Uberabinha/MG. (1890-1930)	CANTELLI, Ana Paula	HISTÓRIA/UFU
15	2004	DOCTORADO	Memória de si, história dos outros: Jeronimo Arantes, educação, história e política em Uberlândia nos anos 1919 a 1961	LIMA, Sandra Cristina Fagundes de	HISTÓRIA/UNICAMP
16	2004	TCC	Trabalho e educação: a construção da ordem social em Uberabinha (1891-1906)	NUNES, Ylana Carolina Marquez.	HISTÓRIA/UFU
17	2004	TCC	História Local ensinada nas 3ª séries do ensino fundamental em Uberlândia: (re)pensando o material didático.	OLIVEIRA, Nilza Aparecida da Silva	HISTÓRIA/UFU
18	2005	TCC	Umbandistas e neopentecostais: entre semelhanças e desavenças.	DAYRELL, Alencar	HISTÓRIA/UFU
19	2005	DOCTORADO	Uberlândia: da cidade jardim ao portal do cerrado – imagens e representações no Triângulo Mineiro	SOARES, Beatriz Riberio	GEOGRAFIA/USP
20	2006	MESTRADO	Negros Congadeiros e a cidade: costumes e tradições nos lugares e nas redes da congada de Uberlândia-MG	KINN, Marli Grael	GEOGRAFIA/USP
21	2006	TCC	Congado em Uberlândia: espaço de resistência e identidade cultural, 1996-2006.	BRASILEIRO, Jeremias	HISTÓRIA/UFU
22	2006	MESTRADO	Católicos e carismáticos na Diocese de Uberlândia: Rádio América, nas ondas da fé e da emoção: Uberlândia (1961-1995).	SANTOS, Geraldo Junio Pinheiro	HISTÓRIA/UFU
23	2006	MESTRADO	A educação como irradiação do progresso: genealogias e sua expressão na Primeira República em Uberabinha, MG	MARTINS, Cristiane Nascimento.	EDUCAÇÃO/UFU
24	2006	TCC	Cinema: sociabilidade e lazer das classes populares em Uberlândia - 1909/1937	COUTO, Daniela Honorato.	HISTÓRIA/UFU

25	2006	MESTRADO	Almas enclausuradas: práticas de intervenção médica, representações culturais e cotidiano no Sanatório Espírita de Uberlândia (1932-1970)	RIBEIRO, Raphael Alberto	HISTÓRIA/UFU
26	2006	MESTRADO	Mapeamento de vazios urbanos em Uberlândia utilizando o geoprocessamento: o caso do bairro Santa Mônica.	SILVA, Tarcísio Marques da	GEOGRAFIA/UFU
27	2007	TCC	“A gente dança do nosso jeito”: dança de rua em Uberlândia – 1970/2007	GUARATO, Rafael.	HISTÓRIA/UFU
28	2007	TCC	Contra a carestia e pela paz!: Organização Feminina de Uberlândia: 1946-1956.	SILVA, Lílian Cristina.	HISTÓRIA/UFU
29	2007	TCC	“Peço perdão, não posso viver mais”: autos de suicídio - Uberlândia (1940-1950).	RODRIGUES, Elisângela Martins	HISTÓRIA/UFU
30	2007	TCC	A educação pela higiene: controle social, concepções de civilidade e cidadania. Uberabinha-MG na Primeira República	CHING, Handel Carrera	HISTÓRIA/UFU
31	2007	TCC	O ideal de progresso e a cidade de Uberabinha-MG: evidências oficiais - 1888 a 1922	GUILHERME, Willian Douglas.	HISTÓRIA/UFU
32	2008	TCC	Relações, disputas e valores: um estudo sobre os fiéis da Igreja Universal em Uberlândia	LOPES, Rodrigo Barbosa	HISTÓRIA/UFU
33	2008	MESTRADO	DINÂMICA IMOBILIÁRIA E ESTRUTURAÇÃO INTRA-URBANA: estudo de caso de condomínios horizontais fechados no setor Sul de Uberlândia/MG	BOTELHO, Diego Nogueira	GEOGRAFIA/UFU GOIANIA
34	2008	DOCTORADO	Condomínios horizontais/loteamentos fechados e a vizinhança (in)desejada: um estudo em Uberlândia/MG	MOURA, Gerusa Gonçalves	GEOGRAFIA/UFU
35	2008	DOCTORADO	Dos fragmentos à totalidade? mobilidade e legibilidade urbana de Uberlândia MG.	MESQUITA, Adailson Pinheiro	GEOGRAFIA/UFU
36	2009	MESTRADO	Cidades médias e novas centralidades: análise dos subcentros e eixos comerciais em Uberlândia (MG).	SOUZA, Marcus Vinicius Mariano	GEOGRAFIA/UFU
37	2009	DOCTORADO	A fabricação do urbano: civilidade, modernidade e progresso em Uberabinha-MG (1888-1929).	DANTAS, Sandra Mara	HISTÓRIA/UNESP
38	2009	MESTRADO	Fotografia e história: leituras e releituras do espaço urbano / Uberlândia - 1940-2008	AUGUSTO, Paulo Soares.	HISTÓRIA/UFU
39	2009	DOCTORADO	Mapeamento da exclusão social em cidades médias: interfaces da geografia econômica com a geografia política	VIEIRA, Alexandre Bergamin	GEOGRAFIA/UNESP
40	2009	MESTRADO	Fundinho, um novo antigo bairro: sobre patrimônio e memória.	MORETTI, Rodrigo Camargo.	HISTÓRIA/UFU
41	2010	DOCTORADO	Contribuição à história do município pedagógico no Brasil e em Portugal = estudo comparado dos casos de Uberabinha e Mafra.	CARVALHO, Luciana Beatriz de Oliveira	HISTÓRIA/UNICAMP
42	2010	MESTRADO	Projetos de educação e civilidade: controle social e disciplinarização dos costumes em Uberabinha, MG (1888-1926)	CHING, Handel Carrera	EDUCAÇÃO/UFU
43	2010	MESTRADO	A educação e o progresso: o Gymnasio de Uberabinha e a Sociedade Anonyma Progresso de Uberabinha (1919 - 1929).	GUILHERME, Willian Douglas	EDUCAÇÃO/UFU
44	2010	TCC	A formação da Umbanda em Uberlândia: um estudo comparativo entre terreiros (1947/2009)	CUNHA, Roberta Lourenço	HISTÓRIA/UFU
45	2010	TCC	Espaços, práticas e valores de sociabilidade: hierarquias e resistências em Uberlândia-MG (1920-1940)	MORAES, Mário.	HISTÓRIA/UFU
46	2011	DOCTORADO	Lugares e territórios camponeses em iniciativas turísticas: os usos dos espaços no entorno dos lagos das hidrelétricas Amador Aguiar I e II - Triângulo Mineiro - MG	KINN, Marli Graniel	GEOGRAFIA/USP
47	2011	MESTRADO	Organização e institucionalização política do movimento negro de Uberlândia(MG)	BARBOSA, Pedro	CIÊNCIAS SOCIAIS/UFRGN

48	2011	MESTRADO	Negros em movimento: sentidos entrecruzados de práticas políticas e culturais (Uberlândia / 1984-2000).	SANTOS, Fernanda.	HISTÓRIA/UFU
49	2011	DOCTORADO	Viagem aos sertões enunciados: compfigurações do oeste de Minas Gerais.	NORONHA, Gilberto Cezar de	HISTÓRIA/UFU
50	2011	MESTRADO	Olhares sobre a Umbanda: o cultuar de orixás na e pela cidade de Uberlândia (1930/1940 e 1990/2000)	LOPES, Rodrigo Barbosa	HISTÓRIA/UFU
51	2011	MESTRADO	A privatização dos espaços públicos nos loteamentos fechados em Uberlândia/MG.	HERNANDEZ, Isa Raquel Silva Ota	GEOGRAFIA/UFU
52	2011	DOCTORADO	Os condomínios horizontais fechados e a perspectiva de mobilidade urbana sustentável e inclusiva em Uberlândia-MG.	FERNANDES, Julieta Cristina	GEOGRAFIA/UFU
53	2012	MESTRADO	O ressoar dos tambores do Congado: entre a tradição e a contemporaneidade: cotidiano, memórias, disputas (1955 2011)	BRASILEIRO, Jeremias	HISTÓRIA/UFU
54	2012	MESTRADO	Expansão urbana do setor sul da cidade de Uberlândia-MG: um estudo dos processos de exclusão e segregação socioespacial.	SILVA, Kássia Nunes da	GEOGRAFIA/UFU
55	2012	MESTRADO	Análise da qualidade ambiental urbana da cidade de Uberlândia (MG) a partir de indicadores socioambientais.	DAMASCENO, Lorenna L. Bittencourt	GEOGRAFIA/UFU
56	2012	MESTRADO	Centros comerciais e shopping centers: transformações no espaço urbano de Uberlândia (MG).	SILVA, Renata Rodrigues da	GEOGRAFIA/UFU
57	2012	MESTRADO	Entre chegadas e partidas: a sociabilidade em trânsito	LEMONS, Marcelo Rodrigues	CIÊNCIAS SOCIAIS/UFU
58	2013	MESTRADO	Eu estou nos Axés: relações de hierarquias e reciprocidades estabelecidas nos Candomblés.	TALGA, Jaqueline Vilas Boas.	CIÊNCIAS SOCIAIS/UFU
59	2013	MESTRADO	Mudanças na produção do espaço urbano de Londrina (PR), São José do Rio Preto (SP) e Uberlândia (MG): análise comparativa da dinâmica imobiliária recente	ALCANTARA, Danilo Marcondes de	GEOGRAFIA/UNESP
60	2013	DOCTORADO	À sombra do encarceramento: o entorno das prisões.	GONZAGA, Vanessa Portes Galvão.	HISTÓRIA/UFU
61	2014	TCC	A guerra pelos fieis: o avanço das igrejas evangélicas em Uberlândia nas décadas de 1970 e 1980	RODRIGUES, Agmar Donizette.	HISTÓRIA/UFU
62	2014	MESTRADO	Movimento de Renovação Carismática Católica: história, juventude e representações (Uberlândia, 1977-2014)	OLIVEIRA, Michel Ângelo Abadio de.	HISTÓRIA/UFU
63	2014	TCC	Jardim Célia: sonho dourado ou martírio? Segregação e exílio social "que nasceu no meio do cerrado" – Uberlândia - 2009/2014.	MACÊDO, Paulo César	HISTÓRIA/UFU
64	2014	DOCTORADO	Arquitetura moderna no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba: indícios para a construção de uma cultura arquitetônica (1945-1975)	MIRANDA, Ana Paula Tavares	ARQUITETURA, URBANISMO/USP
65	2014	DOCTORADO	Do centro à zona sul: análise dos espaços de consumo e lazer em Uberlândia.	JESUS, Vinícius Lino Rodrigues de	GEOGRAFIA/UFU
66	2014	MESTRADO	Moradia, trabalho e luta: experiências, práticas e perspectivas sobre ocupações de terras urbanas (Uberlândia, MG 2000-2012)	DE SORDI, Denise Nunes	HISTÓRIA/UFU
67	2014	MESTRADO	As políticas públicas de planejamento e o desenvolvimento urbano de Uberlândia (MG)	SILVA, João Paulo Gomes da	GEOGRAFIA/UFU
68	2015	MESTRADO	Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goianos: guerra e etnogênese no sertão do Gentio Cayapó (Sertão da Farinha Podre) séculos XVIII e XIX.	MORI, Robert	CIÊNCIAS SOCIAIS/UFU

69	2015	MESTRADO	Classificar é preciso? Uma análise sobre as representações do rural e urbano no distrito de Cruzeiro dos Peixotos em Uberlândia - MG	NAZARETH, Carolina Cadima Fernandes	ANTROPOLOGIA SOCIAL/UFU
70	2015	MESTRADO	O sentido da caminhada: uma análise sobre os aspectos físicos e sensoriais das calçadas do centro de Uberlândia.	PETRAGLIA, Luciana Mendes Carvalho	ARQUITETURA, URBANISMO E DESIGN/UFU
71	2016	TCC	A Festa do Congado e a Igreja Nossa Senhora do Rosário: patrimônios históricos de Uberlândia.	RAMOS, Ordalha Maria	HISTÓRIA/UFU
72	2016	DOCTORADO	Povos bárbaros ou fieis vassallos? luta, negociação e protagonismo indígena diante do devassamento do Sertão da Farinha Podre e áreas contíguas (1750–1850). 2016.	OLIVEIRA, Ricardo Batista de	HISTÓRIA/UFU
73	2016	MESTRADO	Tem que pagar pra nascer, tem que pagar pra viver, tem que pagar pra morrer: mercado funerário e distinção social.	PINTO, Lilian Silva	CIÊNCIAS SOCIAIS/UFU
74	2016	MESTRADO	Cada pastor uma igreja: trânsito religioso e atomização dos evangélicos em Uberlândia-MG.	CRUZ, Anna Carolina Alves	CIÊNCIAS SOCIAIS/UFU
75	2016	MESTRADO	Legitimidade e legalidade na atuação das igrejas neopentecostais do Brasil	SOUZA, Naiana Zaiden Rezende	CIÊNCIAS SOCIAIS/UFU
76	2016	DOCTORADO	A miséria da teologia: um estudo sobre práticas e praticantes da religiosidade pentecostal.	LOPES, Rodrigo Barbosa	HISTÓRIA/UFU
77	2016	MESTRADO	. Condições de vida e moradia de trabalhadores nos limites urbanos: bairro Shopping Park (Uberlândia-MG, 1988-2013)	KUNIYA, Rosana Kasue	HISTÓRIA/UFU
78	2016	MESTRADO	Imprensa, publicidade e educação : um estudo sobre a civilização dos costumes no interior do Brasil (Uberabinha, MG, 1919 - 1929).	JUSTINO, Rogério.	EDUCAÇÃO/UFU
79	2016	MESTRADO	Para os vivos e para os mortos... transformações urbanas e os cemitérios em Uberabinha/Uberlândia 1898-1955	FAROFA, Renato Rodrigues	HISTÓRIA/UFU
80	2017	DOCTORADO	Políticas públicas: ações afirmativas para a população negra. Uberlândia 1980/2016.	SANTOS, Janaina Jácome.	HISTÓRIA/UFU
81	2017	TCC	Xirê - O ritual como performance: entre a cultura e o corpo.	CARDO, Fernando	TEATRO/UFU
82	2017	MESTRADO	Índios desaldeados no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba: Uma análise sobre a construção e uso da autoimagem como formas de empoderamento	ASSUNÇÃO, Patrícia Aparecida de	CIÊNCIAS SOCIAIS/UFU
83	2017	MESTRADO	O visível e o invisível nas relações de contato dos grupos Jê Meridionais: uma análise da caça, guerra e dos rituais funerários como relações de predação, produção e controle dos poderes latentes da alteridade.	JUNQUEIRA, Gabriela Gonçalves.	CIÊNCIAS SOCIAIS/UFU
84	2017	TCC	Do período pré-colonial aos dias atuais: um levantamento histórico a respeito dos Kayapó meridionais.	ASNIS, Gabriel Zissi Peres	HISTÓRIA/UFU
85	2017	MESTRADO	Magia neopentecostal e "espírito" neoliberal	ABREU, Nayara dos Santos	CIÊNCIAS SOCIAIS/UFU
86	2017	MESTRADO	Espaço, cultura e religião: um olhar para o neopentecostalismo underground	SILVA JÚNIOR, Isley Borges da	GEOGRAFIA/UFU
87	2017	MESTRADO	Do Alto do Espia: Gentios, Calhambolas e Vadios no sertão do Campo Grande - Século XVIII	ALVES, Daniella Santos.	CIÊNCIAS SOCIAIS/UFU
88	2017	TCC	Engenho de leigos, projeto de habilitados: Vestígios, formas e técnicas construtivas na arquitetura da modernidade uberlandense.	SILVA, Angélica Cristina Gomes	HISTÓRIA/UFU
89	2018	MESTRADO	Grupo de Capoeira Angola Malta Nagoa: estudo socioantropológico de um patrimônio cultural negro.	ALVES, Carine Costa	CIÊNCIAS SOCIAIS/UFU
90	2018	DOCTORADO	O Crescimento da população evangélica e suas implicações na cidade de Uberlândia - MG	SILVA, João Fernandes.	GEOGRAFIA/UFU

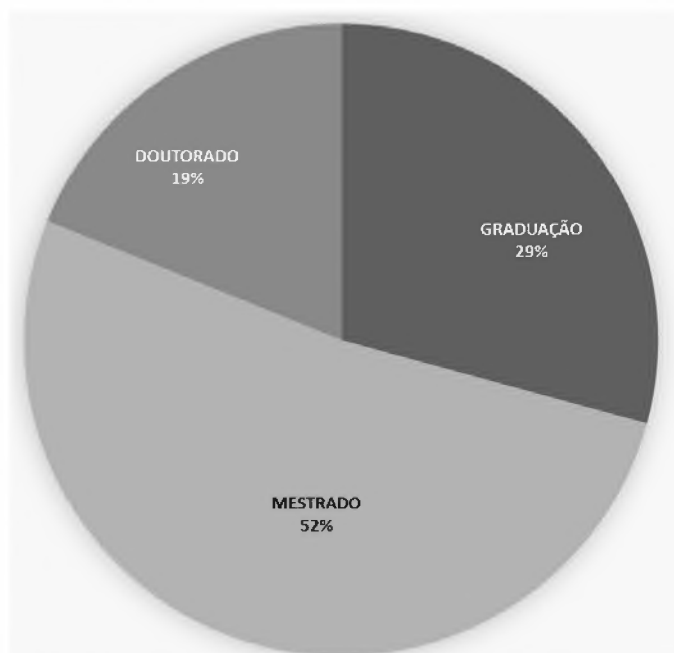
91	2018	MESTRADO	Cartografia da formação territorial de Araxá – Minas Gerais – do Sertão do Gentio Kayapó ao Triângulo mineiro e Alto Paranaíba: heranças historiográficas e bases da gênese no território de conflito.	SANTOS, Roberta M. P. de O. B. Leal.	GEOGRAFIA/UNB
92	2018	MESTRADO	Sanear, educar e povoar": higiene, disciplina e progresso nos impressos de Uberlândia e Araguari (1930-1945)	HONORATO, Driele Silva	HISTÓRIA/UFU
93	2018	DOCTORADO	A CACHAÇA NOS RITUAIS AFRO-BRASILEIROS: CANTOS, CRENÇAS E CURAS EM TERREIROS DE UMBANDA UBERLÂNDIA–MG (2012 –2017)	SILVA, Floriana Rosa da	HISTÓRIA/UFU
94	2018	MESTRADO	O mapeamento das áreas verdes urbanas de Uberlândia (MG): análise da concentração de investimentos públicos.	SILVA, Laura Cristina	GEOGRAFIA/UFG-CATALÃO-GO
95	2018	MESTRADO	Avaliando a resiliência no ambiente construído: adequação climática e ambiental em habitações de interesse social no Residencial Sucesso Brasil (Uberlândia/MG)	BORTOLI, Karen Carrer Ruman de	ARQUITETURA E URBANISMO/UFU
96	2018	MESTRADO	MATRIZ DE SANTA TEREZINHA DO MENINO JESUS: IDEAL DE PROGRESSO E MODERNIZAÇÃO EM UBERLÂNDIA (1888-1941)	Alves, Rogério Antonio	HISTÓRIA/PUC-GO
97	2019	DOCTORADO	O Congado (a) e a permanência do racismo na cidade de Uberlândia-MG: resistência negra, identidades, memórias, vivências (1978-2018)	BRASILEIRO, Jeremias	HISTÓRIA/UFU
98	2019	DOCTORADO	Por uma pedagogia dos corpos negros: o Grupo Terracotta e o projeto dançando a nossa cor no contexto da arte-educação em Uberlândia.	PIRES, Dickson Duarte.	EDUCAÇÃO/UFU
99	2019	MESTRADO	Da guerra à paz? Dicotomias que escondem múltiplos caminhos: análise histórica sobre os "Cayapó" aldeados em Maria I e São José de Mossâmedes	ASNIS, Gabriel Zissi Peres	CIÊNCIAS SOCIAIS/UFU
100	2019	MESTRADO	História da educação de negros em Uberlândia: memórias, dilemas e resistências (1950-1970)	Souza, Alexandre Bianchi de	EDUCAÇÃO/UFU
101	2019	MESTRADO	O negro na cidade jardim: modernidade, educação e segregação na sociedade uberlandense/MG (1889-1960)	ARAÚJO, Ilze Arduini de.	EDUCAÇÃO/UFU
102	2019	TCC	Leva, que a mim te deixo furtar: roubo de escravos em Uberaba – MG na segunda metade do século XIX	CHICORSKI, Ana Carolina Coelho	HISTÓRIA/UFU
103	2019	TCC	Tenda Coração de Jesus: Fios e rastros da Umbanda na cidade de Uberlândia.	FERREIRA, Mirelli Arantes Silva	HISTÓRIA/UFU
104	2019	MESTRADO	Espaços livres e urbanidade: análise dos aspectos da praça como geradores de qualidade socioespacial urbana.	BERTULUCI, Gabriela de Oliveira	ARQUITETURA E URBANISMO/UFU
105	2020	MESTRADO	Nas margens da fé: A Umbanda e o Candomblé e seus enfrentamentos contra a violência e a discriminação de práticas sociais afro-brasileiras, em Uberlândia/MG (1980-2000)	RAIMUNDO, Maria Helena	HISTÓRIA/UFU
106	2020	MESTRADO	Urbanização contemporânea face as informalidades no rural: um olhar a partir dos loteamentos clandestinos e irregulares de Uberlândia – MG	SOUZA, Tatiana Silva	GEOGRAFIA/UFU

Fonte: Org. pelo autor (2021).

Importante assinalar que, antes de interpretarmos e caracterizamos os resultados em seu conjunto, apesar da exaustividade com que foram pesquisados; os compreendemos como parciais e incompletos. Quer por limitações dos próprios mecanismos de busca, quer porque o processo de pesquisa foi, todo o tempo, restringido pelos recortes espaço-temporais que definimos. Portanto, reforça-se, não constitui um estado da arte sobre a totalidade das presenças e territorialidades negras, e suas variações históricas, que tiveram assento no município de Uberlândia/MG; senão – muito particularmente – quanto às suas expressões e dinâmicas que, direta ou indiretamente foram identificadas como importantes para entendermos as origens e a atual conformação daqueles territórios de culto Afro-Brasileiros no município em análise.

Do conjunto dos trabalhos que constituem nosso estado da arte, 71% equivalem a dissertações e teses. Os 31 Trabalhos de Conclusão de Graduação (doravante TCC) que encontramos foram reportados pelo Repositório UFU.

Gráfico 1 - Estado da Arte. Distribuição por Titulação conferida aos autores

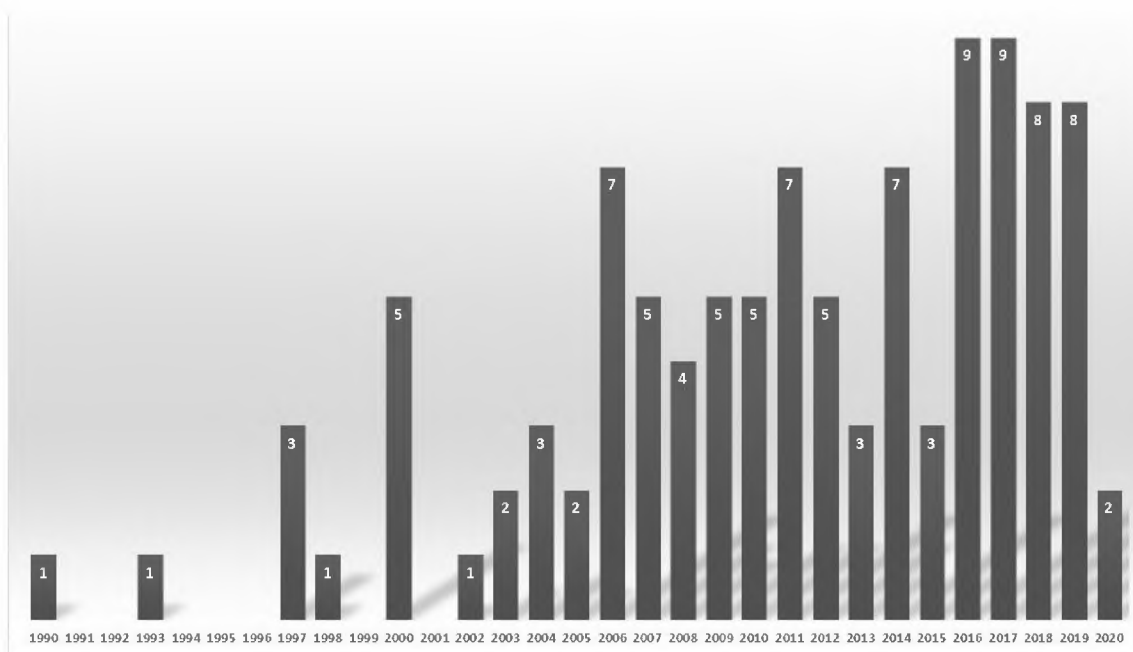


Fonte: Org. pelo autor (2021)

Considerando-se o número total de 106 trabalhos, organizamos sua distribuição levando-se em conta o ano de conclusão dos mesmos. Como o período pesquisado vai

de 1990 à 2020, temos uma média de aproximadamente 3,53 trabalhos publicados por ano. Contudo, como se pode verificar no gráfico abaixo, nos 15 primeiros anos houve a integralização de apenas 19 trabalhos, dos quais 13 TCCs, 4 mestrados e 2 doutorados. Para os últimos 15 anos do intervalo de tempo pesquisado os números crescem aproximadamente 457,9%, totalizando 87 ocorrências assim distribuídas: 18 TCCs, 51 mestrados e 20 doutorados. Importante assinalar que, os dados sugerem um fenômeno que precisa ser investigado em sua totalidade, com vistas a confirmação de que não seja um crescimento localizado na temática de nossa revisão; sob a influência da aprovação da Lei 10.639/2003 e o aumento das agências de pesquisadores negros e negras no período. Se realizada, tal análise poderá revelar quais outros fatores confluíram para este crescimento, caso seja confirmado.

Gráfico 2 - Estado da Arte. Distribuição por ano de conclusão

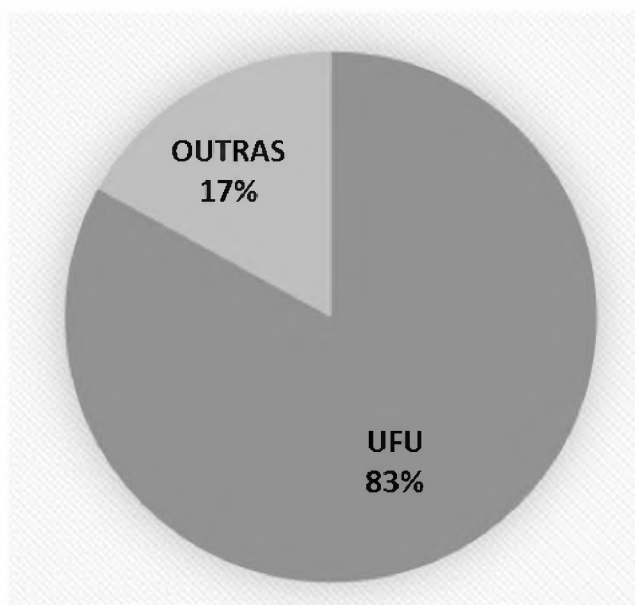


Fonte: Org. pelo autor (2021)

Um último formal aspecto quanto à listagem de referências por nós construída, diz respeito ao conjunto de instituições de ensino em que foram produzidas. Considerando-se nosso recorte espaço-temporal há uma grande centralidade da Universidade Federal de Uberlândia na produção de análises e diagnósticos quanto ao município de Uberlândia/MG. Um total de 83% de todos os trabalhos (88 de 106) por

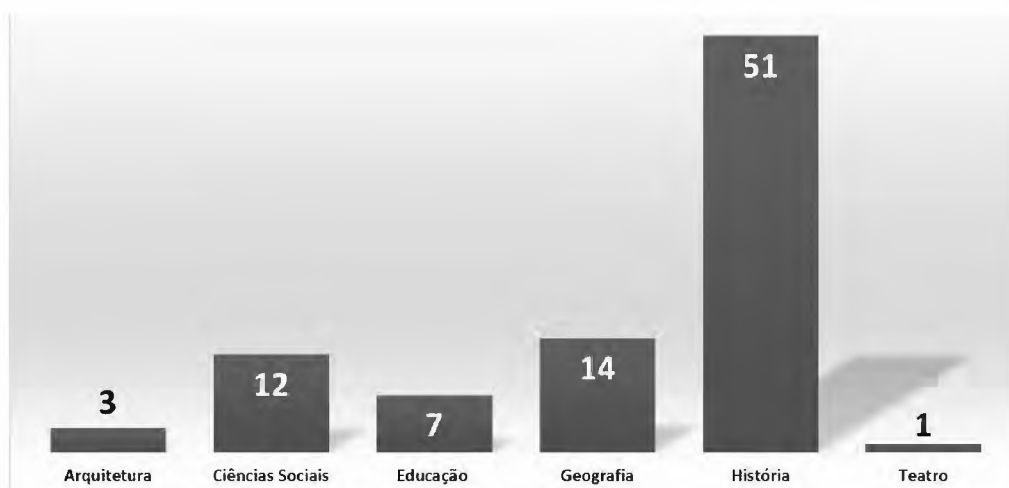
nós indexados foram produzidos em seu interior, nas graduações e pós-graduações que possui. Tal protagonismo é caracterizado pelos dois gráficos abaixo, donde ainda se pode observar que as áreas locais que mais contribuíram com a produção acadêmica que indexamos foram a História (57,9%), a Geografia (15,9%) e as Ciências Sociais (13,6%), em percentuais sempre aproximados.

Gráfico 3 - Estado da Arte. Distribuição por Instituição de Ensino



Fonte: Org. pelo autor (2021)

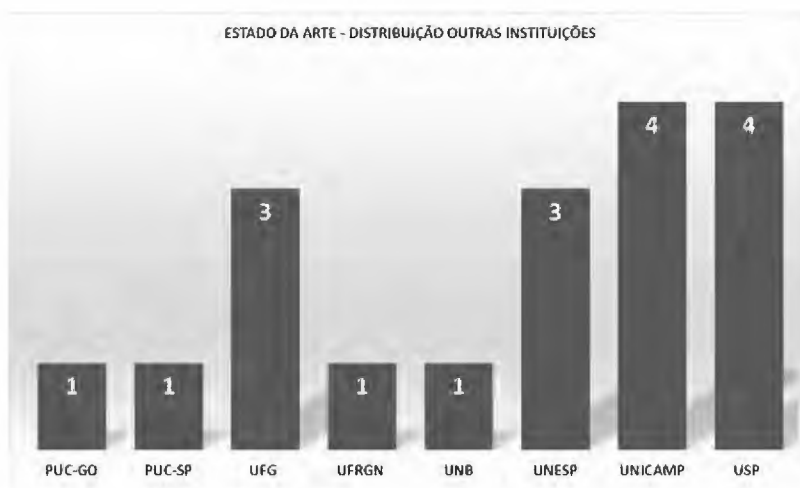
Gráfico 4 - Estado da Arte. Distribuição entre áreas. Estudos realizados na UFU



Fonte: Org. pelo autor (2021)

Ao considerarmos os 18 trabalhos oriundos de outras instituições de ensino, encontramos a seguinte distribuição.

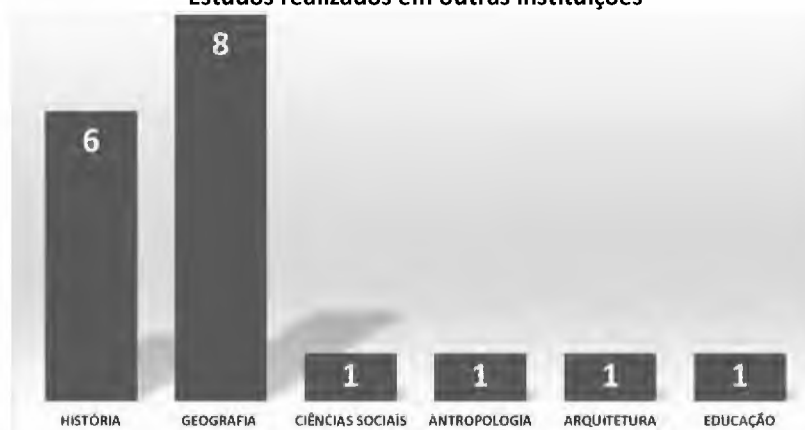
Gráfico 5 - Estado da Arte. Distribuição outras instituições



Fonte: Org. pelo autor (2021)

O conjunto dos trabalhos estava distribuído entre 8 diferentes instituições, das quais, apenas duas não eram públicas. Destaque para as estaduais paulistas (com 11 trabalhos) e UFG (com 3). Aqui a centralidade é dividida entre os estudos realizados com ênfase geográfica (44,4%) e histórica (33,3%).

**Gráfico 6 - Estado da Arte. Distribuição entre áreas.
Estudos realizados em outras instituições**



Fonte: Org. pelo autor (2021)

Considerando a totalidade dos estudos que compõe nosso levantamento (ver Gráfico 7, abaixo), também pode ser observada uma distribuição temática peculiar.

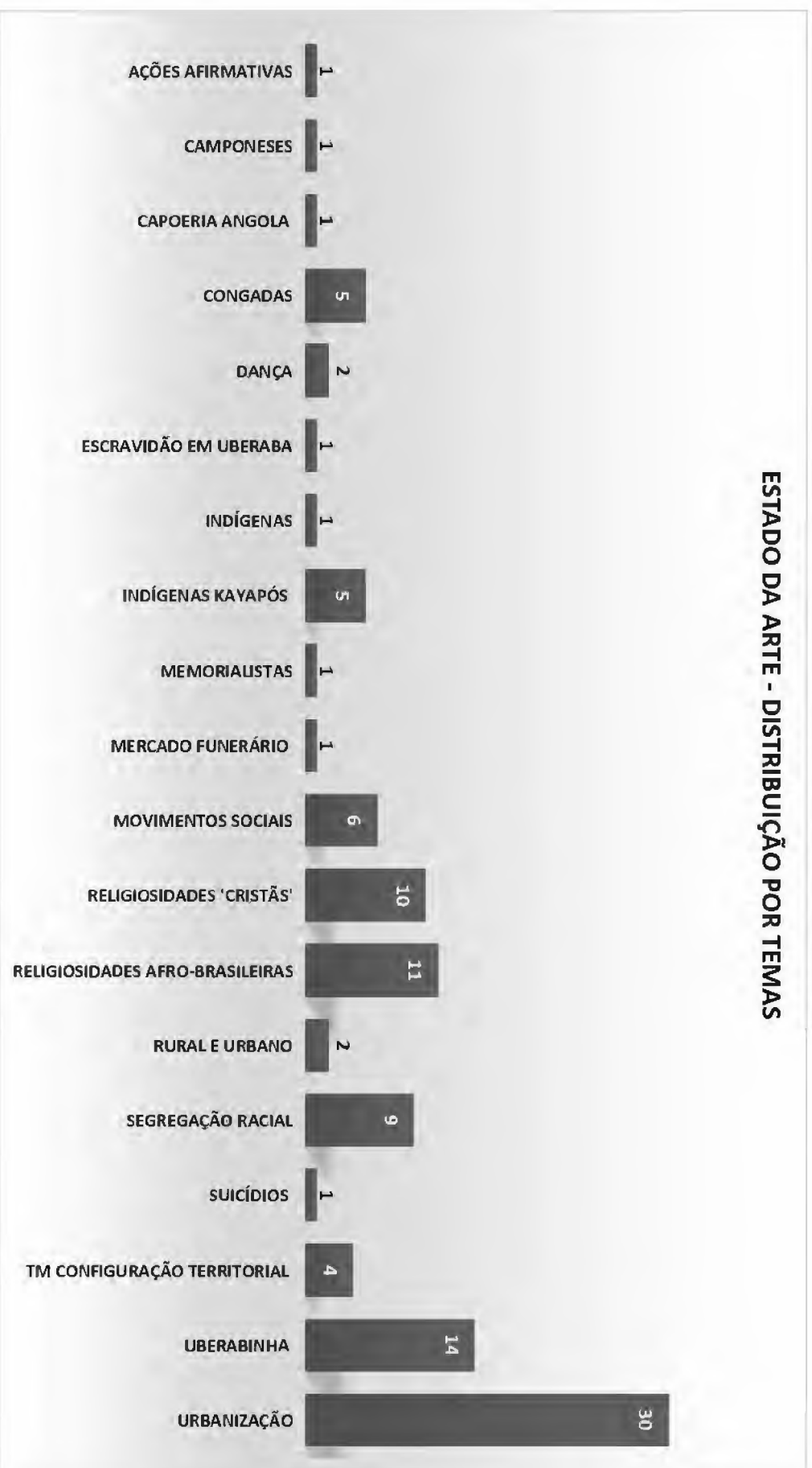
Dentre as temáticas com apenas uma ocorrência há 2 TCCs (ambos realizados na História/UFU) que abordam autos de suicídios nos anos 1940-1950 e roubos de ‘escravos’ em Uberaba na segunda metade do século XIX; 3 mestrados (todos oriundos das Ciências Sociais/UFU) versando, respectivamente sobre Capoeira Angola, mercado funerário e distinção social e a presença atual de indígenas desaldeados no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba; e 3 doutorados (Geografia/USP e História na UFU e Unicamp) tratando sobre presença camponesa e iniciativas turísticas em empreendimentos hidrelétricos da região; políticas afirmativas e seus impactos em Uberlândia e sobre a produção do memorialista local Jerônimo Arantes.

Em duas ocasiões, temáticas apresentaram duas ocorrências: dança e a relação rural x urbano. No que concerne os trabalhos sobre a dança encontramos um TCC (História-UFU) sobre a dança de rua em Uberlândia e um doutorado (Educação/UFU) dedicado a pensar a existência de um grupo de dança da cidade, o Terracotta, como expressão de uma pedagogia dos corpos negros. Há ainda 2 mestrados (Antropologia/UFU e Geografia UFU) versando sobre a relação rural x urbano, a partir da caracterização de um dos distritos do município e o outro a partir da análise de loteamentos irregulares.

Há 4 trabalhos sobre a configuração territorial do Triângulo Mineiro ao longo de sua conformação histórica (dois mestrados [Ciências Sociais/UFU e Geografia [UNB] e dois doutorados [História/UFU e Arquitetura/USP]). Destes trabalhos, recorremos frequentemente ao escrito por Alves (2017) em particular por referir-se às agências de ‘Kayapós, Quilombolas e Vadios’ (incluídas suas itinerâncias e relações de contato) na efetiva ocupação e conformação territorial, dos então Sertões do Campo Grande, hoje Triângulo Mineiro.

Com 5 ocorrências cada estão os trabalhos sobre a itinerância Kayapó na região (1 TCC e 1 doutorado em História/UFU e 3 Mestrados em Ciências Sociais/UFU), e sobre a configuração local da Irmandade do Rosário e das Congadas (1 mestrado em Geografia USP e 2 TCCs, 1 Mestrado e 1 doutorado todos oriundos do instituto de História/UFU).

Gráfico 7 - Estado da Arte: Distribuição por Temas



Fonte: Org. pelo autor (2021)

Esses trabalhos constituem importantes fontes de reflexão sobre as itinerâncias Kayapós que foram fundamentais para a configuração territorial do hoje município de Uberlândia. As congadas constituem manifestação sociorreligiosa negra das mais relevantes na cidade, fonte de redes de sociabilidades e solidariedade dos mais proeminentes para compreendermos as territorialidades negras do município, sobretudo, porque mantêm diálogo constante com os saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras, em profusa relação e mútua influência. Por isso mesmo, estes 10 trabalhos foram continuamente acionados por nós nas respectivas seções deste trabalho em que nos debruçarmos sobre aquelas temáticas.

Em 6 situações, os trabalhos versavam sobre movimentos sociais na cidade de Uberlândia e estão assim caracterizados: 2 mestrados que refletem sobre a institucionalização e os sentidos do Movimento Negro local (História/UFU e Ciências Sociais/UFRGN); dois mestrados realizados na UNICAMP (Educação e História) que problematizaram, respectivamente, o quebra-quebra de 1959 (em que foram destruídos e saqueados cinemas e lojas); e a expressiva organização de comunistas na cidade (1945-1954). Há ainda a ocorrência de dois TCCs (História/UFU) discutindo a grande greve de caminhoneiros em 1948 e seus desdobramentos; e a formação da Organização Feminina e de sua luta contra a carestia nos anos 1946-1956. Em seu conjunto, os trabalhos sobre movimentos sociais nos demonstram que – a despeito da imagem ordeira e progressista imaginada e propalada oficialmente – em suas ruas, avenidas e estradas eclodiram movimentos sociais, por vezes violentamente, influenciando decisivamente o debate público e a definição política dos rumos da cidade.

Encontramos, também, um conjunto de 10 produções que se debruçavam sobre as práticas sociorreligiosas ‘Cristãs’, todas produzidas nos cursos da UFU. Em 2 mestrados (em História) o objeto da reflexão é o movimento de Renovação Carismática Católica. Em oito trabalhos o foco analítico foi dirigido para o pluriverso movimento Evangélico, com destaque para as ‘denominações’ Neopentecostais (5 de 8). Oriundos dos cursos de História temos 2 TCCs e 1 doutorado; abordando respectivamente a Igreja Universal; o avanço local das Igrejas Evangélicas (1970 e 1980); e outro dirigido para a apreensão crítica sobre as práticas e seus praticantes. Produzidos nas Ciências Sociais

temos 3 mestrados, dois refletindo sobre as ‘denominações’ Neopentecostais, e 1 estudo sobre o trânsito religioso e a ‘atomização’ dos Evangélicos. Completando os 8 trabalhos com ênfase nos movimentos evangélicos, temos 2 doutorados produzidos pela Geografia, um voltado para a interpretação do “Neopentecostalismo *underground*” e outro que avalia o crescimento da população evangélica e suas implicações para a cidade de Uberlândia/MG.

Foram localizadas 14 produções sobre a origem do núcleo Urbano da cidade antes desta se tornar conhecida como Uberlândia/MG (1929). Destes, em 6 ocasiões a abordagem foi realizada pela escrita de TCCs (todos do curso de História local), em que foram pesquisadas as seguintes temáticas: violências em Uberabinha (1890-1915); Violência de Gênero (1900-1940); a construção dos ideais de progresso e ordem que impregnaram a origem da cidade abarcando o papel da educação na construção de novas concepções de civilidade, práticas de higiene e ordem social; e como essa história foi ensinada no ensino fundamental. Também encontramos 6 mestrados (2 oriundos da História e 4 da Educação, todos da UFU) com as seguintes temáticas: 4 trabalhos discutiam as interfaces entre educação, disciplinarização e a indução do ‘progresso’; 1 dos trabalhos debateu o papel desempenhado pela imprensa e publicidades na produção da ‘civilização dos costumes’ e, por fim, 1 discutiu as disputas em torno da organização do espaço urbano (1890-1930).

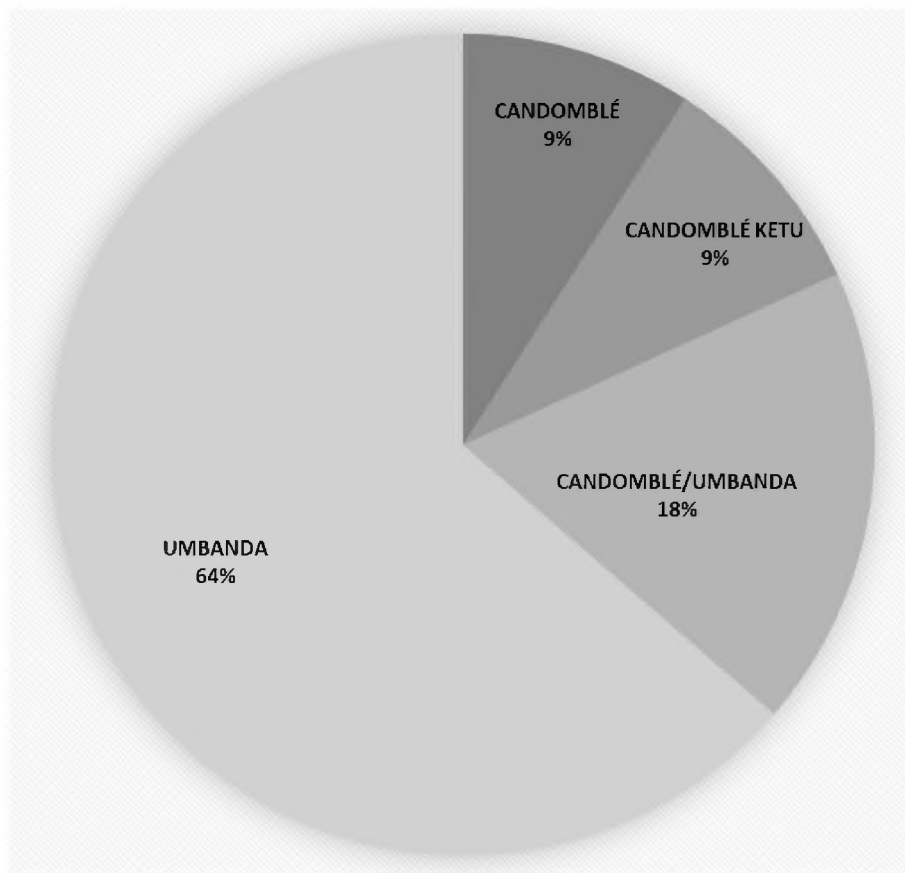
Um número de 30 trabalhos versava sobre os muitos processos e fatores que intervieram sobre o desenvolvimento urbano, a partir dos anos iniciais do século XX. Dentre eles encontramos 6 TCCs (História/UFU), 18 mestrados (na UFU 15 trabalhos assim distribuídos: 6 na Geografia, 5 em História, 3 na Arquitetura e Urbanismo e 1 em Ciências Sociais; UFG e UNESP com 1 trabalho cada na Geografia e PUC-GO com 1 abordagem histórica), e 6 doutorados (1 trabalho na área da Geografia para USP e UNESP, 3 associados à Geografia e 1 à História, na UFU). Em seu conjunto, foram contínua fonte de dados, cartografias locais e inspiração para que pudéssemos compreender as maneiras e os processos, com seus respectivos atores e agências, que teceram na história as tramas para que a cidade assumisse suas feições hodiernas.

A Temática da segregação socioespacial aparece em 9 situações. São 2 TCCs (História/UFU) cujo foco é apresentar a discriminação e segregação de origem racial na

cidade, e os recentes processos de segregação racial e ‘exílio social’ orientadores da expansão de bairros populares pra as áreas mais extremamente marginais do ‘tecido’ urbano. Temos ainda 6 mestrados (2 defendidos na Educação/UFU, 2 em História [UFU e PUC-SP] e 2 em Geografia [UFU e UFG]) que acionaram, respectivamente, os seguintes objetos de reflexão: as relações entre negros e a educação formal; as condições de vida nos bairros construídos nos limites urbanos; a existência de um conjunto de atividades chamadas de “funções de pretos” (1945-1960); a caracterização da localidade como ‘cidade média’ e a dinâmica imobiliária recente.

Quanto ao objeto central de nosso trabalho, os saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras encontramos um total de 11 trabalhos nas consultas realizadas. No interior deste conjunto, em 82% dos casos a ‘Umbanda’ foi a manifestação sociorreligiosa mais pesquisada (trabalhos que versavam sobre a ‘Umbanda’, incluídos os dois que versam sobre a ‘Umbanda’ e o ‘Candomblé’).

Gráfico 8 - Estado da Arte. Estudos sobre ‘religiosidades Afro-Brasileiras’



Fonte: Org. pelo autor (2021)

De certa maneira a preponderância analítica sobre as Umbandas, verificada no interior da produção acadêmica, coincide – como demonstraremos – com a forte preponderância também da presença de suas territorialidades no município de Uberlândia, constituindo-se, de forma organizada pelo menos desde os anos 1940.

Em seu trabalho de conclusão da graduação em História (UFU), Gomes (1997) procura realizar um debate sobre as relações possíveis entre a categoria ‘Gênero’ e a ‘dinâmica do Candomblé’. O trabalho recolhe fontes orais importantes junto à duas Mães de Santo e à um Pai-de-Santo, já falecidos. A monografia toma como sinônimo de ‘Candomblé’ práticas associadas às Umbandas e ao Omolocô, que, não constituem a mesma coisa.

Silva (1998) também constrói uma monografia final de curso (História/UFU) em que, como o trabalho precedente, busca investigar o lugar da mulher no interior da ‘Umbanda’. É o primeiro trabalho a apresentar algum levantamento acerca do número de Terreiros existentes no município, entretanto, baseando-se exclusivamente nas informações acerca do número de casas associadas à Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais, presidida à época, por uma das lideranças religiosas por ela entrevistada. Em um quadro formado por três colunas e 4 linhas apresenta o número total de casas (40), quantas são dirigidas por homens (22) e por mulheres (18) e a informação de que um total de 33 Terreiros estariam em 1998, localizados em ‘bairros afastados’ (SILVA, 1998, p.31). Nenhuma informação adicional, ou detalhamento das precedentes é realizado pela autora.

Marques (2002) em seu trabalho de conclusão do curso de História (UFU) estabelece uma perspectiva, baseada em revisão bibliográfica, sobre os modos de integração e legitimação da ‘Umbanda’, no singular. Embora estabeleça como um de seus objetivos pensar suas manifestações locais, isto não ocorre. Em seu terceiro capítulo, o autor limita-se a descrever, em 9 páginas, o que parece ser uma sessão pública de Umbanda de um Terreiro local.

Ao concluir a graduação em História na UFU, Dayrrel (2005) apresenta monografia em que se propõe a estabelecer um conjunto de equivalências ‘ritualísticas’ e de comportamento no ‘mercado religioso’, entre Terreiros Umbandistas e Igrejas

Neopentecostais. No trabalho tais territorialidades religiosas são apresentadas como isentas de tensões e diversidades internas, em que as diversidades e diferenças cosmogônicas são dissolvidas numa explicação que as reduzem, exclusivamente, a estratégias – similares segundo o autor – de sobrevivência diante da “disputa por mais espaço no mercado mágico espiritual que se tornou a realidade religiosa, não só de Uberlândia, mas também brasileira” (DAYRREL, 2005, p. 71).

Em seu TCC (História/UFU), Cunha (2010) estabelece como objetivo pensar a formação da ‘Umbanda’ em Uberlândia e o pretende fazê-lo através de um estudo comparativo entre dois Terreiros, a Tenda Coração de Jesus (fundada em 1947 e tida como o primeiro Terreiro de Umbanda da cidade) e a Casa de Caridade Amor Fraternal de Jesus (fundada em 1997). O trabalho monográfico nada diz acerca das territorialidades Afro-Brasileiras e suas itinerâncias ao longo dos 50 anos que separam a fundação das duas casas. Em seus capítulos sobressaem os relatos acerca das histórias e trajetórias dos dois terreiros, buscando diferenciá-los quanto a seus ritos. Constitui o primeiro trabalho a apresentar um mapeamento da totalidade dos terreiros existentes no município, realizado por outro autor, a partir de uma listagem de Terreiros disponibilizada pela entidade municipal responsável pelo estabelecimento de políticas públicas para Afro-Brasileiros no município de Uberlândia. Voltaremos à listagem e ao mapeamento indicado por Cunha (2010), inclusive lidando com suas incongruências e imprecisões, no momento que apresentarmos o mapeamento que produzimos neste trabalho.

Lopes (2011) é o autor da primeira dissertação de mestrado produzida na UFU (História) sobre as territorialidades associadas aos saberes e práticas socioreligiosas Afro-Brasileiras. Em seu trabalho procura desvendar a presença da ‘Umbanda’ e do culto aos Orixás pela cidade, centrando sua análise em dois momentos: as décadas 1940/1950 e 1990/2000. Articula um importante conjunto de fontes (Leis, Códigos Municipais de Posturas, matérias jornalísticas, etc.) em que alinhava uma interessante hipótese. O autor sugere que, na mediação da relação entre os poderes públicos e os praticantes da ‘Umbanda’ e a estreita vinculação da mesma com o atraso e o grotesco (que marcariam o início daquela relação) constituindo as práticas litúrgicas Afro-Brasileiras em caso de polícia; se transmutaria nos anos 1990/2000 no exercício de um

tipo de controle que, disfarçando-se de preocupação ambiental, estabelecesse novos marcos de influência sobre seus praticantes (no que contou inclusive com a participação das próprias lideranças de Terreiros da cidade). Apesar de apresentar um mapeamento (LOPES, 2011, p. 11), o autor não explica sua construção nem problematiza a fonte das informações (a mesma reproduzida pelo trabalho anterior, com o agravante de não ter suprimido as entradas duplicadas e dados inconsistentes). Contudo, o que mais nos incomoda ao analisar o trabalho é uma insistência do autor em caracterizar as práticas ‘Umbandistas’ presentes na cidade, por reiteradas vezes, como marcadas centralmente por caracterização socioeconômicas centradas na noção de classe social (LOPES, 2011, pp. 15-16, 20, 26, 37, 40, 75). Agindo assim, acabou por incorrer no mesmo equívoco que imputa à um de seus entrevistados: o apagamento das presenças centrais dos valores, princípios, formas de vidas e ritualística, inegavelmente, negros. Por fim, importante ressaltar que o mapeamento reproduzido pelo autor engloba as mais diferentes ‘Nações’, não se restringindo apenas às Umbandas.

Em 2013 foi publicada a segunda dissertação de mestrado, agora defendida nas Ciências Sociais/UFU que encontramos em nosso levantamento. Talga (2013) elege como objeto de sua reflexão as linhagens estabelecidas entre Terreiros do município de Uberlândia e o Ilê Oxumarê Araká Axé Ogodô, nacionalmente reconhecido como uma das mais ‘tradicionais’ Casas Baianas. Em seu texto procura estabelecer, etnograficamente, os processos de variações ritualísticas e hierárquicas, no interior de uma mesma linhagem. Para a consecução destes objetivos percorreu 7 Terreiros de Candomblé ‘Queto’ (2 em Uberlândia/MG, 1 em Vitória/ES, 3 no estado de São Paulo – 1 em Taboão da Serra e 2 em São Miguel Paulista; e a própria Casa de Oxumarê), logo, todos vinculados à mesma linhagem.

Alves (2017) apresentou seu trabalho de conclusão da graduação em Teatro (UFU), um artigo de 38 páginas, em que apresenta o Xirê dos Candomblés Ketu sob o ponto de vista de sua performatividade, enlaçando alguns mitos associados – em sua origem – aos povos falantes do *Yorubá* e os sentidos simbólicos atuais que o informam e atualizam.

Também decorre do curso de História (UFU) a única tese de doutorado localizada por nosso levantamento junto aos repositórios de teses que acionamos. Nele, Silva

(2018) estabelece uma interessante leitura acerca dos sentidos simbólicos associados à cachaça nos Terreiros de 'Umbanda' no município de Uberlândia. A autora indica que foi decisivo, na definição da 'Umbanda' como seu objeto, o fato de ser a mais recorrente das territorialidades Afro-Brasileiras presentes no município de Uberlândia (o faz baseando-se num artigo que publicamos [LIMA, 2018] com o resultado parcial, à época, de nosso mapeamento); e ainda ser origem de muitos tangenciamentos, reproduções e absorções de seus ritos pelos demais saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras existentes no município. Afirma gozar a cachaça de uma centralidade ritualística naqueles Terreiros, transmutando-se em elemento sacralizado.

Há ainda um TCC realizado por Ferreira (2019) que procura realizar importante revisão bibliográfica acerca da Tenda Coração de Jesus, considerada o primeiro território da 'Umbanda' no município de Uberlândia. A autora, que além de historiadora é também uma das lideranças do Terreiro (filha da atual 'zeladora' e herdeira daquele território) realiza em sua escrita uma mescla de revisão bibliográfica e memória.

O último registro que encontramos refere-se à dissertação de mestrado defendida no curso de História (UFU) por Raimundo (2020). No texto, a autora apresenta revisão bibliográfica e relatos orais de lideranças de Terreiro do município, centrando sua análise nas diferentes tecnologias sociorreligiosas acionadas pelas 'religiosidades' Afro-Brasileiras no cotidiano de violências e estigmatizações que são vítimas, e que segundo a autora, tem se intensificado com o crescimento das denominações Evangélicas Neopentecostais.

Como vimos, o levantamento acerca da produção acadêmica retornou, para o período compreendido entre 1990 e 2020, um conjunto de 11 trabalhos que tinham como parte de seu objeto, nalgum momento, elementos, ritos ou territorialidades que estabelecessem alguma relação com o que denominamos continuum civilizatório Afro-Brasileiro no município de Uberlândia. Os saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras aparecem pensadas a partir de diferentes ambiências teóricas, e mediante diferentes perspectivas metodológicas. Em nenhum destes trabalhos se colocou como objeto o mapeamento das pluriversas territorialidades associadas e/ou produzidas sob a influência de valores civilizatórios negros. Menos ainda, se procurou estabelecer perspectivas que pudessem compreender as origens dessa vultuosa

presença, bem como, os fatores que atuaram na definição de suas localizações no espaço urbano. É este o estudo que pretendemos empreender. Ressalta-se, por fim, que embora houvéssimos planejado, o advento da pandemia COVID-19 (ao interromper e impedir a realização/conclusão das entrevistas com as lideranças dos Terreiros), nos impossibilitou de realizar séries históricas sobre as localizações e itinerâncias dos Terreiros existentes em Uberlândia/MG, com o objetivo de estabelecer parentescos ritualísticos, identificar possíveis linhagens e interpretar os movimentos de migração entre 'nações' existentes entre nós. Projeto que esperamos retomar, tão logo seja possível. Assim, a possibilidade que está posta é a de conjugar, analítica e sistematicamente, as possíveis mediações e interações entre a forma como a cidade foi produzida e as possíveis contribuições oriundas das formas de vida, entendimento, explicação e existências negras.



CAPÍTULO 1

ALTERIDADES ENTRE RIOS

Definimos a compreensão das múltiplas presenças e Territorialidades associadas aos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras como nosso objeto, o Município de Uberlândia/MG como recorte espacial. Contudo, tivemos desde o início, a convicção de que seria imprescindível historicizar a configuração tanto das territorialidades negras em particular, quanto do município de uma maneira mais ampla. E tal intento, nos seria impossível, sem entendermos – e permitir que o leitor também compreenda, ainda que indicialmente – as dinâmicas territoriais que cindiram e ativamente atuaram na desfiguração/configuração/reconfiguração deste território, também em épocas pretéritas.

Antes de ser conhecido como o município de Uberlândia estas paragens assumiram inúmeras configurações ao longo dos séculos sendo ocupadas por muitas e díspares formas de viver o e no território. Exatamente por isso foi reconhecida e chamada pelos mais diferentes nomes. Antes de ser Uberlândia foi Uberabinha (1888), antes de ser Uberabinha pertencera ao município de Uberaba (1836); que antes pertencera ao território dos Julgados do Desemboque e de Araxá (1831); que bem antes foram nomeados e caracterizados como ‘Sertões’: seja dos Kayapós, seja da Farinha Podre, seja do Campo Grande. Tais ‘Sertões’ já foram ocupados efetivamente por Kayapós, por Quilombolas, por bandeirantes e por geralistas. E cada um, a seu modo, concebia, agia e imprimia seus sinais de presença sobre a região. De maneira que, as percepções sobre e o próprio território em análise também se transformaram. Nossa perspectiva é que se todos esses atores ocuparam a região sobre a qual ora se debruça nossa análise, compreendê-los constitui imprescindível tarefa.

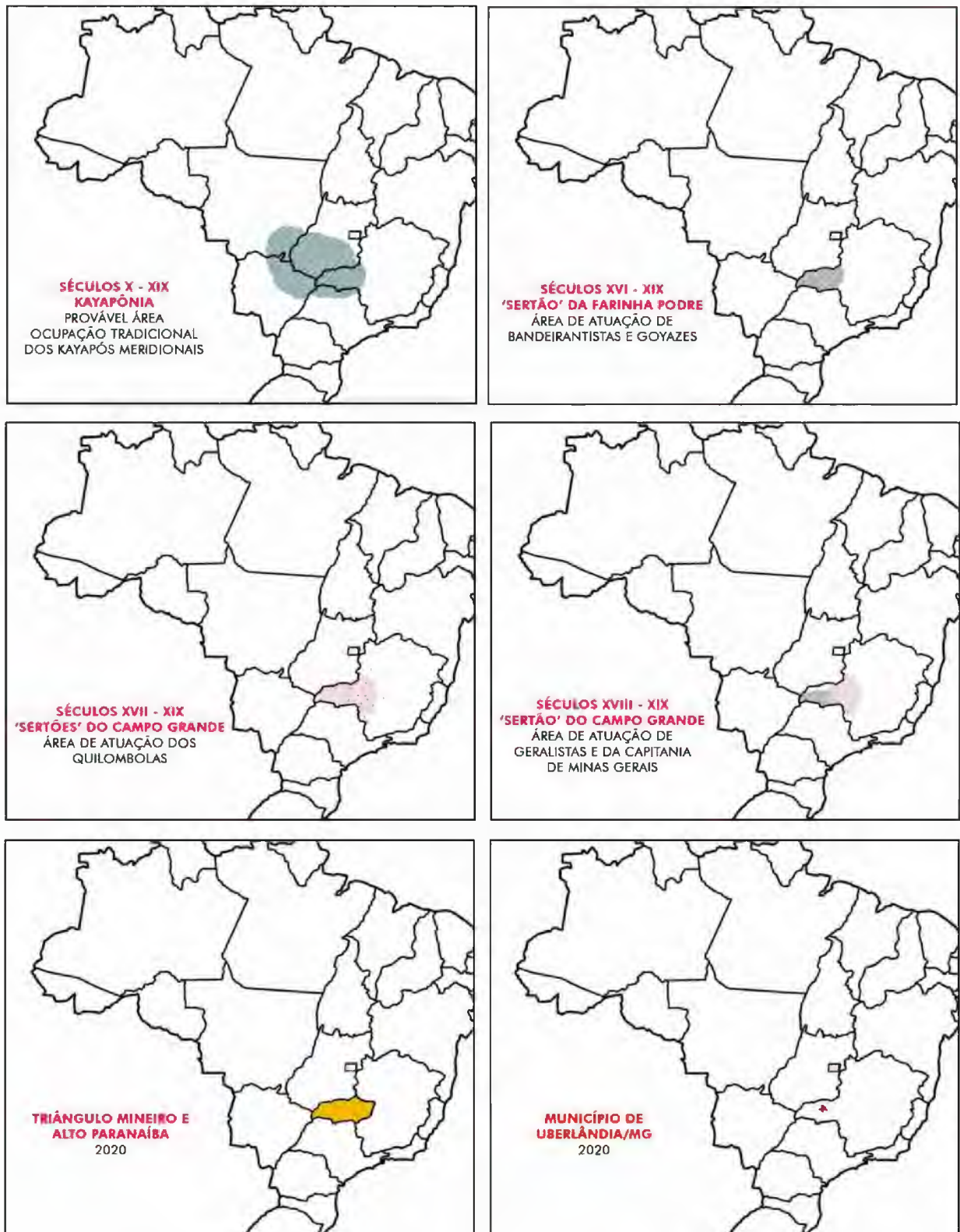
Bem como, igualmente foi elástico, o enquadramento deste território no interior do aparato administrativo Colonial Português. ‘Surgiu’ atravessado pelo tratado de Tordesilhas. Já foi formalmente parte da capitania hereditária do Espírito Santo (1534 - 1608), da capitania do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas (1608 – 1709), da capitania de São Paulo (1709 – 1748), da capitania de Goyaz (1748 – 1816) e, por fim, da capitania de Minas Gerais (1816 – atualidade). Explicamos: em 1710 a capitania de São Paulo e Minas do Ouro foi então criada. Em 1720 deu-se o desmembramento daquela em duas capitanias: São Paulo e Minas *Geraes*. A região constituía parte do território da capitania de São Paulo até o ano de 1748. Nesse ano Dom João V realizou o desmembramento da capitania de São Paulo dando origem às capitanias de Goiás e Mato Grosso, e

anexando São Paulo à capitania do Rio de Janeiro (por 17 anos). De 1748 a 1816 a região fez parte da capitania de Goyaz. Por meio de um Alvará Régio de 04 de abril de 1816, Dom João VI desanexou os Julgados do Desemboque e de Araxá da capitania de Goiás, então conhecidos como Sertão da Farinha Podre, passando-os para a jurisdição de Minas Gerais. Eis formalmente os ecos das batalhas e disputas que a região testemunhou.

Desde a descoberta dos veios auríferos na porção central das Minas, e profundamente influenciados pela atividade mineradora central e pela posterior descoberta aurífera no Mato Grosso e Goiás; o território delineado entre os rios Grande e Paranaíba e limitado pelas serras da Canastra e da Corda e a nascente do Rio São Francisco (região no interior da qual, hoje se situa Uberlândia) sempre foi objeto de interesse e ocupação, dando origem à uma miríade de movimentos e usos, interesses e projetos, conflitos e alianças; sejam contingentes ou mais duradouros. São essas múltiplas itinerâncias que tiveram lugar entre os rios Grande e Paranaíba (com suas pistas e registros, marcas e heranças, histórias e presenças) que constituem a matéria prima da primeira parte da tese. Nosso objetivo é poder compreender como o território foi sendo delineado a partir de convergências e conflitualidades entre as diferentes alteridades que sobre ele exerceram suas humanidades – e suas correspondentes territorialidades. Como do encontro – nem só conflito, nem só negociação; quase sempre uma conflituosa negociação– as feições humanas daqueles territórios vão sendo engendradas, consolidadas e transformadas ao longo dos séculos. Sem negar que houveram assimetrias poderosas que de certa maneira asseguraram a supremacia dos interesses coloniais (fortemente influenciados pelas tradições e epistemes europeias); elas nunca se realizariam por completo, sempre experimentando contratendências e oposições que inseririam fissuras e brechas em suas pretensões originais. Nunca chegaram a ser tão ‘Sertões’.

E é como ‘Certão/Sertão’ que a referida região aparece nos primevos documentos oficiais e cartográficos que pretendiam documentá-la e caracterizá-la, com o fito de sobre ela justificar a autonomia política de uma ou outra capitania, de um ou outro interessado. Exatamente por isso nossa análise principia por perscrutar os significados que tal termo evoca.

ENTRE OS RIOS GRANDE E PARANAÍBA TERRITÓRIOS EM TRANSFORMAÇÃO - SÉCULOS X AO XXI



Mapa 1 - Alteridades em contato entre os Rios Grande e Paranaíba - Séculos X ao XXI
Fonte: Org. pelo autor (2021). Projeção sobre mapa atual

1. SER TANTOS ANTES DE 'SERTÕES'

Sertanejos, mire veja: o sertão é uma espera enorme.

*João Guimarães Rosa
Grande Sertão Veredas*

Os Sertões são muitos⁴⁷! Das definições aos usos – não sem alguma dose de imprecisão e abusos – as ideias sobre os Sertões prestaram-se a muitos e diferentes objetivos. Na geografia, na historiografia, na sociologia, na literatura, nos relatos fantásticos dos viajantes, na descrição de seus 'conquistadores', na visão de seus originários moradores, nos sonhos da gente pobre que ousou sonhar com terra e liberdade sobre seu chão. É certo que nem sob o aspecto físico, os Sertões constituem qualquer unidade posto que metamorfoseando-se, aqui e acolá, ao longo do território continente que é o Brasil. Da mesma maneira que não é o mesmo para as diferentes culturas que o ocupam num mesmo momento e/ou recorte espacial.

Como vimos, a região compreendida entre os rios Grande e Paranaíba não possuiu o mesmo significado ao longo do tempo, nem tampouco no mesmo tempo, para os diferentes grupos humanos que a ocuparam e disputaram entre si. Já foi conhecida como 'Caiapônia'/ Sertão do 'Gentio Cayapó', 'Campo Grande', 'Sertões do Campo Grande', 'Sertão da Farinha Podre', 'Triângulo Mineiro'. Já pertenceu à Capitania do Espírito Santo, de São Paulo, depois Goiás e por fim à Capitania de Minas Gerais. Já foi dos Aratu-Sapucaí, Caiapós, Bororos, Paresi, Xakriabás. Já foi dos bandeirantes, entrantes, geralistas⁴⁸ e viajantes. Mas também de negros forros e fugidos, Quilombolas e aguerridos; gente pobre de toda espécie e cor, condenados pela justiça e injustiçados de toda sorte, *párias* e '*desclassificados sociais*'. Era para os 'Sertões', entendido como última fronteira, que esses últimos recorriam. Era em seus territórios que buscavam ou o anonimato, ou esconder-se, ou proteger-se, ou organizar-se, ou meramente existir, quase sempre buscando libertar-se da violência da escravidão e/ou

⁴⁷ Sobre a polissemia do termo Sertão ler Amado (1995), Antônio Filho (2011), Fonseca (2011, pp. 74-81), Moraes (2003) e Oliveira (2016).

⁴⁸ A forma como ficaram conhecidos os moradores da capitania de Minas Gerais, em sua maior parte reduzidos aos farrapos pela escravidão e desclassificação, que primeiro se aventuraram a ocupar a região (seja como aventureiro, faiscador, quilombola, pequeno proprietários, fazendeiro ou sesmeiro) assim descritos nos documentos oficiais.

do leque de humilhações de que eram vítimas preferenciais, ou ainda e ao mesmo tempo, semear em terreno ‘sertanejo’ sonhos de vida nova (e o que se entende como vida nova é tão diverso quanto a fluída, imprecisa e complexa composição dos primeiros ‘entrantes’). Nota-se que a polissemia do termo Sertão é proporcional às possibilidades de apreensão sobre aquelas áreas, diferenciando-se de acordo com a origem e posição de quem as enuncia, bem como, variando de acordo com os interesses que suscitam e instrumentalizam e o projeto de ocupação correspondente. De maneira que existiriam tantos Sertões quanto as perspectivas dos que nele vivem, ou nele aspiram penetrar e conquistar. O Sertão não é assim, e em verdade nada o é, uma realidade física, materializada e objetivamente verificável. Ele é muito mais um projeto, uma classificação, uma perspectiva ideológica, uma ‘categoria de pensamento’ (CARNEIRO, 2008) e da ação. Expressa muito mais formas de ser e nele viver e estar, posições e interesses; que característica físicas uniformes e invariáveis. De forma que o termo Sertão também é histórico, muda, se transforma! É assim que

O sertão não se qualifica, do ponto de vista clássico da geografia, como um tipo empírico de lugar, isto é, ele não se define por características intrínsecas de sua composição ou do arranjo de seus elementos numa paisagem típica. Não são as características do meio natural que lhe conferem originalidade, como o clima, o relevo, ou as formações vegetais.

(...) Nesse sentido, enquanto realidade fático-material, a noção de sertão não representa uma individualidade específica que o identifique como um ente telúrico dotado de particularidades intrínsecas, não podendo ser estabelecido como um tipo de meio natural singular nem como uma modalidade própria de paisagem humanizada. Não se trata de um resultado de processos da natureza na modelagem de uma porção da superfície terrestre (como um ecossistema, um bioma, ou um compartimento geomorfológico), e nem do resultado de processos sociais na criação de um espaço produzido pela sociedade. (MORAES, 2003, p.1)

Enfim, o sertão é uma figura do imaginário da conquista territorial, um conceito que ao classificar uma localização opera uma apropriação simbólica do lugar, densa de juízos valorativos que apontam para sua transformação. Nesse sentido, a designação acompanha-se sempre de um projeto (povoador, civilizador, modernizador), o qual almeja – no limite – a superação da condição sertaneja. Trata-se de um espaço a ser conquistado, submetido, incorporado à economia nacional: uma área de expansão. Por essa característica, é possível estabelecer paralelos entre o papel desempenhado pela ideia de sertão na formação brasileira e o uso similar da noção de “deserto” na história da Argentina. No mesmo plano conceitual, mas mais distante de conteúdo em função de seu componente democrático (não presente nos conceitos anteriores), estaria a “fronteira” – tal como analisada por Turner – na colonização dos Estados Unidos.

Tem-se o sertão como um qualificativo de lugares, um termo da geografia colonial que reproduz o olhar apropriador dos impérios em expansão. Na verdade, tratam-se de sertões, que qualificam caatingas, cerrados, florestas, campos. Um conceito nada ingênuo, veículo de difusão da modernidade no espaço. (Idem, p.6)

Os Sertões seriam sempre resultado da construção de um conjunto de características e condições que foram atribuídas, ao mesmo tempo, a muitos e diferentes lugares. Assim o Sertão não seria um lugar, não coincidiria com um determinado tipo de bioma ou regime pluviométrico; não se localizaria sempre a Oeste, e não se confundiria com suas paisagens ou ausência de povoamento. O que afirmamos é que as concepções sobre os Sertões também resultam de longos processos de experiências e disputas entre seus enunciadores, marcadas por inúmeras assimetrias: econômicas, políticas, de *status* e prestígio (se acadêmicas, literárias ou populares por exemplo), etc. São expressões de desigualdades e orientam-se no sentido de sobre elas agirem, seja reforçando-as ou negando-as, por vezes ao mesmo tempo. Portanto, é também projeto, plano de ação, mas, igualmente, expressão de múltiplas visões de e sobre o mundo. *Pari passu*, as diferentes perspectivas sobre os Sertões produzem, violenta e conflituosamente, a cada época; um determinado ‘consenso’ a informar e formar o imaginário social.

No período compreendido entre final do século XVII ao XIX, período histórico que coincide com a ‘conquista’ dos Sertões da Farinha Podre e do Campo Grande; esse consenso parece dirigir-se para a percepção de que o Sertão se identificaria com a barbárie, o atraso, a incivilidade. Seria espaço apinhado de ‘bestas feras’ (gentios cruéis, negros brutos, quilombolas violentos [*calhâmbolas*, nos documentos da época], vadios, meretrizes, condenados e prisioneiros fugidos, mas, também animais e plantas assustadoras e violentas), um misto de desconhecido e horror, signo do atraso e do passado. Um espaço tão cruel que só poderia destinar-se à ‘conquista’ violenta, seja pelos ‘bandeirantistas’ seja pelos ‘geralistas’ – conforme se depreende dos esforços teóricos conduzidos por Amantino (2008), De Miranda (2009), Faria (2012), Gambi (2013) e Lima (2008, 2016) a partir da análise de vasta documentação e diversidade de fontes.

Nestas fontes o Sertão aparece como um lugar desértico, inculto, afastado das povoações coloniais, de escassa população, marcado por trilhas e caminhos assustadores e perigosos e – não menos importante – desprovido de técnica e ciência. Lugar de descontrole e excesso, de forma que nos Sertões tudo seria imensidão e desproporção. De lugares, plantas, animais, à ferocidade de seus moradores originários ou primeiros entrantes. Note-se, os Sertões seriam tudo o que os classificadores acreditavam que eles mesmos não eram. No discurso oficial, o empreendimento colonial apresentava os Sertões através das ausências que o marcariam quando comparados às presenças ‘civilizatórias’ que os classificadores arguíam terem alcançado, costumeiramente hipervalorizadas. Nos Sertões faltaria tudo: almas cristãs, plantações e construções, cidades e suas benesses, vida culta, tecnologia e ciência, cafés e salões, livros e teatros, orquestras e operetas, sapatos e tecidos finos, bom gosto e gentilezas. O que, se subtede, haveria por natural nas cidades coloniais da região aurífera central (um flagrante exagero ou um projeto ainda não realizado, mesmo nos dias atuais). É dessa forma que, ao caracterizar os Sertões em oposição à civilização litorânea e das cidades coloniais mineiras (muito mais a pretendida que a realmente existente) o arbítrio classificador promovia, por meio da desclassificação dos Sertões, uma espécie de autoelogio legitimador das suas formas de ser e viver (marcadamente eurocêntrico). Nesse sentido assim expressou-se Fonseca (2011, p. 54):

As passagens assinaladas reforçam alguns traços essenciais desta noção: as ideias de movimento, de deslocamento e mutação, que podem ser ocultadas pela associação mais corrente e atual da palavra sertão com as zonas áridas e, por vezes, estagnadas do Nordeste brasileiro. O sertão colonial é, ao contrário, um espaço em perpétuo vir a ser: sua conversão em território se faz à medida que o povoamento avança e se intensifica. O qualificativo “liminar”, tomado no seu sentido antropológico, também parece bastante adequado para descrever a realidade deste espaço, caracterizado por uma relativa e temporária indefinição, a qual antecede ou acompanha sua passagem a uma nova categoria.

Estabelecia-se assim, um projeto que nunca se findaria na medida em que quanto mais ‘civilização’ alcançasse o empreendimento colonial, distâncias seguras seriam mantidas em relação aos Sertões, que ainda que pudessem vir a ser civilizados estariam para sempre condenados à um descompasso temporal, a um *delay* em relação

ao centro civilizador: o que ensejaria a permanência e necessidade de atualizações constantes dos esforços para, indefinidamente, ‘conquistá-lo’ e submetê-lo (seja aos Sertões assim já demarcados, sejam aos novos que a ação classificadora faria emergir). Num moto perpétuo discursivo, a medida em que os sinais distintivos de ‘sertanidade’ vão sendo superados, outros são alinhavados ao discurso de forma a manter a dimensão de fronteira que para sempre caracterizaria o Sertão nas teses e projetos dos dominantes, e que informam – ainda hoje – grande parte do imaginário, inclusive o acadêmico, sobre aqueles ‘Sertões’. É exatamente essa dimensão exógena na construção da perspectiva hegemônica sobre o que seriam os Sertões, que afetou de sobremaneira os estudos de NORONHA (2011, p.356). É ele mesmo que afirma nas conclusões, ao rever toda a trajetória de seu trabalho

Uma das questões que se mostraram intrigantes, desde o início da pesquisa nos arquivos, sobretudo nos familiares, incluindo-se os depoimentos orais, é que nas falas daqueles que se identificam como habitantes desse espaço – representado de diversas formas e em seu conjunto, nomeadas Oeste de Minas – comparadas às outras fontes (jornais, relatórios de governo, literatura e bibliografia especializada) raramente aparecia o termo sertão para se referir ao seu lugar de vivência. Constatação que me obrigou a reconhecer que poderia não haver uma relação automática e necessária entre a experiência de viver nesse espaço que eu chamava de Oeste de Minas com aquilo que os trabalhos (que ambicionam retratar o cotidiano, as experiências culturais, econômicas, sociais e históricas desses sujeitos) tratam como experiências de vida no sertão, seja ele entendido como espaço físico, social e histórico em seus diversos significados.

Contudo, faz-se importante frisar que nem só de demérito constituiu-se a representação, hegemônica no início do século XIX, sobre os Sertões da Farinha Podre e Campo Grande (AMANTINO, 2008; NORONHA, 2011; OLIVEIRA, 2016). Se enfatizar suas dimensões de risco e negativas, de forma a bestializar a região e seus moradores, cumpria um importante papel de desumanizar as alteridades ali já estabelecidas (indígenas, negros forros e cativos fugidos, desclassificados e homens livres pobres), elas não poderiam ser absolutizadas a ponto de inviabilizar a necessidade de sua ‘conquista’. É por isso que nuances tiveram lugar. Concomitantemente à construção desse sertanejo e desses Sertões ameaçadores, operaram – ao menos – dois elementos amenizadores. Primeiro, a crença na força do progresso e da ciência (entendidas como capazes de neutralizarem os obstáculos sejam eles quais fossem e tão cara à determinados grupos

ao longo do século XIX) que alinhavada à crença de que ungidos pelo Deus cristão e instrumentalizadores da evangelização de povos brutos e pagãos estavam a realizar uma tarefa justa e cristã, e agiriam – de forma complementar – construindo a exortação ao ‘destino’ de salvar aquelas gentes. Ambas operavam a partir de uma concepção eurocêntrica, marcadas por uma teleologia que lhes conferiam força e capacidade de convencimento e aglutinação de possíveis ‘aventureiros’. Segundo: estes mesmos Sertões eram também apresentados como espaços que guardavam gigantescas potencialidades, a saber, terra farta e de acesso fácil, riquezas escondidas e não exploradas (ouro, diamantes, pedras preciosas, etc.), de forma que o atraso que os marcavam seria tributário da ação indolente e não racional de seus, então, habitantes. Mudada essa configuração demográfica, através de sua ocupação, também seria alterado o resultado. E os Sertões se converteriam em terras de promessa, riqueza e oportunidades.

Há nesta colocação uma contradição latente: trata-se segundo as fontes, de um território vazio. Contudo, as mesmas fontes indicam que a região é habitada por índios e negros fugidos. Na realidade, para as autoridades, era uma região vazia de elementos civilizados e civilizadores e que precisava ser ordenado e controlado, o que só se conseguiria no momento em que a ocupação efetiva da região fosse possível através de uma população civilizada.

Há na documentação duas possibilidades para perceber como que a população entendia o Sertão mineiro. Uma positiva e outra negativa. Se, por um lado, o Sertão era visto como local por excelência do descobrimento de ouro e da riqueza rápida, havia, também, um grande medo envolvendo sua conquista. (AMANTINO, 2008, p. 48)

Por fim, é preciso também compreender que parte da sanha em torno da expansão dos limites da Capitania de Minas Gerais sobre as terras à Oeste só pode ser compreendida se inserida no contexto econômico e social mais geral que atingia sua região aurífera na segunda metade do século XVIII. Mello e Souza (1982, 2006) também demonstrou que a pobreza das Minas Gerais, apesar do ouro, e a posterior decadência da mineração (por ocasião do esgotamento das reservas de aluvião), serão decisivas para a construção das condições que permitiriam a arregimentação de potenciais ‘conquistadores’ do Oeste. A pobreza reinante em Minas, inseridas numa sociedade escravista e sob sua deletéria e violenta influência, produziria para sua população um cotidiano de humilhações e violências: seja para os ocupantes originários, seja para os

negros (cativos ou forros), seja para os homens livres pobres (em grande parte integrantes do que a autora nomeou como ‘desclassificados sociais’, independentemente se brancos ou não). A autora chega a afirmar que a distância entre os dois últimos grupos era mínima e quase imperceptível no cotidiano das cidades coloniais. Espremidos por toda sorte de violências, preferencialmente submetidos aos trabalhos pesados e desprestigiados, a Capitania das Minas produzia uma grande quantidade de potenciais aventureiros, seja a serviço da Coroa Portuguesa, seja a serviço de seu próprio cansaço ou desalento. De maneira que, concretamente, estavam dadas condições para que – a medida em que se aprofundavam a crise da mineração – fosse possível constituir um exército de almas, que sem escolhas, tivessem na aventura sobre os Sertões a menos violenta opção (seja fugindo, seja conquistando; seja individualmente, seja a serviço da metrópole e seus representantes; seja por desespero, seja por esperança de enriquecimento). Seus cotidianos de objetificação e desumanização faziam pequenos os monstros e riscos que – aparentemente – também acreditavam dominar os Sertões.

Através destes números e de outros indícios já vistos, pode-se inferir que a expansão da fronteira no Oeste de Minas Gerais foi feita utilizando-se de vadios, homens pobres ou pequenos proprietários com alguns poucos escravizados. Este universo populacional significa que eram pessoas que não tinham muito a perder deixando seus pertences para trás e entrando numa região desconhecida. Aos que possuíam alguns escravizados, significava obter terras para assim, tentar “fazer fortuna”. Logo, a aventura de se introduzir rumo ao desconhecido, de travar batalhas com quilombolas ou com índios, e ainda poder receber indígenas como mão de obra e terras, era uma excelente chance de mudar suas condições de existência. Aliás, estas eram as maiores promessas para atrair estes homens: a possibilidade de mudar totalmente de vida, obtendo sesmarias e repartindo os índios capturados entre os participantes das bandeiras. (AMANTINO, 2008, p. 226)

Como vimos a ideia de ‘Sertões’ equivale mais à um projeto de ocupação e ‘conquista’ do que uma descrição objetiva ou geográfica daqueles territórios compreendidos entre as Minas setecentistas e o desconhecido (com suas recentes minas de ouro e diamantes, mas, também com seus monstros e riscos). De forma que sua enunciação pelos documentos oficiais Coloniais (presente nos documentos oficiais mineiros ou goianos; nos relatos de viajantes e memorialistas ou nos documentos cartográficos, i.e.) constituem a elaboração de uma caracterização daquela região de acordo com as diferentes alteridades (suas lógicas e interesses, suas itinerâncias e

marcas de presença) que nele pretendiam ingressar e permanecer. Apresentam-se como projetos de “civilização”, expressões de uma determinada racionalidade (em sua multidão de interessados e entrantes) disposta a esquadrihar e reconfigurar/desfigurar os “Sertões” então existentes.

Como veremos mais detidamente, esse espaço físico preexistia e era ocupado e experienciado por pluriversas humanidades e alteridades, muito antes de se estabelecer sobre eles a sanha conquistadora oriunda dos interesses coloniais (bandeirantistas ou geralistas) sobre a região. O território oficialmente definido como ‘Sertões’ era profusamente ocupado por múltiplas e fluídas lógicas e formas de ser, por diferentes povos ou agrupamentos, por pluriversas sociabilidades e epistemes. E a maior parte delas, precisavam ser debeladas/controladas. Exatamente por isso, uma miríade de interesses se articulava em torno da construção de um discurso oficial sobre aquelas terras e seus ocupantes preexistentes. Tratava-se de se estabelecer, o mais rapidamente possível, um projeto de ocupação e conquista; o que só seria possível por meio da desqualificação, desumanização e objetificação de seus ocupantes originários (nativos, indígenas) e de seus primeiros desbravadores (quilombolas, negros fugidos ou forros e pobres e desclassificados de toda sorte e cor). Era indispensável ‘devassar’ aquelas formas de ocupação, instrumentalizando o avanço da ‘colonialidade’ sobre elas. De maneira que, articular-se-iam no interior do mesmo projeto, o máximo extermínio físico daquelas populações e a tentativa de apagamento de suas formas de ser e viver – sobretudo dos seus membros mais refratários à lógica colonial – concomitantemente a utilização, tanto quanto possível, de seus membros ‘menos incivilizados’ ou menos ‘hostis’ pelo projeto colonizador: nas condições de escravizados, de desbravadores e aventureiros, de guerreiros ou, ainda, como trabalhadores nas vilas e povoamentos que ali teriam origem, por exemplo. Tudo isso deu origem a um processo contraditoriamente violento em que se mesclavam aliciamento e extermínio, convencimento e medo, negociação e conflito, conquista e parceria. É que a efetiva ocupação do novo território necessitava exterminar o protagonismo de ‘gentios’ e ‘quilombolas’ ao mesmo tempo em que necessitava instrumentalizar seus saberes e práticas sobre aquelas terras, razoavelmente estabelecidos antes da presença colonizadora. Ao mesmo tempo que as estigmatizavam, delas profusamente dependiam.



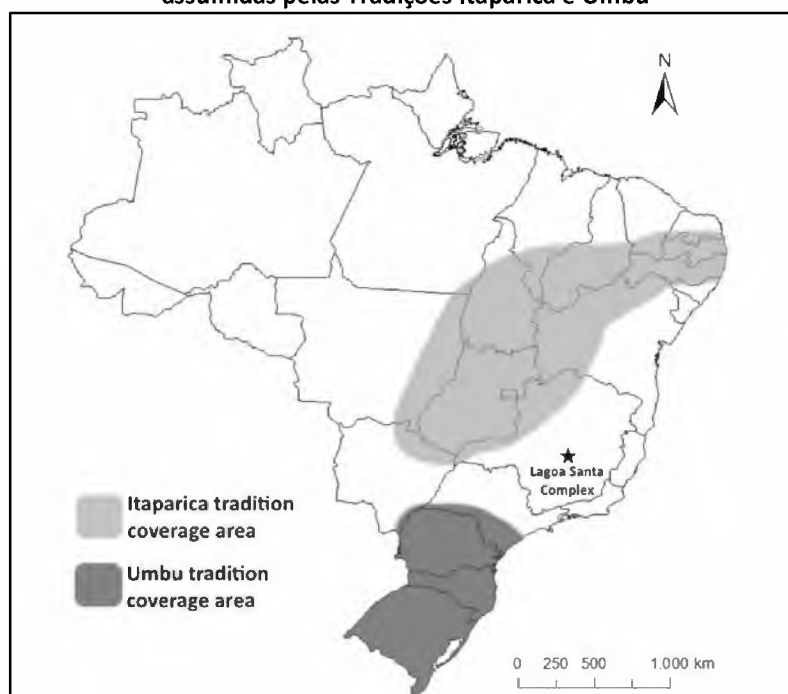
**AS TERRITORIALIDADES DOS
KAYAPÓS MERIDIONAIS
E SUAS RELAÇÕES COM
A EXPANSÃO NÃO INDÍGENA**

*Mas o sertão está movimentante todo-tempo
– salvo que o senhor não vê; é que nem braços de balança,
para enormes efeitos de leves pesos...*

*João Guimarães Rosa
Grande Sertão Veredas*

A presença de moradores e de efetiva ocupação do território compreendido entre os rios Paranaíba e Grande, remonta a pelo menos 12.000 anos. Dillehay (2000) e Flores et al (2016) apresentam as evidências arqueológicas de que, desde o final do *pleistoceno*, a região hoje equivalente à presença do bioma Cerrado seria ocupada por culturas vinculadas à Tradição Itaparica⁴⁹, formadas em sua maioria por grupos caçadores e coletores.

Mapa 2 - Complexo de sítios arqueológicos de Lagoa Santa, localização e áreas de cobertura assumidas pelas Tradições Itaparica e Umbu



Fonte: (FLORES et al, 2016, p.9).

De maneira que, e ainda faltam evidências para explica-lo, a tradição Itaparica teria sido – em torno de mil anos atrás, substituída pela tradição Aratu-Sapucai (BARBOSA; SHIMZ, 1998 *apud* LOURENÇO, 2005a):

49 Para compreender as diversas definições, limites e problemas do que foi definido como Tradição Itaparica sugere-se a leitura de Rodet, Duarte-Talim, Barri (2011).

A presença desses povos na região em estudo já era muito antiga quando da chegada dos colonizadores: os indícios arqueológicos dos primeiros povos horticultores e ceramistas remontam a 1.000 anos, aproximadamente, conhecidos como Tradição Aratu-Sapucaí (BARBOSA; SHMIZ, 1998). Esses agricultores construíam aldeias nas matas-galeria, na margem dos cursos d'água, praticavam agricultura fundamentada no milho, e desconheciam a mandioca.

A área de distribuição da Tradição Aratu-Sapucaí (Oeste Mineiro e Sul Goiano) correspondia quase exatamente à região dos caiapós meridionais. Inúmeras outras coincidências entre os achados arqueológicos e os registros históricos sobre os caiapós levam os especialistas à suposição de que existe uma continuidade cultural entre aquela tradição e esse povo indígena do período colonial (BARBOSA; SHMIZ, 1998). Não foram, contudo, os primeiros povoadores da região, pois uma outra cultura ainda mais antiga, a Tradição Itaparica, formada por caçadores e coletores exclusivos, antecedeu a Aratu-Sapucaí, e remontava ao final do Pleistoceno. Nossa região em estudo, desse modo, vem sendo habitada há pelo menos 12.000 anos.

(LOURENÇO, 2005, p. 43 e 44).

Mapa 3 - Área de ocupação Tradicional dos Kayapós Meridionais

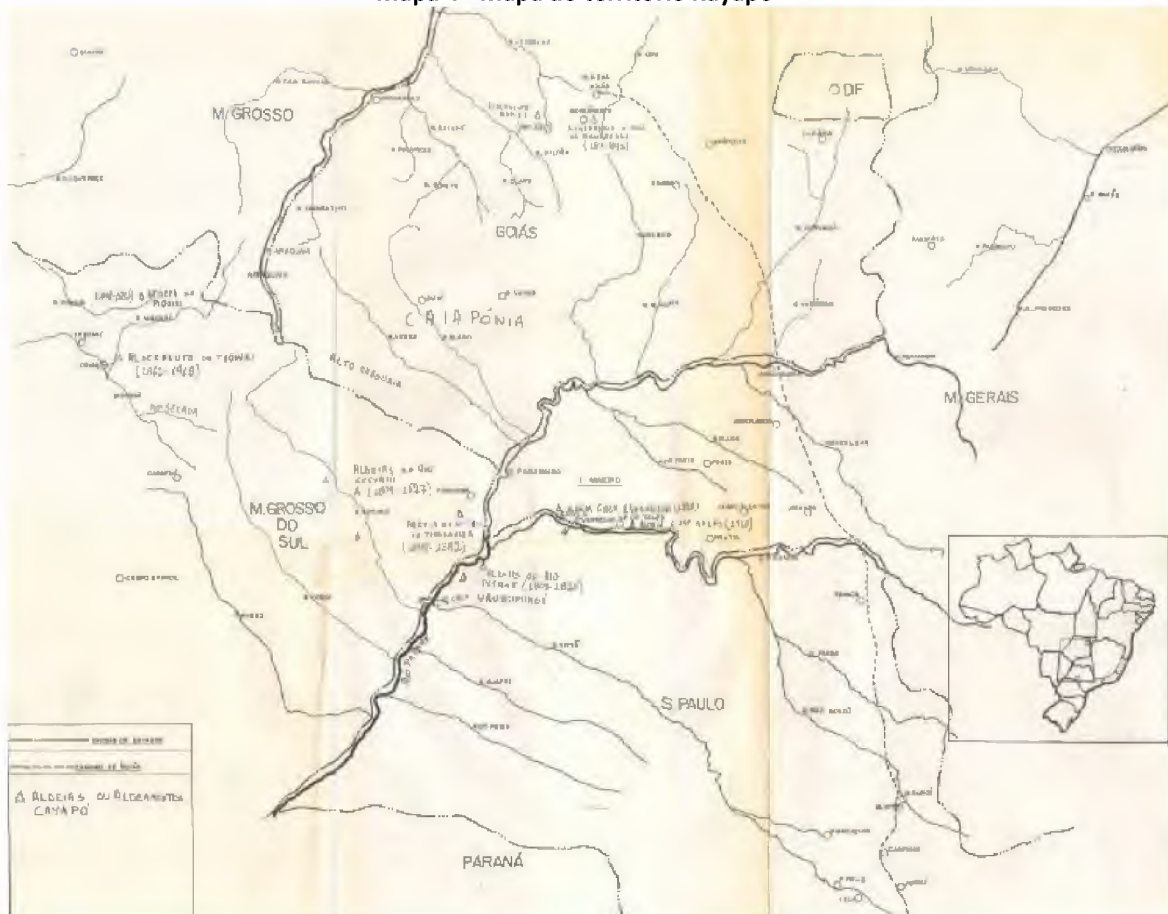


Fonte: Baseado em Lourenço (2005, p.43)

Colabora ainda com o entendimento aqui apresentado o trabalho de Giralдин (1994, p. 55, 116) que assim descreveu e representou o território ocupado pelos Kayapós do sul

A região ocupada pelos Kayapó pode ser descrita, com certa margem de segurança, como sendo formada pelo sul e sudoeste do atual Estado de Goiás, o atual Triângulo Mineiro (região entre os rios Grande e Paranaíba), parte do norte de São Paulo, o leste do atual Estado do Mato Grosso e leste e sudeste do atual Mato Grosso do Sul. Ao sul, seu limite era o rio Pardo, afluente da margem direita do rio Paraná; a leste, desde o rio das Velhas, no Triângulo Mineiro, até Anápolis; a norte, a serra Dourada, próximo a cidade de Goiás, antiga capital de Goiás e a oeste as cabeceiras do rio Piquiri e Taquari em Mato Grosso do Sul.

Mapa 4 - Mapa do território Kayapó



Fonte: Organizado por Giralдин (1994, p. 116)

Contudo, os primeiros registros escritos da presença indígena na região datam do século XVIII. São documentos cartográficos [abaixo reproduzidos] em que a região é

apresentada como o “Certão” ou “Sertão” do Gentio ‘Cayapó’. Os quatro documentos cartográficos sobre os quais nos baseamos, são:

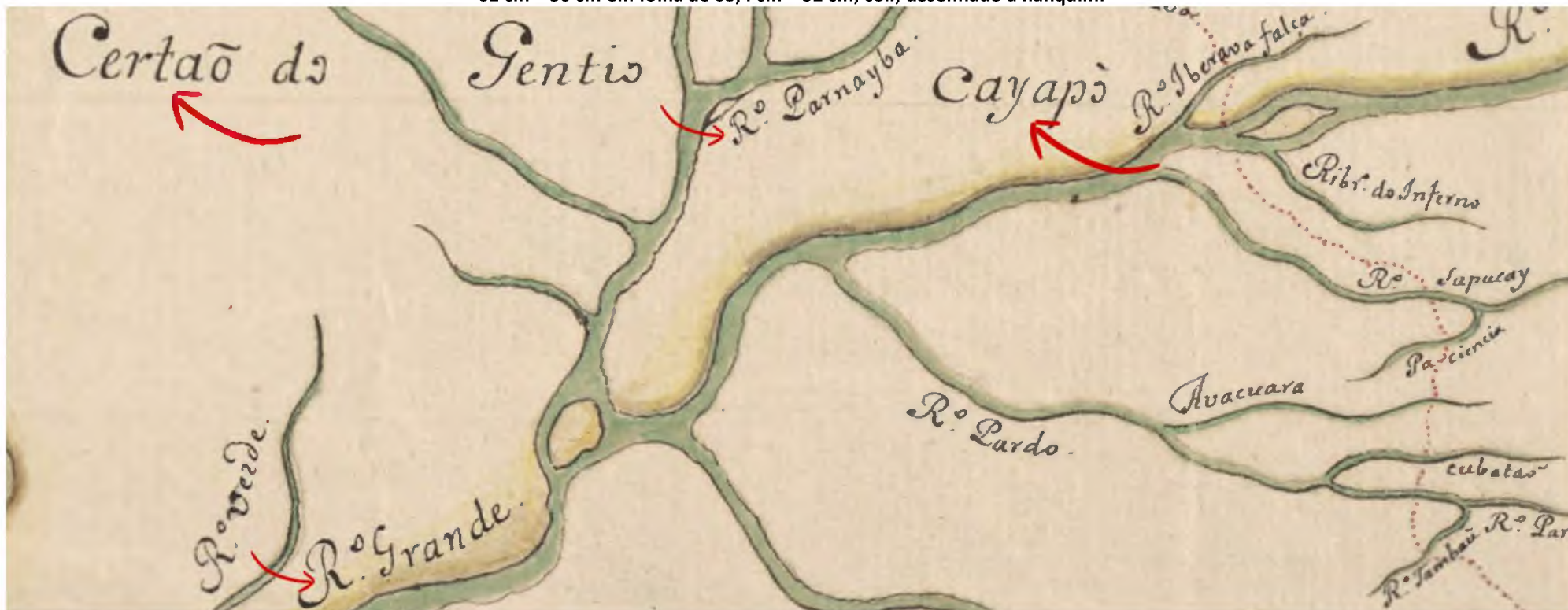
- i. Mappa dos sertões, que se comprehendem de mar a mar entre as Capitãncias de S. Paulo, Goyazes, Cuyabà, Mato-Grosso e Pará, 62 cm × 50 cm em folha de 63,4 cm × 52 cm, col., desenhado a nanquim, Biblioteca Nacional, localizado em Manuscritos 912.81, 049, 05, 008, n.02, 17 – – .
- ii. Detalhe do Mapa dos Bispados da Capitãncia de Goyaz, 131 cm × 67cm, Biblioteca Pública de Évora, localizado em Gaveta IV – n. 24 provavelmente após 1745.
- iii. Mapa 5- Primeiro Mappa dos limites da Capitãncia de Goiás elaborado a pedido do Secretário da Capitãncia Ângelo dos Santos Cardoso, desenho a tinta ferrogálica; dimensões 62cm × 50cm; Mapoteca do Itamaraty, localizado em Ficha da Região Centro-Oeste; autoria desconhecida, 1750.
- iv. Carte der Provinz Goyaz im Jahre 1777; 41 x 30 cm; Biblioteca Nacional; localizado em ARC. 018, 08, 013; autoria de ESCHWEGE; Wilhelm; 1777

São esses registros cartográficos, as primeiras evidências documentais de que dispomos a assinalar que, no território compreendido entre os Rios Grande e Paranaíba, preexistiam outras humanidades, ainda que insistentemente caracterizadas como ‘gentios’. Assim, mesmo que estigmatizada pelo olhar classificador colonial, aquela presença não pode ser olvidada pelos cartógrafos a serviço da metrópole portuguesa. Comumente associado a expressões que designariam os objetivos de sua ocupação pelo aparato colonial (‘certões’, ‘sertões’, ‘quazi despovoados’, ‘do Gentio Cayapó’, etc.) por meio da contínua negligência, simplificação e logoificação dos territórios (e das humanidades que os ocupavam) então colocados como objetivos de conquista e ocupação colonial, o esforço cartográfico colonial agia imaginando o território, ao mesmo tempo em que, instrumentalizava a negação simbólica das humanidades que sobre ele existiam.

E de quais humanidades falamos? No conjunto cartográfico abaixo reproduzido, estão assinaladas as presenças marcantes dos Kayapós do Sul⁵⁰, ao mesmo tempo em que tais domínios são designados como certões/sertões, como vimos, caracterizados como regiões desérticas, ao menos da presença e ação ‘civilizadora’ colonial. O termo Kayapós constitui uma designação genérica, presente nos inúmeros documentos do período colonial ao se referirem à uma multiplicidade de povos diferentes (Mano, 2015). Segundo Mano (2015), tais grupos humanos dificilmente se reconheciam originariamente como Kayapós, mas como, Xikrin, Gorotiré, Panará, Mekranoti, Mentuktire, etc. Oriundo da ‘língua geral’ ou *nheengatu* o termo Kayapó significa “como macaco”, logo designação definida a partir de um olhar ‘estrangeiro’ a uma série de grupos provavelmente associados aos Jê meridionais, do Tronco Macro-Jê que compreendem um conjunto de etnias melhor teriam se adaptado às regiões do Cerrado. Segundo Turner (1992, p.311) “o nome que os Kaiapós dão a si mesmos é Mebêngôkre, que significa literalmente gente do espaço de dentro da(s), ou entre, as águas”. Reforçam essa ideia tanto os dados documentais, como os vestígios materiais e estudos etnográficos mais recentes. De forma que a caracterização deste território como sertão, ou desértico, não se refere nem a uma dimensão objetivo/climática, nem à ausência de povoações; mas, à ausência de um determinado tipo de povoamento, ocupação e permanência, especialmente do aparato administrativo colonial. Percebe-se, neste conjunto cartográfico, uma postura exemplar daquilo que Anderson (2013) caracterizou como ‘mapa-logo’ em que as humanidades preexistentes, ou consideradas hostis pelo empreendimento colonial são contínua e sistematicamente apagadas. É que o processo de tomar posse das ‘novas’ terras pressupõe apresentá-las como incultas e desérticas, o que invariavelmente implicou no apagamento cartográfico e efetivo genocídio das humanidades (e suas territorialidades) que ali existiam. É o procedimento cartográfico agindo no sentido de permitir que uma outra humanidade pudesse ser, eficientemente, imaginada como senhora daquelas terras. Assim, se construía no mapa aquilo que só existia, ao menos quando de suas construções, enquanto projeto.

⁵⁰ Neste trabalho. Seguimos a nomenclatura sugerida por MANO (2015), assim, quando utilizamos Cayapós/Caiapós o fazemos em consonância com a descrição dos documentos de época ou a maneira como foram descritos pelos autores dos textos citados; e quando utilizamos Kayapós o fazemos em observância à norma para grafia dos nomes dos povos indígenas adotada pela Associação Brasileira de Antropologia – ABA.

Mapa 5 - Detalhe do Mappa dos sertões, que se comprehendem de mar a mar entre as Capitanias de S. Paulo, Goyazes, Cuyabã, Mato-Grosso e Pará
62 cm x 50 cm em folha de 63,4 cm x 52 cm, col., desenhado a nanquim.



No mapa a identificação da área objeto desta seção, entre os Rios Grande e Paranaíba, então caracterizadas como 'Certão do Gentic Cayapó'.
Fonte: Biblioteca Nacional, localizado em Manuscritos 912.81, 049, 05, 008, n.02, 17 -- . O mapa integral está disponível na seção Anexos I.

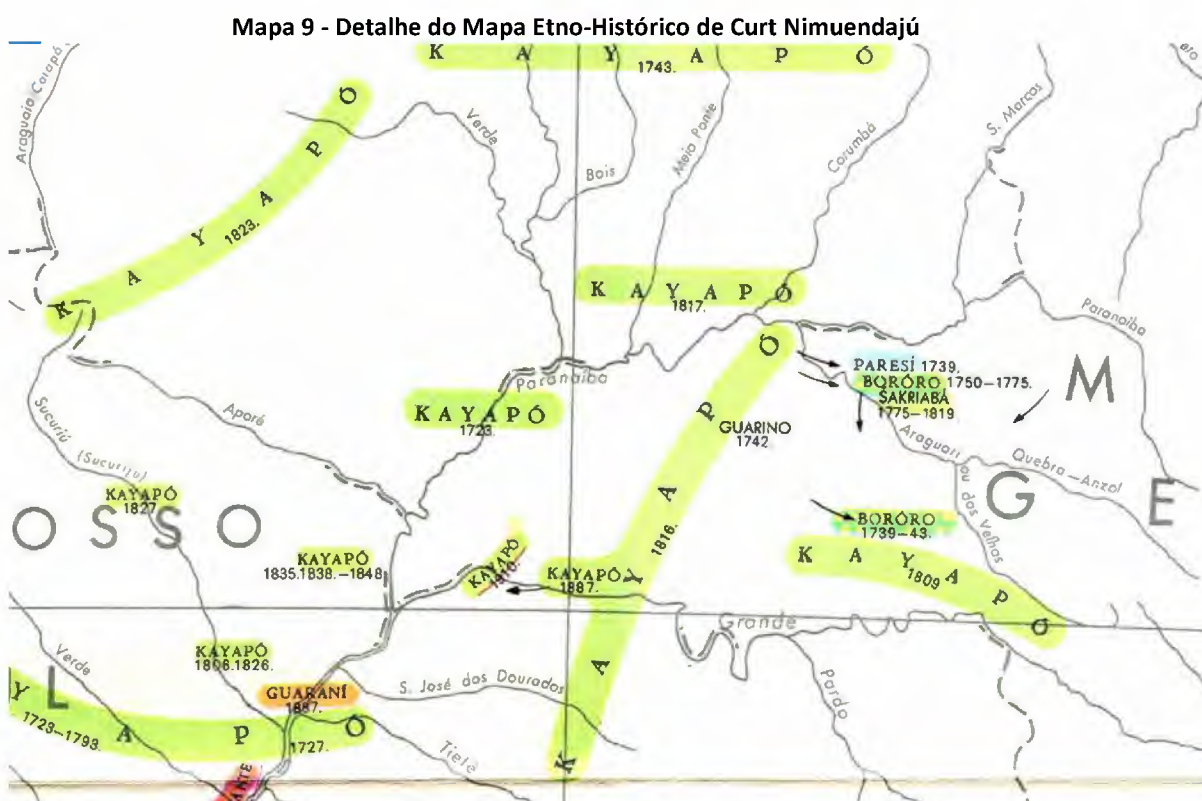
Mapa 6 - Detalhe do Mapa dos Bispados da Capitania de Goyaz



131 cm x 67cm. No mapa a identificação da área objeto desta seção como Terra do Gentio Cayapó.

Fonte: Biblioteca Pública de Évora, localizado em Gaveta IV – n. 24 provavelmente após 1745. O mapa integral está disponível na seção Anexos I.

Tais documentos nos permitem inferir, ainda que a contrapelo, que a região era sim ocupada, embora não da forma pretendida pela Coroa Portuguesa. Sobre suas paragens habitavam um conjunto de povos originários, em sua maioria descritos como Kayapós do Sul – embora também seja relatada a presença de outros povos indígenas como os Paresí, Bororos e Xakriabás (PERRONE-MOISÉS, 1992) – em sua maior parte trazidos à região por bandeiras e entrantes com o intuito de combater a presença Kayapó. Salutar sublinhar aqui, prática muito corriqueira nos processos de ocupação colonial da região: a manipulação artificial de antigas oposições e conflitos existentes entre os diferentes povos indígenas, com o fito de melhor combater os agrupamentos mais ‘indóceis’ e resistentes à dominação portuguesa. O detalhe do Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú – abaixo reproduzido, publicado na década de 1940 – documenta exatamente essas múltiplas alteridades originárias que ocupariam a região objeto de nossa reflexão neste trabalho, sobretudo e coincidindo com o início da ocupação bandeirantista sobre ela.



Dimensões: 1,80m por 2,00m. 1940.

Fonte: IBGE/Pró-Memória (1981). Arquivo digitalizado pela Biblioteca do IBGE.

O mapa integral está disponível na seção Anexos I

No mesmo sentido, Darcy Ribeiro também notou a relevância da presença Kayapó nesse território a ponto de propor que tal região pudesse ser nomeada como *Caiapônia*.

Caiapônia é todo o território hoje compreendido pelo sul de Goiás, sudeste de Mato Grosso, Triângulo Mineiro e Noroeste de São Paulo. Ali viveram e ali morreram os Kayapó Meridionais, tribo da mesma família Jê e de cultura aparentada, mas diversa da sua homônima do Norte, os Kayapó Setentrionais. Primeiro enfrentaram os bandeirantes paulistas que desbravaram seu território na preta de escravizados e na busca de minas de ouro e diamantes. Como escravizados, esses índios nunca foram muito apreciados. Eram tidos como gente rude, que não se prestava ao trabalho agrícola. Para os bandeirantes, os Kayapó representavam um obstáculo que devia ser eliminado; primeiro, para limpar o caminho que conduzia a tribos de “gente de mais qualidade”, depois, para desimpedir a rota que levava às minas de Goiás e, finalmente, para explorar o rico território aurífero e diamantífero por eles ocupado. (RIBEIRO, 1986, p. 72)

Na bibliografia consultada (LOURENÇO, 2005a, GIRLADIN, 1994; MORI, 2017; OLIVEIRA, 2016; TURNER, 1992) os Kayapós são descritos como povos caçadores e coletores que também desenvolviam atividades agrícolas, particularmente o cultivo de milho. Se reuniam para lançarem as sementes de suas roças de milho e se dispersavam até o momento da colheita, dedicando-se no entre período a atividades de caça e coleta. O plantio e a colheita, ao que tudo indica, eram atividades femininas e executadas em sistema de mutirão. Assim que se encontrassem maduras e em condição de serem colhidas, a produção era estocada em ‘paióis’ cobertos de sapê e elevados do chão. Terminada a cultura do milho, e aproveitando-se de suas hastes como proteção e suporte, se iniciava o plantio de feijão. Também eram exímios na produção de artefatos, sobretudo pedras polidas, de maneira a terem desenvolvido técnicas que permitiam que seus instrumentos polidos fossem eficientes para o corte (NABUT, 1986). Lourenço (2005a, 2005b) demonstra que grande parte dessas tecnologias indígenas – em particular aquelas referentes ao preparo da terra, plantio e beneficiamento dos alimentos – foram fundamentais para o sucesso do empreendimento colonizador sendo assimiladas, quase que em sua totalidade, pelos geralistas entrantes/invasores do Sertão da Farinha Podre ainda que submetendo-as às suas lógicas e interesses próprios

e atuando no sentido de descaracterizar/desarticular o sistema em que, outrora, se inseriam.

Oliveira (2016) chama a atenção tanto para o protagonismo e relevância das técnicas dos Kayapós meridionais, quanto para as dimensões de assimetria e violência a que estavam submetidos no contato com a sociedade envolvente. Importante demonstrar que os nativos da terra não eram meros receptáculos passivos da ação dos invasores, a eles oferecendo múltiplas formas de resistência e adequações; mas, também influenciando decisivamente a forma como ocupavam o ‘novo território’, emprestando-lhes técnicas e saberes, logo portadores de agência. Contudo, tais técnicas aos serem replicadas – dada sua eficácia produtiva e capacidade de assegurar o domínio das condições naturais e garantia da reprodução social do grupo de invasores – eram retiradas de seus contextos tradicionais, alterando seus sentidos e objetivos. O autor apresenta como exemplo o fato de que, ao adotarem as práticas de preparo da terra, cultivo e beneficiamento de alimentos criados pelos Kayapós; o faziam desarticulando o sistema tradicional, pois, ao desrespeitarem a divisão sexual do trabalho tradicionalmente executada pelos Kayapós (que era na cultura indígena uma tarefa feminina); os conquistadores determinavam uma grande resistência indígena que se lançavam aos enfrentamentos e fugas.

Saint-Hilaire (1937), um dos *naturalistas* viajantes a serviço da Coroa Portuguesa (em obra publicada originariamente em francês no ano de 1847 intitulada *Viagens pelo interior do Brasil – Terceira Parte: Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela Província de Goiás*) apresenta além da descrição das paisagens, fauna e flora; também a descrição das gentes e grupos que ocupavam os Sertões ainda “desérticos” da ação e presença colonizadora. É certo que suas descrições estavam a serviço do interesse colonial em estabelecer picadas e entradas, mantendo-as livres e seguras. Assim, a narrativa do viajante pode ser caracterizada como um tipo de discurso oficial acerca dos contatos por ele estabelecidos e fortemente marcado/orientado pela ideologia colonial. Assim, Saint-Hilaire se expressa sobre a invasão do território dos Kayapós e o contato estabelecido entre eles e os bandeirantistas

Desde os primeiros tempos da descoberta de Goyaz, os aventureiros, que se espalharam pela região, exerceram sobre os indígenas as mais horríveis crueldades, e estes se vingaram, mais de uma vez, com represálias não menos terríveis. (SAINT-HILAIRE, 1937, p.102)

Mal se descobriu a província de Goyaz, começou a guerra entre os aventureiros paulistas e os índios coyapós, que habitam ao sudoeste da província, vastas solidões ainda quasi desconhecidas. De ambos os lados essa guerra se fazia com igual crueldade. Os Coyapós cahíram repentinamente sobre as caravanas que se dirigiam para S. Paulo ou vinham dessa cidade, e forçaram os portugueses a abandonar alguns estabelecimentos por elles fundados na parte septentrional da província do mesmo nome. As hostilidades perduravam ainda em 1780. (Idem, p.105)

O que nos permite afirmar que a relativa estabilidade econômica, social e territorial conhecida pela 'Kayapônia', durante cerca de mil anos, passa a ser violentamente sacudida a partir dos anos finais do século XVI. Monteiro (1994) demonstra que é justamente nesse período que a região compreendida entre os rios Paranaíba e Grande começa a ser atravessada por Paulistas e Jesuítas que se dirigiam para os sertões mais interioranos (onde hoje se acham os estados de Goiás e Mato Grosso) em busca, principalmente, de indígenas para – ao torna-los cativos – possibilitarem a mão-de-obra indispensável para a superação por parte da capitania de São Paulo de sua condição econômica frágil e periférica; e no caso dos Jesuítas a catequização dos indígenas e o controle e domínio das ervas e drogas do Sertão (logo, do conhecimento etnobotânico dos nativos).

Como se sabe, em fins do século XVI, a Vila de São Paulo do Piratininga – primeira municipalidade instituída no interior da colônia (1558), sobre um planalto situado além da Serra do Mar – já havia se tornado o principal centro de organização de expedições terra adentro, as bandeiras. O núcleo era uma verdadeira porta de acesso ao sertão, onde os paulistas – mestiços, em sua maioria – embrenhavam-se com frequência em busca de índios, que utilizavam como mão de obra escrava em suas propriedades agrícolas. Até então, a “guerra justa” servira como justificativa para as ações dos paulistas, que foram catastróficas para os indígenas. A partir do final do século XVI, os bandeirantes passaram a dispor de um recurso ainda melhor para esconder os interesses escravagistas que os conduziam ao sertão: a busca de minerais preciosos. De fato, ainda que alguns colonos tenham sido efetivamente seduzidos por essa ideia, a maior parte deles engajava-se nas bandeiras apenas para conseguir escravizados, já que estes representavam uma fonte de riqueza muito mais segura. (FONSECA, 2011, pp. 59-60)

2.1. ‘Bandeiras’ e ‘Geralistas’: a ‘Guerra’ e a ocupação das terras na conquista do ‘Sertão do Gentio Cayapó’

No período compreendido entre 1590 e 1674, ainda parte do território da capitania de São Paulo, a região hoje conhecida por Triângulo Mineiro foi atravessada por inúmeras Bandeiras cujo intuito principal era atingir o território hoje ocupado pelos estados de Goiás e Mato Grosso. Em muitas dessas bandeiras, os invasores eram acompanhados por grandes contingentes de indígenas, cativos ou aliados, cujos conhecimentos sobre a terra e artes e instrumentos de guerra, por eles desenvolvidos, foram fundamentais para a eficácia do bandeirantismo.

O território compreendido entre os rios Paranaíba e Grande era então a ‘fronteira’ a ser transposta, apesar das descrições da barbaridade dos ‘gentios’ e da natureza sempre apresentada como ameaçadora e desconhecida. É assim que o cenário até então marcado – quase que exclusivamente pelos conflitos intertribais – passa a ser afetado por uma alteridade até então desconhecida pelos Kayapós, e isso muda tudo. Razoavelmente, a violência dos entrantes e bandeirantistas invasores do novo território será recebida com igual violência por seus então ocupantes e ‘senhores’. Abundam documentos e relatos históricos sobre ataques Kayapós às bandeiras, e aos povoados e aldeamentos por elas produzidos⁵¹. Tais relatos devem ser lidos com ressalvas, dada a concepção eurocêntrica que os informava e seu vínculo com um determinado projeto de ocupação da região, logo, profundamente interessado na supressão dos domínios dos Kayapós Meridionais. Feitas as ressalvas, argumentamos que o volume de registros nos permite duas conclusões: Primeira. O ‘Sertão do Gentio Caiapó’ não era desocupado nem desértico e a ocupação Kayapó se dava por todo território hoje conhecido como Triângulo Mineiro, sendo razoavelmente numerosa e estável, até então. Segunda, a violência da reação Kayapó só pode ser entendida diante das violências perpetradas por Bandeirantes e Jesuítas, cuja presença e ação inseriam novas variáveis que incidiam

⁵¹ Inúmeros exemplos e reproduções documentais do que se afirma podem ser conferidos em Amantino (2008), Cunha (1998), De Mattos (2006), Faria (2012), Gambi (2013), Giralдин (1997), Lourenço (2005a), Mano (2010, 2011, 2015), Monteiro (1994), Noronha (2011), Ribeiro (2008), Oliveira (2016) e Mori (2017).

sobre a permanência daquela territorialidade Kayapó, ameaçando-a e desestabilizando-a. De forma que as Entradas e Bandeiras podem ser percebidas como o primeiro esforço de ocupação e conquista daqueles ‘sertões’. E posto que originárias da capitania de São Paulo e dirigindo-se para Mata Grosso e Goiás, elas forçosamente rasgariam o território ocupado e dominado pelos Kayapó.

Após as primeiras incursões de apresamento indígenas desde o final do século XVI, o próximo passo na conquista das novas terras seria realizado por Bartolomeu Bueno, o pai, que em 1682 marchou rumo ao interior do Brasil (partindo da cidade de São Paulo, cortando a região entre os rios Paranaíba e Grande, adentrando na capitania de Goiás e atingindo o rio Araguaia). No período de 1722-1725, sob o comando de Bartolomeu Bueno da Silva - o filho, juntamente com numerosa parentela, uma nova Bandeira rasga o território central do Brasil, em grande medida percorrendo o caminho anteriormente traçado pelo pai⁵². É no interior dessa bandeira que é realizada a descoberta de minas de ouro, as margens do Rio Vermelho (que deu origem ao arraial de Villa Boa de Goyaz, hoje Goiás). É assim que aquela primeira forma de ocupação dos territórios do interior do centro do Brasil, quase sempre subordinada à escravização e catequização dos muitos povos indígenas, será profundamente afetada pela descoberta de minas auríferas e, mais tarde, diamantíferas nos territórios hoje delimitados como estado de Goiás e Mato Grosso.

⁵² A trilha partia de São Paulo e passava por Santana de Parnaíba e Jundiá. Desse ponto seguia em direção ao norte, atravessando os rios Atibaia, Jaguari, Mogi, Pardo, Sapucaí e Gravataí (no atual estado de São Paulo), Grande, das Velhas, Paranaíba, Corumbá, Meia Ponte e Claro. Depois de passar pelo Rio Grande, passava também pela atual região de Uberaba e Uberlândia, cruzando os atuais Triângulo Mineiro e sul goiano, até chegar na terra dos índios Goyazes. Mori (2017, pp. 20-21) chama a atenção para o fato de que os saberes e práticas, bem como as tecnologias desenvolvidas pelos povos originários que ocuparam os ‘Sertões’ foram decisivos para o sucesso de sua colonização.

A bandeira do Anhangüera, ao adentrar o sertão, foi a responsável por demarcar um caminho, o Caminho dos Goiazes, que ligava São Paulo até o arraial de Santa Ana, posteriormente Vila Boa (capital da capitania de Goiás). Talvez a bandeira tenha seguido um caminho indígena já existente e que permitia a comunicação entre grupos de índios: nas palavras de Sérgio Buarque de Holanda, as chamadas “veredas do pé posto”, que antes de serem utilizadas respectivamente por índios e por não-índios, devem ter sido demarcadas por animais, principalmente pelos carreiros de tapir (anta).

Mapa 10 - Caminho dos Goyazes



Fonte: Criado pelo autor

De maneira que, aquelas estradas ‘abertas’ pelos bandeirantes (então conhecida como o Caminho dos Goyazes) passariam a cumprir um novo e estratégico papel no escoamento dessa produção, exigindo uma maior eficácia e controle por parte da Coroa Portuguesa (MORI, 2015; OLIVEIRA, 2016). O ouro, em particular o descoberto nas imediações da cidade de Villa Boa (hoje cidade de Goiás), interferiria sobre a configuração da região do atual Triângulo Mineiro, a elevando à um novo *status* que colocava a imperiosidade de realizar e efetivar algum controle, por parte do aparato administrativo colonial, sobre a região

seja com a atuação erário real, ou com a instalação de aldeamentos indígenas. Os primeiros aldeamentos instalados na região deveriam cumprir o papel de destacamentos militares, aptos à defesa dos caminhos e da região próxima, bem como, do envio de expedições punitivas ou de extermínio de grupos indígenas entendidos como hostis. A oficialização da Estrada de Goiás, ou Caminho do Anhanguera foi uma etapa crucial desempenhada pelo poder metropolitano na tentativa de se alcançar esse controle na região e, principalmente, no estabelecimento do fisco sobre as novas jazidas encontradas no Brasil central.

(...) A área intermediária aos rios Grande e Paranaíba era importante como ponto de guarnição do Caminho de Goiás, como ponto de partida de investida contra indígenas que não se alinhavam com a lógica colonial – notadamente os Caiapó – e, mais tarde, como oferta de “braços” indígenas dos aldeamentos ali erguidos. (OLIVEIRA, 2016, pp. 107-108)

Mais que isso, a configuração do Caminho dos Goyazes acabaria por ligar – de forma definitiva – os ‘Sertões’ ao centro do poder colonial de uma vez por todas (Rio de Janeiro à São Paulo e de lá até a capitania de Goiás, inserindo os ‘Sertões’, seus ouros e ‘gentios’ nos projetos de colonização). Junto com a estrada vieram todas as consequências: não só o afluxo de mercadorias, mas também desbravadores e entrantes que agora se dirigiam, cada vez mais, com o intuito de ali permanecer. No seu entorno, e às margens dos rios, começam a ser formadas fazendas e pequenos povoados configurando acelerada migração para a região, quase todos em busca da ilusória riqueza. Estavam dadas as condições para que uma nova itinerância atraísse para a região novos e diferentes sujeitos. A título de exemplo, Palacín e Moraes (1994) realizam a estimativa de que cerca de 20.000 pessoas tenham se estabelecido em Villa Boa (hoje cidade de Goiás) de 1726 a 1736. Um poderoso afluxo de pessoas, num curto período de tempo, deslocando-se e ocupando – e explorando – uma região originariamente ocupada por diferentes grupos indígenas, com a proeminência dos Kayapós.

Nos 25 anos subsequentes à descoberta do ouro em Goiás, além de Villa Boa, foram fundados em torno de 50 pequenos arraiais. Uma miríade de almas e sonhos recortavam os ‘Sertões’, ora nele se fixando; ora serpenteando entre os centros mineradores. Foram todos eles, uns mais outros menos, elementos desarticuladores das ‘relativas’ estabilidades territoriais então existentes entre os indígenas. Atuavam sobre os rios e suas nascentes, sobre a fauna e a flora, sobre as condições de vida e sobrevivência. A mera presença, já seria por si, capaz de impor severas restrições às formas de vida ancestrais que ali residiam há séculos. Doenças, epidemias, aguardente, comércio e sede de riqueza rápida e fácil, desbaratinavam e reconstruíam alianças e oposições, inclusive intertribais. Somadas à violência da conquista, a desumanização e construção dos Kayapós como gentios – terríveis e violentos, incultos e devassos, cruéis e sanguinários – compunham um cabedal de características indispensáveis para a sua construção como o inimigo a ser eliminado.

No discurso oficial eram os nativos Kayapós que eram apresentados como responsáveis pela insegurança e violência, mas também e igualmente, pela pobreza e miséria que marcariam os ‘Sertões’. Ao desumanizarem os contingentes Kayapós operavam discursivamente com a mesma violência com que ocupavam seus territórios.

A ação e o arbítrio dos entrantes, e da Coroa Portuguesa, reservavam aos indígenas uma única opção: a guerra⁵³. O fato é que as relações de contato com os não-índios modificariam sensivelmente o quadro das alianças, e por consequência hostilidades e inimizades, anteriormente estabelecidas entre os diferentes povos indígenas. As guerras intertribais passam então a ser organizadas e orientadas a partir do arbítrio e interesses dos invasores/conquistadores.

No mapa abaixo reproduzido percebe-se que as fontes levantadas por Mori (2015, p. 54-56) referem-se ao fato de que os ataques Kayapós, na região em análise, se concentraram sobre o Caminho dos Goyases: de 10 ataques noticiados pelas fontes, 6 se concentraram sobre pontos ou localizados no caminho, ou indispensáveis à sua existência (números 10, 12, 20, 26, 28 e 39). Os demais ataques dirigiram-se para regiões em que a presença Colonial foi intensificada seja em virtude de descobertos auríferos e diamantíferos (caso do Desemboque) seja por sua centralidade na construção de Campanhas de conquista do Campo Grande (caso de Bambuí) centradas no interesse colonial erigido a partir das Minas Gerais e umbilicalmente vinculados, como veremos, à destruição das alteridades Quilombolas ali então erigidas. De novo a beligerância Kayapó aparece umbilicalmente vinculada à presença e violência da sociedade envolvente: a medida em que o avanço bandeirante, paulista; de capelas, igrejas e campanhas e capitães do mato dos geralistas rasgam e violam seu território tradicional.

⁵³ Quer porque também compunha o universo simbólico de compreensão e representação do outro, há muito praticado pelas sociedades que ali viviam. Mano (2010, pp. 343-344) demonstra que

no caso Kayapó, a atualização de relações com as subjetividades alheias está expressa em muitas de suas mitologias e isso sugere, como acima mencionado, que os não índios na região tradicional de ocupação Kayapó no Triângulo Mineiro foram incorporados à sua lógica e serviram como agentes para a predação e incorporação dos elementos da alteridade, fornecendo as chances para esses indígenas atualizarem suas ações mitológicas. Em mais de um caso, suas mitologias apontam para essa incorporação guerreira, predatória e ontológica, tal como o mito sobre os homens macacos, na qual, numa expedição guerreira, os Kayapó matam estrangeiros e se apossam do machado de ferro, ou do xamã Kayapó que se transforma em jacaré, aprende os nomes e as danças dos peixes, volta a ser Kayapó e ensina aos seus as danças e nomes (...). Nesse sentido, danças, nomes e objetos dos outros seres que povoam o universo Kayapó são, literalmente, apropriados, incorporados e domesticados para a produção de sua própria máquina social. Dentro desse amplo escopo sócio cosmológico, as guerras e seus motivos não podem ser apenas apreendidos por meio das alegorias da colonização, mas com um grande jogo de metáforas e transformações por meio das quais os Kayapó colocaram em ação uma prática da estrutura, de reprodução social e de ordenação cultural da história.

De forma que, durante a segunda metade do século XVII e todo o século XVIII as guerras realizadas pelos Kayapós do Sul contra os invasores/conquistadores (não índios e seus aliados de outras etnias ‘indígenas’) foram a regra do contato com a sociedade envolvente. A ‘opção’ pela guerra, no caso Kayapó, se vinculava à totalidade da cultura por eles vivenciada e seria – por assim dizer – a própria expressão de suas humanidades⁵⁴. Giralдин (1997) chama atenção para o fato de que a guerra não se reduziria apenas à defesa de seu território físico, sendo ao contrário expressão da maneira como o território era vivido e pensado pelos Kayapó. Elas fariam parte de um sistema relacional desse grupo com o ‘outro’, quer quem fosse o outro. Tanto que há indícios de que a guerra era parte do cotidiano dos Kayapó muito antes do contato com os não-índios. Constituía seu sistema relacional e simbólico. É que a mediação Kayapó com o mundo exterior se dava por meio da predação e incorporação dos elementos da alteridade com a qual se defrontavam (ALVES, 2017; MANO, 2010, 2015); inclusive de bens e mercadorias (comidas, instrumentos e técnicas, objetos de ferro e armas de fogo) trazidos pelos viajantes/comerciantes/entrantes, todos invasores, segundo a cosmogonia Kayapó⁵⁵. A violência da invasão (cujo *modus operandi* deixava um rastro

⁵⁴ Indispensável mencionar os imponentes trabalhos de Fernandes (2006) e Cunha e Viveiros de Castro (1985) que nos permitem compreender a função da guerra a partir dos próprios indígenas. Importante também, indicar o recente trabalho de Fujimoto (2016) que refletindo sobre as guerras indígenas (intertribais) na capitania da Bahia durante o período colonial, e a partir de documentos e análise exaustiva dos estudos antropológicos clássicos, propõe inovações conceituais sobre as formas e dinâmicas desse processo. Investigando o período entre 1549 – 1624, a autora realiza a reelaboração de dois processos: a adaptação do sistema bélico tupi segundo os interesses e necessidades bélicas coloniais e a construção de uma nova ‘ideologia da guerra’ que atualizando ‘antropofagicamente’ o sistema tupi possibilitou sua metamorfose em instrumento de colonização e exploração econômica. Assim, por meio da hiperbolização do belicismo Tupi no discurso dos colonizadores europeus, viabilizou-se a legitimação da necessidade de conquista e colonização dos territórios no novo mundo, posto que as guerras contra os nativos seriam naturais dada à sua ‘natureza belicosa e antropófaga’. Ao mesmo tempo em que, possibilitou um rearranjo das guerras intertribais orientando-a a partir dos interesses coloniais. É assim que conclui

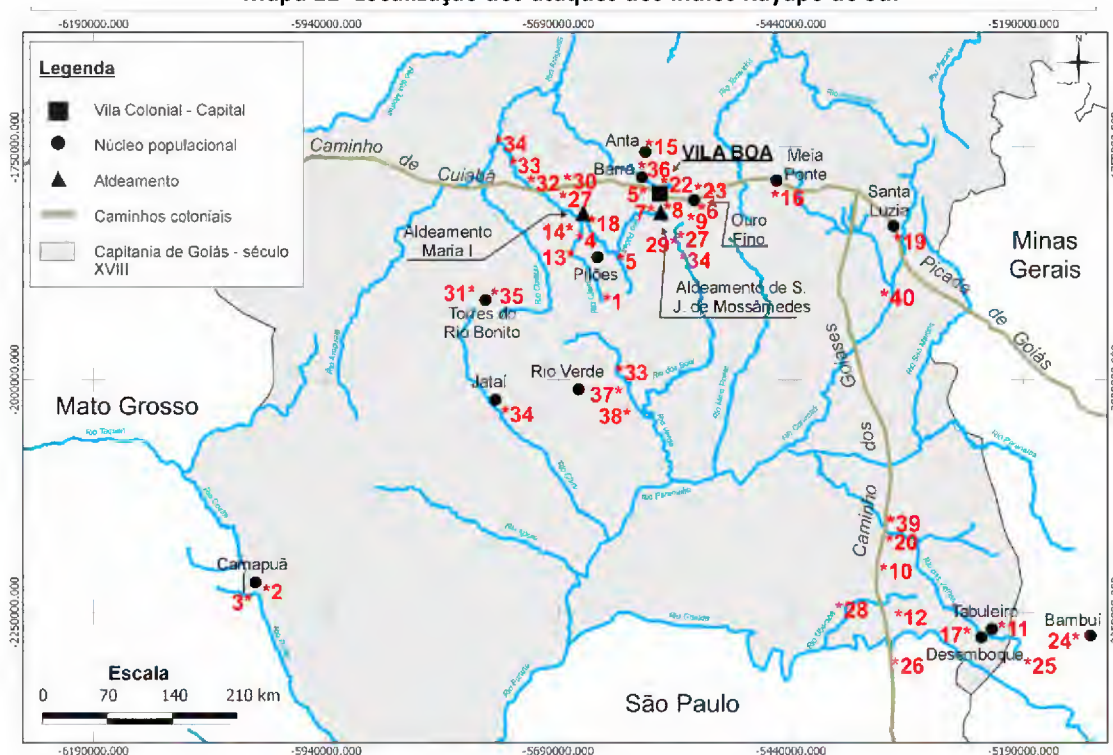
Em seu início, possivelmente, os indígenas guerreavam para atender as demandas dos seus antepassados e, assim, recuperarem a integridade social perdida pelas mortes violentas, conforme asseverou Fernandes. (...) as mudanças que ocorreram na realidade indígena a partir do encontro tenham ocasionado a transformação da motivação da participação indígena na guerra, no sentido proposto por Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha. Isso porque, no novo contexto, os inimigos a serem enfrentados na guerra não eram “velhos conhecidos”, mas determinados conforme as demandas dos colonizadores, e os alvos da vingança só eram determinados pouco antes do início da guerra. (FUJIMOTO, 2016, p. 254).

De forma que, apesar da condição de subalternos no processo de ocupação, também mantinham seu protagonismo estabelecendo negociações e conquistas (AMANTINO, 2013), mediando a ação violenta dos bandeirantistas e tornando menos heterônoma, quanto possível, a guerra.

⁵⁵ Fortes indícios de exceções à essa relação de predação com outras alteridades também estão

de mortes, captura e escravização dos sobreviventes a medida em que realizavam as invasões e destruições das aldeias Kayapó) incentivava novos ataques fazendo com que a necessidade da vingança nunca se esgotasse, sendo – contrariamente – contínua e exponencialmente estimulada. Essa predisposição para a guerra e a recusa em negociar com os invasores não índios, por parte dos Kayapós, conhece razoável refluxo a partir das últimas décadas do século XVIII. Os estudos já citados indicam que uma gama de fatores teria atuado no sentido de – a partir de 1780 – reduzir a relutância aos aldeamentos por parte dos indígenas Kayapó e há pelo menos quatro razões para essa inflexão.

Mapa 11- Localização dos ataques dos índios Kayapó do Sul



Destaque para a região entre os Rios Grande e Paranaíba.

Fonte: MORI (2015, p. 57).

A intensificação dos conflitos, por meio do estabelecimento das guerras por parte dos Kayapó do Sul (lançando mão de ataques rápidos e certos nos quais

documentados. Eles parecem sugerir relações de colaboração bélica, tecnológica, econômica e social entre os Kayapós Meridionais e os Quilombolas que ocupavam as mesmas regiões, particularmente no chamado ‘Sertão do Campo Grande’. Tais dimensões serão oportunamente apresentadas.

destruíam e saqueavam caravanas, fazendas e arraiais), inauguram uma nova fase na estratégia colonial para salvaguardar o ouro de Goiás e os caminhos pelos quais o mesmo se dirigia ao centro do poder colonial: o caminho dos *Goyazes*. Visando assegurar a integridade desta via de acesso, D. Luiz Mascarenhas (então governador e capitão general da capitania de São Paulo) – com a devida anuência da Coroa Portuguesa – incumbiu a Antonio Pires de Campos (experimentado ‘sertanista’ cuiabano) a tarefa de assegurar a paz e afastar a ameaça Kayapó do Caminho dos Goyazes, tanto sobre seus moradores quanto sobre viajantes e comerciantes. Para alcançar tal intento, entre 1741 e 1775, Antonio Pires de Campos arregimenta e faz com que vários outros grupos indígenas sejam introduzidos, por meio de movimentos forçados, no ‘Sertão do Gentio Caiapó’. Originários das missões nas capitanias de Mato Grosso e Goyaz são, após a migração forçada, instalados em aldeamentos criados entre os rios Grande e Paranaíba, administrados por Antonio Pires de Campos: são os *Bororo*, os *Paresi*, os *Karajá* e os *Xakriabá* (os últimos dois vindos do norte da capitania de Goiás). “Aliciados como mão de obra e soldados nas guerras de extermínio e escravização do “Gentio bárbaro da nação Cayapó” (MANO, 2015, p.523), ainda que houvessem desenvolvido formas de negociação e participação nesse processo.

Apesar dos grandes investimentos para a consecução e sucesso da estratégia dos aldeamentos⁵⁶, ela não logrou o êxito esperado, durando pouco tempo e não sendo eficaz em seu principal objetivo: exterminar os Kayapó do Sul. Antonio Pires de Campos morre em 1751, vítima da malária (MORI, 2015, p.112). Todos os que o sucederam na árdua tarefa igualmente fracassaram: encontraram a ostensiva reação por parte dos Kayapós, que via de regra, resistiam ao aldeamento; noutras vezes a ele aderiam, mas, rapidamente abandonavam as aldeias; noutras atacavam e reduziam a cinzas aldeamentos ocupados por outras etnias indígenas (o caso mais emblemático é da etnia Arachás). Contudo, Mori (2015, p. 82) chama a atenção para o fato de que “foi por meio de Pires de Campos, que um projeto não-indígena de ocupação do sertão entre os Rios Grande e Paranaíba, ainda que paradoxalmente feito predominantemente com índios, teve início”.

⁵⁶ Sobre as particularidades do processo de aldeamentos na região localizada entre os rios Paranaíba e Grande indica-se a leitura dos trabalhos de Lourenço (2005a), Mori (2015) e Oliveira (2016).

Mapa 12 - Aldeamentos e Sítios Indígenas entre os rios Grande e Paranaíba – Séc. XIX



Fonte: Criado pelo autor

O final do século XVIII testemunha o rápido esgotamento da produção aurífera na região da capitania de Goiás (principal razão pela qual os Kayapós do Sul deveriam ser combatidos) e o início de uma refuncionalização produtiva da região, que passa a se orientar progressivamente para a agricultura e pecuária. Nesse ínterim a população dos centros mineradores vai se ‘espalhando’ (seja os grupos oriundos das minas goianas, seja os grupos oriundos da Comarca de Rio das Mortes e da região aurífera central da Capitania de Minas Gerais, os últimos com cada vez maior proeminência) tanto para outras regiões da colônia, quanto para o interior do território compreendido entre os rios Paranaíba e Grande. A posse da terra passa então a ser a principal forma de mediação da relação entre os não índios e os Kayapós. Fazia-se indispensável expulsar

seus remanescentes permitindo a conquista e conversão das terras para a atividade agrícola e pecuária. Segundo: Importante frisar que após 150 anos de violentos combates, é nas últimas décadas do século XVIII que os Kayapó passam a ser atacados, simultaneamente, por Bandeiras e Campanhas oriundas de 3 capitânicas (Goiás, São Paulo e Minas Gerais). É razoável supor que, somadas, tais circunstâncias atuaram no sentido de redução da população Kayapó, sobretudo do número de guerreiros, aumentando sua fragilidade na medida em que, diante da nova realidade, também impunha a crescente necessidade de deslocamentos e fugas. Terceiro, nesse processo de deslocamentos forçados, é provável que os Kayapós foram compelidos a abandonar as roças plantadas sem que tivessem prontas outras para servirem de subsistência. Se somarmos isso ao relato de que, no período compreendido entre 1778-1780, ocorreu uma redução significativa no regime das chuvas, estima-se que os Kayapó tenham se defrontado com a fome, e por ela tenham sido martirizados. Por fim, Giralдин (1997) apresenta registros de que uma epidemia de varíola atingiu a capitania de Goiás a partir de 1771, sendo igualmente provável que a mesma tenha atingido os Kayapós. Fragilizados pela guerra constante, doenças, fome e premidos pela miséria, a resistência Kayapó precisava estabelecer outras mediações com a sociedade envolvente. E muitas foram as soluções: parte dos Kayapós do Sul continuou em guerra contra os invasores (e relatos de ataques, ainda que bem menos comuns, ainda eram vistos no início do século XIX); parte deles migrou para outras regiões estabelecendo-se na região sul do atual estado do Pará (hoje a etnia Panara, Giralдин, 2000); parte deles aceitou a estratégia dos aldeamentos, e provavelmente, outra parte inseriu-se na sociedade envolvente, pois, ao longo de todo o processo “indígenas de várias procedências tornaram-se camponeses, tendo desenvolvido uma tímida produção agrícola para consumo e troca de excedentes com as tropas de viajantes ou pequenos núcleos em formação” (OLIVEIRA, 2016, p. 220).

Quanto à estratégia de aldeamentos dos Kayapó os registros históricos nos permitem afirmar que elas não duraram muito tempo. Mori (2015, 2017) apresenta as evidências de que a Aldeia Maria I, construída especialmente pelo governo da capitania de Goiás para abrigar os Kayapós, criada em 1781 foi extinta em 1813. E mesmo nesse curto período de existência eram bastante comuns a fuga para as Aldeias originárias.

Existem relatos (MORI, 2015, pp. 134-193) que dão conta de que, em verdade, nunca cessou nesses aldeamentos a circulação entre a Aldeia oficial e os territórios tradicionalmente ocupados pelos Kayapós do Sul. Soma-se ao fatos narrados, a posição geográfica da Aldeia Maria I colocada apenas algumas léguas da Aldeia de São José de Mossâmedes, construído em 1774 para abrigar indígenas Akroá, Xakriabá, Javaé e Karajá; inimigos tradicionais dos Kayapó; o que permitia a permanência de um clima de beligerância e animosidade entre eles.

Mapa 13 - Detalhe do mapa GERBER, Henrique



Carta da Província de Minas Gerais coordenado segundo os dados officiaes existentes e muitas próprias observações por Henrique Gerber. 1862. Em destaque os aldeamentos ainda existentes em 1862. O mapa integral está disponível na seção Anexos I. Fonte: Gerber (1862)

Giraldin (2000) apresenta ainda evidências que novas epidemias teriam atingido as populações aldeadas em Maria I, contribuindo decisivamente para sua depopulação: novo surto de varíola em 1811, e um surto de sarampo em 1819. A soma de todas essas situações nos permite afirmar o quão frágeis e conjunturais foram as relações de aliança entre os Kayapós do Sul e a os múltiplos representantes 'oficiais' da Coroa Portuguesa. É assim que

Os índios trasladados para os aldeamentos entre os Rios Grande e Paranaíba (em pequenos ou grandes contingentes e oriundos de diversas regiões da América portuguesa), com a união por meio do casamento entre eles e também com não-índios (negros, mulatos, mestiços e uma pequena parcela de "brancos"), vivenciaram um processo de etnogênese. A etnogênese, assim

como a mestiçagem, é um fenômeno político e que compreende processos de fissão, fusão e incorporação de elementos alógenos consistindo na capacidade adaptativa e criativa de grupos indígenas frente às situações relacionadas ao contato, como o etnocídio, as epidemias, as violências e os deslocamentos forçados. Esse processo de etnogênese configurou uma população indígena aldeada constituída por meio de processo histórico que envolveu deslocamentos forçados, compartilhamento de território, união com o poder colonial, o uso da língua geral e do vestuário entre seus membros além das apropriações de cargos honoríficos (como o de capitão do aldeamento). Esses índios aldeados por meio de ações políticas tentaram resguardar os seus direitos à posse da terra que já era habitada por seus antepassados frente à expansão dos geralistas entre o fim do século XVIII e o início do século XIX. Esses geralistas eram migrantes oriundos principalmente da região oeste e centro oeste de Minas Gerais e buscavam terras para a prática da agricultura e da pecuária no Sertão da Farinha Podre. A ocupação das terras entre os Rios Grande e Paranaíba coordenada pelo sargento-mor Antônio Eustáquio da Silva e Oliveira e o conflito entre índios e não-índios foi inevitável. Se o potentado decidiu estabelecer uma aliança com os Kayapó do sul que habitavam a confluência dos Rios Grande e Paranaíba, inclusive conseguindo que esses índios fossem residir em aldeamentos, com os índios dos núcleos indígenas ao longo do Caminho dos Goiazes, o tratamento foi radicalmente oposto, baseado na violência e expulsão de suas terras para posterior ocupação dos não-índios mediante a concessão de sesmarias. (MORI, 2015, p. 208-209)



AS TERRITORIALIDADES NEGRAS

QUILOMBOS, VENDAS,
BRECHAS E CAMINHOS

*Dali vindo, visitar convém ao senhor o povoado dos pretos: esses bateavam em faisqueiras
– no recesso brenho do Vargem-da-Cria – donde ouro já se tirou. Acho, de baixo quilate.
Uns pretos que ainda sabem cantar gabos em sua língua da Costa. E em andemos:
jagunço era que perpassava ligeiro; no chapadão, os legítimos coitados todos vivem
é demais devagar, pasmacez. A tanta miséria.*

*João Guimarães Rosa
Grande Sertão Veredas*

ANTES, A PALAVRA

Há uma consolidada bibliografia sobre a centralidade da ‘oralidade’ para as pluriversas humanidades que compartilharam a experiência de coabitarem o continente Africano. Vansina (2010, p. 139-140), ao discorrer sobre aquelas civilizações, assevera que “uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais”. Assim a tradição oral asseguraria a transmissão dos saberes e conhecimentos, mas também das práticas e tecnologias sociais posto que, nas Áfricas, as “palavras criam coisas”, pois, dotadas de um poder mágico e misterioso. E nos adverte:

A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade. As tradições desconcertam o historiador contemporâneo – imerso em tão grande número de evidências escritas, vendo-se obrigado, por isso, a desenvolver técnicas de leitura rápida – pelo simples fato de bastar à compreensão a repetição dos mesmos dados em diversas mensagens. **As tradições requerem um retorno contínuo à fonte.** Fu Kiau, do Zaire, diz, com razão que é ingenuidade ler um texto oral uma ou duas vezes e supor que já o compreendemos. Ele deve ser escutado, decorado, digerido internamente, como um poema, e cuidadosamente examinado para que se possam apreender seus muitos significados – ao menos no caso de se tratar de uma elocução importante. O historiador deve, portanto, aprender a trabalhar mais lentamente, refletir, para embrenhar-se numa representação coletiva, já que o *corpus* da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma. Muitos estudiosos africanos, como Amadou Hampâté-Ba ou Boubou Hama muito eloquentemente têm expressado esse mesmo raciocínio. O historiador deve iniciar-se, primeiramente, nos modos de pensar da sociedade oral, antes de interpretar suas tradições.

(...) A tradição oral foi definida como um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra. Suas características particulares são o verbalismo e sua maneira de transmissão, na qual difere das fontes escritas. Devido à sua complexidade, não é fácil encontrar uma definição para tradição oral que dê conta de todos os seus aspectos. Um documento escrito é um objeto: um manuscrito. Mas um documento oral pode ser definido de diversas maneiras, pois um indivíduo pode interromper seu testemunho, corrigir-se, recomeçar, etc. (Idem) [grifos nossos]

O autor demonstra que, para os Africanos em geral e particularmente as diferentes epistemes e humanidades que habitam a África Subsaariana; a ‘oralidade’ constitui sua própria razão de ser. Espalhando-se por todo o continente estabelece-se como poderosa tecnologia social para narrar feitos, criar memória e atribuir identidades. Mesmo na profusa pluriversalidade étnica, de diferentes línguas e suas específicas formas de comunicação, a centralidade da palavra falada lhe parece incontestável. É por isso que, reforça, a ênfase de uma sociedade (ou cultura) na oralidade não pode ser etnocentricamente percebida como inferioridade ou ausência. Nem se pode diante dela estabelecer uma postura de contínua desconfiança em virtude de uma pressuposta ‘maior objetividade’ dos textos e documentos escritos. Acerca dos limites e particularidades de ambas formas de narrar e estabelecer registros assim se pronunciou Bâ (2010, p. 168):

Para alguns estudiosos, o problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem. (...) Nada prova a priori que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. As crônicas das guerras modernas servem para mostrar que, como se diz (na África), cada partido ou nação “enxerga o meio-dia da porta de sua casa” – através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses ou, ainda; da avidez em justificar um ponto de vista. Além disso, os próprios documentos escritos nem sempre se mantiveram livres de falsificações ou alterações, intencionais ou não, ao passarem sucessivamente pelas mãos dos copistas – fenômeno que originou, entre outras, as controvérsias sobre as “Sagradas Escrituras”. O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra. (...) E, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra.

Nas múltiplas Áfricas vicejam uma *pluriversalidade* de epistemes em que, apesar de enorme diversidade encontrada, a palavra falada constitui a forma sagrada que a tudo confere existência e vitalidade, seu fundamento primeiro e último, fonte e expressão daquela coletividade. Exatamente por isso, junto à centralidade da oralidade, a ancestralidade também se afirma como valor insuperável. Ambas são organizadoras e potências daquelas formas de ser e viver. Constituem a mais poderosa confluência e a mais recorrente semelhança, a despeito das outras infinitas diferenças. Assim, a oralidade constitui a ‘grande

escala da vida' que dela seleciona os acontecimentos, feitos, biografias, crenças e valores, saberes, práticas e tecnologias que merecem continuar a existir. E assim conclui:

Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode -se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a "cultura" africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. (Idem, p.170)

A força vital associada à palavra 'falada' também atravessou os tumbeiros atlânticos. Junto com todas as alteridades trazidas pelo tráfico e pela escravização forçada veio, também, a oralidade. E como aquelas humanidades, a oralidade também permaneceu entre nós. Reinserida em novos ambientes e relações, não foi abandonada porque continuava a ser a força vital comum a todos, suas reservas de vitalidade e humanidade. E sob as múltiplas violências – tornadas pão cotidiano em nossos trópicos – constituíram-se em instrumentos de resistências e reafirmação/reconstrução de suas humanidades. De alguma forma, através da palavra falada, da oralidade; mantinham-se vivas as memórias ancestrais que os permitiam – continuamente – atualizar e recriar as referências étnicas originárias, constituindo-se como valores centrais no *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro. Passo seguinte possibilitavam a afirmação de suas humanidades, não só porque foram, mas porque suas memórias os permitiriam continuar a ser. Por meio de suas cosmogonias, cantos e valores, histórias e feitos continuamente revividos – à medida que eram lembrados – reelaboravam suas habilidades e narrativas, faziam-se potência diante do genocídio, recriavam a si e ao mundo. Constituíam assim, fontes inesgotáveis de força a nutrir os corpos negros (individual e coletivamente dilacerados). Uma força que atravessou os séculos e, por mais improvável que parecesse, afirmou-se imponente como uma das origens inelutáveis do que nos tornamos. Assumindo múltiplas e particulares formas, dando origens à inauditos diálogos e composições éticas e estéticas – sempre marcadas por particularidades que as singularizam – sedimentaram um conjunto de valores, saberes, práticas e tecnologias sociais afrocentradas. Estabeleceram

mediações que – sob toda a deleteriedade da escravidão – foram origens de estratégias de negociação e conflito; donde inseriram fissuras, conquistaram ‘direitos’ e constrangeram as violências senhoriais. A oralidade então, mediante infinitas traduções e sínteses com outras epistemes, assentou as condições para que (mesmo escravizados e tiranizados) suas humanidades não definhassem. E assim se fez presença em todo o território em que, forçosamente, se encontravam em diáspora. A oralidade marcou então a itinerância dos corpos negros onde quer que ela tenha se estabelecido, seja entre nós, seja em toda a América. Estruturou as condições para que permanecessem, ainda que recriadas, pluriversas formas de viver e pensar. Permitiu-os produzirem abundâncias apesar das ausências, territorializações apesar de desterritorializados, agências apesar do contínuo esforço em objetificá-los.

A tradição africana, e por consequência Afro-Brasileira (Afro-Latina, Afro-Caribenha, Afro-Cubana, Afro-Estadunidense, etc.) é essencialmente oral. É construída sobre a centralidade da palavra falada. Esta, até pode ser complementada por ritos que, contudo, não a superam, pois, dela intimamente dependem. É a oralidade que os possibilitam e é por meio dela que, aqueles ritos, podem ser compreendidos e tornados socialmente eficazes. Assim a palavra falada constitui-se a ossatura de suas tradições e memórias, revestindo-se quase sempre de dimensões sagradas. Ela é, em si, vida! Fonte de toda vitalidade. É por meio da oralidade que a cultura se realiza, permanece e se alarga. Institui-se como elemento unificador – para o qual convergem a totalidade das atividades individuais e coletivas. Por meio da integração entre passado mítico, histórico e presente permite à ancestralidade continuar a operar e criar/recriar aquelas humanidades. Assim, não se constitui mero acaso o fato de que as mais relevantes criações culturais, religiosas, sociais e políticas associadas aos negros, ainda hoje, continuam a ter na oralidade (e por conseguinte no segredo e na iniciação) sua forma mais comum e poderosa. Por exemplo: na pluriversalidade existente entre as diferentes práticas e saberes sociorreligiosos Afro-Brasileiros (Candomblés, Xangôs, Umbandas, Batuques, Omolocôs, Jurema, etc. - ainda que assumindo variadas formas e lançando mão de diferentes *línguas ritualísticas*) é a oralidade/palavra falada que informa os mitos, ritos e tradições. É ela quem media os processos de aprendizagem, iniciação e senioridade. É por meio dela que a energia vital é gerada/manipulada. É a oralidade que constitui o repertório de tecnologias sagradas, sociais e culturais que merecem permanecer, e por isso, estrutura o conjunto das relações vivenciadas por cada família de Santo. Nos momentos festivos e de

oração é na palavra tradicionalmente consubstanciada, por exemplo, no ‘*canto de pergunta e resposta*’. Aliás, a oralidade que se expressa sob a forma do ‘*canto de pergunta e resposta*’ não está presente apenas nas ‘religiosidades’ Afro-Brasileiras, sendo contrariamente dotado de uma desconcertante ‘onipresença’ no interior das infindáveis heranças culturais preservadas, criadas e recriadas pela síntese Afro-Brasileira. Pode ser percebido como, junto com as Cortes e Reinados Negros, por exemplo, o ‘*canto de pergunta e resposta*’ continua vívido e pulsante nas manifestações estéticas onde o protagonismo é construído sob a centralidade das agências negras. Por exemplo, pode ser encontrado nos registros de cantos de escravizados recolhidos aqui e acolá (O Canto dos Escravizados, 1982)⁵⁷, nos Maracatus, nas rodas de Capoeira, nos cânticos dos Congadeiros, no Samba (especialmente o Samba de Roda e o de Partido Alto), no *Rap* e suas batalhas de rimas. Esse particular jeito de narrar, de alguma maneira, ecoa fortemente no *funk* carioca, na *Axé Music*, nas novenas e ladainhas, nas cantigas populares e infantis, nas Missas ou no Cultos que assimilam elementos estéticos e rítmicos negros. Aqui e alhures, continua a ser a forma elementar das muitas construções culturais nas áreas remanescentes de Quilombos e nas muitas periferias de nossas metrópoles (majoritariamente negras). Correspondem, conclui-se, à uma tecnologia de produção da memória e de organização e transmissão de saberes e práticas, irremediável e inexoravelmente negras. De maneira que, a ‘onipresença’ e centralidade da oralidade nas manifestações religiosas e culturais negras (em pleno 2020), nos parecem poderoso indicador de que essas manifestações simbólicas só podem ser entendidas como parte daquele *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro. São evidências poderosas de que práticas e saberes ancestrais, mais que sobreviveram, tornaram-se poderosas estruturas das muitas territorialidades negras aqui erigidas. Assim, tiveram lugar nos Quilombos das Minas Gerais e continuam a ter nas Congadas, Capoeiras e saberes e práticas socioreligiosas tão presentes no Triângulo Mineiro do século XXI. Tanto que sobreviveram ao tempo e suplantaram limites geográficos, ainda que, sempre ensejando novas e particulares manifestações. Sobreviveram,

⁵⁷ Nos Estados Unidos da América assumem destaque o trabalho de Allan Lomax (disponível em <https://www.loc.gov/collections/allan-lomax-manuscripts/>). Ele passou décadas recolhendo *worksongs* e *hollers* em presídios, lavouras, etc., gravados in loco no início do século XX. Seu trabalho resultou na reunião de milhares de gravações de campo de músicos populares nos Estados Unidos da América, no Haiti e nas Bahamas. Em particular seu trabalho de reunião de cantos de trabalhos e de prisioneiros negros também testemunham a força do ‘*canto pergunta resposta*’ também entre os negros e negras inseridos naqueles contextos. A mera constatação dessa continuidade, na produção cultural negra em contextos históricos sociais tão distintos dos nossos, nos obriga a registrá-lo. Nosso objetivo é meramente ilustrativo. Exemplos de canções de trabalho compiladas por Allan Lomax podem ser acessadas em: <https://youtu.be/eX4DYoLrCwM>.

e exitosamente adaptaram, às mudanças tecnológicas e de paradigmas sociais. Foram atravessadas pela escrita, rádio, tv, internet; pela escravização e pela estigmatização do pós-abolição. A oralidade também invadiu tais espaços, e ainda que tenha sido por eles modificada, também os modificou; e insistentemente permanece como forma recorrente a informar e possibilitar as criações ético-estéticas negras. Tanto que, mesmo quando seus praticantes frequentam as escolas, universidades e pós-graduações; é na oralidade que continuam a assentarem suas práticas culturais, religiosas e seus saberes ancestrais. O aprendizado da palavra escrita, o acesso aos modelos epistemológicos eurocêntricos, não redundam mecanicamente no abandono das epistemologias negras. É certo que complexificam aquelas relações, podem alterar e abalar tradicionais formas hierárquicas; inserir novas dinâmicas e desafios; constituir novas territorialidades (a digital/virtual por exemplo), etc.; mas não suplantam a magia da oralidade que continua a estabelecer os mais profundos vínculos entre os homens e àquelas ancestralidades negras. Mudam para continuarem a ser.

3.1. Sobre quais Quilombos?

Muitos foram os Quilombos! Uma grandiosidade revelada pela historiografia⁵⁸ recente tanto quanto à quantidade estimada, quanto à profusa *pluriversalidade* que os caracterizariam internamente. Há, pois, uma miríade de experiências, etnias, realidades locais e estratégias de legitimação e existência que não podem ser reduzidas à uma única vivência ou modelo. O interior dos Quilombos serviu, como veremos, de guarida e proteção a uma

⁵⁸ É assim que à bibliografia sobre a presença negra e a posterior construção de um *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro (apresentadas na seção marcos teóricos deste trabalho) soma-se o excelente trabalho de Furtado (2009) acerca da recente produção historiográfica sobre a capitania das Minas Gerais produzida a partir dos anos 1980 e um conjunto de produções que versam especificamente sobre a multiplicidade das experiências vivenciadas nos diferentes Quilombos e Mocambos. Sobre o tema destacam-se os levantamentos da produção bibliográfica sobre os Quilombos e Mocambos (até os anos 2000) presentes em NUER/UFSC (1999, 2000) e o Caderno de Debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos (2010).

De nosso ponto de vista um conjunto de trabalhos sobre as territorialidades negras (simbolizada pelos Quilombos/Mocambos, mas não se esgotando neles) complexificaram as relações entre estes espaços e as sociedades envolventes, na rica multiplicidade das situações em que ocorreram e na diversidade dos enfoques teórico-metodológicos com que foram apreendidos. Cada um, a seu modo, insere novas perspectivas e enriquece profundamente o debate sobre as resistências negras. Compreende-os pressupõe superar perspectivas monistas ou maniqueístas. Em nosso caso colaboraram decisivamente os seguintes trabalhos: Alves (2017), Alencastro (2000); Amantino (2008); Azevedo (2004); Cardoso (1988); Castro (1998); Chalhoub (1990); De Jesus (2007), Fonseca (2011); Gomes (2005, 2015); Lara (1988); Lima (2008); Machado (1987, 1994); Guimarães (1988, 1989, 1990, 1995, 2003), Mano (2015); Mello e Souza (1982, 1999), Reis & Silva (1989); Rodrigues (2016); Slenes (1997, 1999), Silva (1998) e Schwartz (2001).

multiplicidade de experiências, dotadas de particularidades e especificidades, compondo um rico e multifacetado quadro sobre as interações entre pessoas escravizadas, forras, povos originários e homens e mulheres livres e pobres; dando origem a um complexo – e mutante – quadro de relações com os poderes coloniais, eclesiásticos e seus representantes, com os poderes locais e a sociedade envolvente.

Com efeito, os Quilombos não eram os mesmos nos Palmares e nos ‘Sertões’ do Campo Grande das Minas Gerais, por exemplo. Aliás, não eram os mesmos nem dentre os que, estima-se, dividiram ao longo do século XVII/XIX a aventura e as agruras de viver naqueles ‘Sertões’. Primeiro, não eram os mesmos por que é razoável argumentar que suas características variavam na medida em que também variavam os ‘sentimentos’ de pertencimento étnico de seus construtores e ocupantes. Inicialmente podiam não se enxergar como iguais; uma vez que a diáspora forçada colocava em contato, no Brasil, identidades e sentimentos de pertencimento étnicos por vezes hostis na África (SOARES, 1998). Oposições ancestrais – historicamente alicerçadas e, por vezes, mitologicamente referendadas – podiam incidir na inicial percepção do outro sob um quadro de contínua desconfiança e ameaça. A par disso, ao longo do tempo e sob os oportunismos mercantis do tráfico e administração coloniais, como vimos, tais oposições foram continuamente manipuladas, aprofundando ou recriando/atualizando fissuras entre os escravizados. Complexificando ainda mais o quadro, ora os escravizados não se reconheciam na nomenclatura criada por traficantes e senhores, ora delas se apropriavam; dando origem a sentimentos de pertencimento ‘étnicos’ novos, por vezes, des-etnicizado (LIMA, 1976; SANSONE, 2004).

Segundo, metamorfoseavam-se assumindo pluriversas formas em consonância com a fisionomia e ocupação territorial que os circundavam: se nos entornos das vilas e arraiais coloniais ou se localizados em suas fronteiras ‘inóspitas’, se nas cidades litorâneas ou no interior do país. De forma que as características que aquelas territorialidades negras assumiam era profundamente dependente de suas redes de relações com a sociedade envolvente e as correspondentes territorializações que o poder colonial tivesse erigido localmente (GOMES, 2005, 2015; GUIMARÃES, 1988, 1996, 2003; LIMA, 2016; REIS, GOMES, 1996; REIS, SILVA, 1989).

Terceiro, é preciso perceber que nas experiências dos *Calhambólas/Quilombolas*⁵⁹ ocorreram articulações/alianças com outros grupos sociais. Inclusive é possível afirmar que nem todos os seus membros eram escravizados fugidos (existem relatos de que muitos negros forros vivessem nesses territórios); da mesma forma que nem todo escravizado fugido era, necessariamente, Quilombola (podendo atuar como fiscador, camponês, mas também como capitão do mato, membros de expedições de combate aos Quilombos, etc). Complexificando ainda mais o cenário, existem evidências documentais de que, nas Minas Gerais, não só negros (cativos e forros) participaram da construção e defesa dessas territorialidades rebeldes. Frequentemente, os Quilombos serviam de casa e proteção também para povos originários e homens e mulheres ‘livres’: pobres, vadios, condenados e fugitivos, em particular nas Minas Gerais (ALVES, 2017; AMANTINO, 2008; LIMA, 2016; MANO, 2025). Exatamente por isso os Quilombos podem, também, serem caracterizados enquanto “redutos, ou refúgio, de outros elementos marginalizados e perseguidos no âmbito da sociedade escravista” (GUIMARÃES, 1988, p. 19). Parte da explicação para essas temporárias alianças pode residir no fato de que a situação do Quilombola (no interior da sociedade colonial) em muito se assemelhava – como veremos – a dos desertores, vadios, marginais, condenados, fugitivos e homens e mulheres ‘livres’ e pobres (MELLO E SOUZA, 1982). Esta condição análoga, sustentamos, pode ter atuado no sentido de eventualmente possibilitar a consecução de alianças entre eles dada à aproximação brutal que o sistema escravista concretamente submetia àquelas humanidades. Contudo, e isso é igualmente procedente, nunca se deu num único sentido. Nas relações entre negros, cativos, forros, homens livres pobres e ‘desclassificados sociais’ de toda sorte e cor, são documentadas desde situações de declarada aliança e/ou sutil e disfarçado apoio a situações de clara oposição e conflito. Suas relações eram pendulares, como veremos, assumindo uma ou outra forma sempre sob a deletéria influência do escravismo.

Quarto, a articulação das três condições anteriores nos levaria a percepção de que cada experiência Quilombola estaria circundada por alteridades e contextos específicos, profundamente marcados por particularidades e especificidades. De forma que as

⁵⁹ Sobre os termos Calhambóla/Quilombolas/Mocambeiros adotamos a mesma posição de Lima (2016) e Mano (2015). Apesar de constituírem termos distintos eles aparecem, na longa documentação analisada sobre a escravidão em Minas Gerais, para descrever a mesma realidade, referem-se a fenômenos semelhantes e relacionados entre si na dinâmica social das Minas setecentistas: grupos de negros fugidos organizados, seja em pequenos grupos móveis e armados que se mantinham de roubos e saques; até grandes e estáveis comunidades – os quilombos ou mocambos. Devido ao fato do termo quilombo ter se generalizado na historiografia opta-se, neste trabalho, por sua utilização.

territorialidades Quilombolas variavam assumindo formas e estratégias distintas também em função de condicionalidades temporais. Por isso argumentamos que qualquer perspectiva generalizadora (quanto às experiências vividas nos e pelos Quilombos) seria muito mais resultado das representações, seja aquelas presentes nas vozes oficiais que aparecem documentadas, seja nas repercussões daqueles monólogos sobre parte dos estudos historiográficos posteriores (que não realizaram a devida crítica das fontes sobre as quais se basearam).

Neste sentido, ainda que tais fontes sobre os Quilombos e seus moradores ao longo dos séculos XVII ao XIX, nitidamente apontem para a caracterização dos Quilombos e dos Quilombolas como uma ‘ameaça terrível’, representação de uma inferior forma de viver que deveria – tanto quanto possível – ser combatida e exterminada; a leitura atenta e crítica daqueles documentos, pode desvelar aspectos sutis (AMANTINO, 2006; DE JESUS, 2007; GUIMARÃES, 1988, 2003; MELLO E SOUZA, 1982, 2006; LIMA, 2008, 2016). Tais contribuições apontam para o fato de que por detrás das adjetivações negativas e dos projetos oficiais de dissolução dos Quilombos, aparecem cenários cheios de nuances. Por exemplo, a relação que estabeleciam com a sociedade envolvente, que furtivamente aparecem nos documentos e fontes oitocentistas. Nelas os Quilombos não eram representados identicamente pelo governo colonial e pelos proprietários de escravizados, pelos potentados locais e pelos desclassificados sociais, pela Igreja e pelos capitães-do-mato; incidindo sobre os Quilombos e seus ocupantes uma profusa e, por vezes, contraditória percepção; que igualmente variava ao longo do tempo e a partir de configurações locais/regionais. Ora compreendidos como inimigos, ora como aliados – sempre temporários; ora com eles comerciando, ora exigindo seu extermínio. Ora denunciando-os, ora ajudando-os com notícias e avisos sobre planos de ataque e expedições; como também e contraditoriamente participando das expedições para exterminá-los. Tais esforços reuniam as mais diversas camarilhas: bandeirantes e geralistas, potentados locais e comerciantes, reinóis e estrutura eclesiástica; mas também, ‘gentios’, escravizados, negros forros, desclassificados e vadios, condenados e fugitivos. Há uma miríade de situações e circunstância que atuavam no sentido de produzirem confluências ou conflitos, por vezes, temporariamente, incentivando a transformação de um em outro; evidência de sua complementariedade (apesar de suas contradições).

Do que se afirma decorrem importantes consequências para a análise do fenômeno, que nos levam a questionar tanto as construções romantizadas (que entendem os Quilombos

como espaços de experiências substancialmente ‘igualitaristas’) quanto as representações negativas (que os apresentam como o suprassumo das violências e bestialidades, um poder tão despótico quanto aquele ao qual pretendia oferecer resistências), ambas maniqueístas e estereotipadas. Nos posicionamos dentre aqueles que defendem que nenhuma das hipóteses anteriores encontrariam abrigo na realidade (GOMES, 2005, 2015; GUIMARÃES, 1988, 1989, 1990, 1995, 2003; LARA, 1988; LIMA, 2016; MELLO e SOUZA, 1982, 1999; REIS, SILVA, 1989 e SCHWARTZ, 2001), posto que, nenhuma experiência humana – nem mesmo aquela estabelecida a partir do exercício do poder colonial no interior de uma sociedade violentamente hierárquica e fundada sobre a escravização – se enquadraria, tão resolutamente, apenas em um ou outro extremo da análise. Há sempre um processo de mediação, a conferir tons *dégradés*, mediando e limitando o exercício do poder, ao mesmo tempo em que o legitima, posto que, também o constrange (GRAMSCI, 2001; GOFFMAN, 1974; WEBER, 1999). Na efetividade das relações dentro e fora dos Quilombos, entre os quilombolas, e entre esses e a sociedade envolvente; um grande espectro de ações e uma multiplicidade de processos, por vezes contraditórios, tiveram lugar. Advogamos que não seria possível o estabelecimento da escravidão como relação social, bem como dos Quilombos como território a ela rebeldes, senão como resultantes de contínuos processos de negociação, cuja efetividade, ora aproximar-se-ia do convívio em relativa estabilidade, ora assumiria a forma de conflito declarado e hostilidade explícita, ora sendo – contraditoriamente – as duas coisas ao mesmo tempo. Nem sempre a guerra, nem sempre a paz. É no interstício entre elas, considerando-as também, que as territorialidades Quilombolas se fizeram e se estabeleceram. Ao mesmo tempo em que puderam ser representadas como ameaça aos fazendeiros, sesmeiros e sitiantes que se estabeleciam no Campo Grande, parecem com eles terem comerciado e estabelecido relações de reciprocidade (GOMES, 2015; GUIMARÃES, 1988, 2003). Em seu incontável devir suscitou hostilidades e alianças, ambas temporárias, e cuja mediação foi fundamental para suas existências e o sucesso da ocupação ‘não originária’ dos Sertões do Campo Grande.

É que na mediação que realizavam junto ao poder dos escravizadores havia espaço tanto para a resistência (latente ou organizada), quanto para variadas formas de acomodação e negociação (REIS, SILVA, 1989). Dependendo das condições existentes, e da correlação de forças que caracterizava a concretude das relações sociais escravistas locais, os escravizados sempre achavam um meio de agir em proveito próprio, mitigando e/ou diminuindo as

situações de violência e opressão à que estavam estruturalmente submetidos (ALVES, 2017, AMANTINO, 2008; AZEVEDO, 2004; GUIMARÃES, 1988, 1990, 1995, 2003; LIMA, 2016; MELLO E SOUZA, 1982, 2006, REIS, 1989; SILVA, 1998).

Do exposto subte-se que os negros – cativos ou não – apresentam-se tão protagonistas quanto os demais atores presentes nas Minas setecentistas, estabelecendo um conjunto de ações que ocuparam um longo espectro que ia desde a organização política explícita à construção de sentidos simbólicos e políticos sutis, mas nem por isso menos importantes. É nesse contexto que devem ser analisadas sejam as situações de rebeliões, fugas e os quilombos; sejam os batuques, capoeiras, jogos, formas de diversão, folguedos, festas religiosas e irmandades negras (na multiplicidade das formas de manifestação que os escravizados construíram face à situação de extrema violência em que se encontravam forçosamente submetidos). Mas, também na prática de roubos, sabotagens, assassinatos e outros ‘crimes’ cometidos – e sofridos – por escravizados. Estas situações nefandas, contudo, jamais foram capazes de impedir que se viabilizassem – ainda que sob a execrável presença da escravização – múltiplas situações e formas de negociações/reivindicações. Sem tais mediações fica comprometida a compreensão dos mecanismos, relações e tecnologias sociais que foram indispensáveis – a despeito de sua pouca documentação – para compreender e explicar – razoavelmente – o intenso crescimento do número de alforrias, coartações e manumissões presentes na Capitania das Minas Gerais (MELLO E SOUZA, 1999; 2006). Saltam aos olhos múltiplas estratégias, formas de ação e ressignificação da vida. Escravizado fugidos, forros rebeldes e pobres de toda sorte e cor, estabeleciam nas territorialidades quilombolas, e em seus próprios termos, o que entendiam e consideravam relevante, e por meio disso estabeleceram sua própria noção de ‘liberdade’. Tudo isso sempre mediados pela deletéria existência da escravidão. De forma que uma corte de sentimentos, muitas vezes hostis, foram experimentadas e caracterizaram as vivências de negras e negros, cativos ou forros. Dessa forma, foram ao longo do tempo impondo limites ao poder escravista e consolidaram um conjunto de situações em que a rigidez da escravidão pode ter sido – ainda que temporariamente – dilatada e afrouxada. Tais circunstâncias, concordamos com Guimarães (1988, 1989) e Mello e Souza (1982, 2006); também foram fundamentais para que o escravismo pudesse se atualizar e – de alguma forma – legitimar-se. Só assim podem ser compreendidas as particularidades da experiência escravocrata nas Minas setecentistas marcadas, por exemplo, pela permissão aos negros (cativos e forros) de possuírem terras e

nelas dedicarem parte de seus dias para a produção de sua subsistência (GUIMARÃES, 1988, 1989; MELLO E SOUZA, 1982); pela liberdade dos negros cativos e forros fisciarem certas minas de ouro (FONSECA, 2011; LIMA, 2016); pela existência de escravizados de ganho ou aluguel e o estabelecimento do sistema de jornadas – ambos marcados pela relativa liberdade de movimento pelo território da capitania por parte dos jornaleiros (LIMA, 2016; MELLO E SOUZA, 1982); pelo alto número de alforrias, manumissões e coações na capitania de Minas Gerais (MELLO E SOUZA, 1982; 2006).

Em todos esses casos estaríamos diante de um longo processo de mediação e negociação que, se não eliminou a violência dos senhores, também não pode ser caracterizado sem a devida análise dos conteúdos e das agências e intervenções dos escravizados. Reafirma-se, contudo, que tais nuances não anulam ou diminuem a *deleterialidade* do sistema escravista, sendo – contrariamente – mais uma evidência da condição estruturante das múltiplas violências de que se nutriu, suscitou ou aprofundou. É assim que, por exemplo, a existência dos Quilombos (uma afronta ao sistema legal, então vigente) foi também utilizada para justificar a necessidade de sempre mais aparato legislativo e repressivo, bem como foi instrumentalizadora de um discurso de medo e paranoia indispensável para justificar a necessidade das expedições de reconhecimento e extermínio dos Quilombolas e de seus Quilombos (GUIMARÃES, 1983, pp. 92-98; LIMA, 2016).

Partindo dessas sedimentações historiográficas, nossa perspectiva procurará demonstrar que as experiências Quilombolas nos ‘Sertões’ do Campo Grande/Farinha Podre acabaram também por ser – dialeticamente – funcionais ao interesse colonial, ainda que permanente e poderosamente rebelde e hostil a ele. É que ao fugirem da violência das relações entre escravizadores e escravizados vigentes na região aurífera central de Minas Gerais, os Quilombolas foram adentrando cada vez mais as terras à Oeste. E quanto maior o esforço colonial em identificá-los e debelá-los (com seus bandos, regimentos, expedições e capitães-do-mato), mais intensamente eram instados a continuarem o avanço. A mediação sempre violenta por parte do aparato administrativo colonial (mas também por parte de bandeirantes, fisciadores, sesmeiros, fazendeiros, sitiantes, mercadores) foi importante variável na configuração de uma crescente mobilidade dos territórios rebeldes e seus ocupantes, sempre centradas nas epistemes e formas de sociabilidades quilombolas. Iam desta maneira, sem qualquer planejamento ou finalidade prévias, dilatando a área ocupada pelos territórios Quilombolas (avançando decisivamente rumo ao Campo Grande/Farinha

Podre). Tal dispersão demandava da Coroa cada vez mais investimentos e a articulação de um rosário de violências. Nessa caminhada tornavam-se cada vez mais negros e rebeldes os territórios originariamente ocupados pelos Kayapós Meridionais e já singrado e cortado pelas itinerâncias, caminhos e caravanas bandeirantistas.

Intensificando-se nos oitocentos, essa rebelde presença negra passará a ser tão relevante quanto as demais itinerâncias para a compreensão das transformações daqueles territórios. De forma que, nos séculos XVII e XVIII, as territorialidades Quilombolas podem também serem caracterizadas como orientadoras do interesse colonial mineiro, na ocupação daquelas terras e ‘Sertões’⁶⁰. Por isso é razoável defender que a primeira presença organizada, e com o fito de ali permanecer, oriunda das Minas Gerais foi aquela capitaneada pelos Quilombolas, desclassificados sociais e vadios de toda sorte. Foram eles quem, por meio de seus saberes e tecnologias sociais, construíram uma rede de territórios que se inseriam noutra rede – a das relações pré-existentes entre as alteridades ali atuantes. Assim foram a origem de um conjunto de edificações (materiais e simbólicas) que relacionando-se com arraiais, vilas, Capelas e Igrejas, vendas, caminhos, mineradores e contrabandistas levaram à construção de uma imponente presença e legados negros, dilatando rumo à Farinha Podre os limites territoriais daquilo que, os interesses coloniais erigidos nas Minas Gerais, chamavam de Campo Grande. *Pari passu* à construção dessas territorialidades negras, e a elas umbilicalmente vinculada; ao perseguirem os Quilombos e os Quilombolas os poderes Coloniais irão se apropriar daquelas territorialidades negras, de seus saberes e práticas, de suas tecnologias sociais e bélicas, de suas redes de relação econômicas e políticas já estabelecidas; para – num antropofágico ‘banquete ritual’ – serem então fagocitadas e mutacionadas, apropriadas e consumidas, descontextualizadas e desfiguradas. Tal como também realizavam – como vimos – quanto aos povos originários.

Mas, ao mesmo tempo, tais saberes e construções sócio-políticas e econômicas também constituirão insumo e alicerce sem os quais a processo colonializador não teria tomado as características e dinâmicas que assumiu. As alteridades Kayapós e Quilombolas não só estavam ali antes (do ponto de vista cronológico) como também constituem um ‘antes’

⁶⁰ Anteriormente território dos Kayapós que foi recortado pelas estradas e caminhos bandeirantistas; posteriormente tornado parte da Capitania de Goiás a partir das políticas dos aldeamentos no entorno do Caminho dos Goyases. Eis pois o momento em que se atíça, sobre a região entre os rios Grande e Paranaíba, a sanha conquistadora da Capitania de Minas Gerais e os sonhos de riqueza dos geralistas que primeiro se aventuraram a disputar, com os temíveis Quilombos, a posse e permanência naquelas terras.

espacial. Neste ínterim realizaram descobertas, ocupações, criaram tecnologias. Compartilharam, muitas vezes, as mesmas paragens, desafios e inimigos. Se encontraram, rivalizaram-se, colaboraram entre si, preservaram e/ou deram origens a novas alteridades. De uma forma ou outra, continuamente adicionaram àqueles cenários naturais presenças de pluriversas humanidades. Construíram aldeias, quilombos, campos, paióis, normas e instituições, instrumentos e tecnologias, táticas e estratégias de guerra e de paz, festas e folguedos, lutas e danças, pajés e feiticeiros. Suas diversidades originárias foram então potencializadas nos múltiplos contatos que estabeleceram entre si e com a sociedade envolvente (ALVES, 2017, MANO, 2015). Pactuaram alianças e oposições, realizaram e conviveram com a destruição. Mas, também, construíram territorialidades, que foram continuamente confrontadas por outras itinerâncias e presenças. Por isso mesmo, foram partes criativas e indispensáveis, tanto para a história, quanto para a efetiva ocupação daquelas terras. De tudo isso se serviram os poderes e interesses colonializadores (agora organizados a partir das Minas Gerais) para entrarem e fixarem-se no Campo Grande/Farinha Podre.

3.2. E de quais fontes falamos?

É este quadro marcado por relações complexas e contraditórias que torna improvável que consigamos descrever em minúcias as múltiplas experiências quilombolas que se inseriram no recorte territorial que estabelecemos. E há nos estudos acerca das territorialidades Quilombolas, por maior que tenha sido o esforço realizado junto às fontes (estudos e pesquisas acadêmicas, oralidade e memória popular, documentos e registros, consulta aos arquivos públicos, bibliotecas e bancos de teses), um alto grau de imprecisão. De tal maneira que em muitos momentos faltam elementos para compor uma descrição mais tangível daquelas territorialidades negras, mesmo quando melhor documentadas. Tudo isto submete nossa análise e construções teóricas à uma certa imprecisão/indefinição (posto que intrínseca ao aquilombamento e susa tecnologias bélicas e de segredo, inclusive), permitindo uma aproximação bastante comprometida do fenômeno Quilombola nas Minas Gerais oitocentistas. Com efeito, se nos é – provavelmente – muito difícil realizar uma descrição fidedigna dos Quilombos e seus moradores, há sempre a possibilidade de refutarmos – com base na pesquisa histórico-documental, territorial-cartográfica, bibliográfica-acadêmica, na

análise das memórias ancestrais e populares – alguns dos traços e características a eles indevidamente generalizados. Sendo quase impossível dizer, detalhadamente, o que foram; contudo, podemos com alguma segurança refutar generalizações apressadas (ou aspectos pontuais que o curso de novas investigações, a emergência de métodos ou novas formas de tratamentos das mesmas fontes, nos possibilitam demonstrar sua impropriedade). De uma forma geral, sustentamos a impossibilidade de se estabelecer uma análise mais sistêmica, mesmo das experiências Quilombolas melhor documentadas. E há um conjunto de razões que nos levam a constatar tais limitações, parte delas resultantes das próprias agências negras e Quilombolas. Estaríamos, pois, diante de um excesso, não de uma ausência.

Como vimos no início deste capítulo, por constituírem-se centradas na oralidade, as relações sociais estabelecidas entre negros e negras, em nosso caso nas Minas do século XVIII, e destes com a sociedade envolvente, não se traduziram sob a forma de relatos ou documentos escritos por eles acerca de suas experiências e vivências (AMANTINO, 2008; LIMA, 2016). Não porque ágrafos ou analfabetos, mas, porque as maneiras como articulavam suas relações sociais, simbólicas e culturais tinham na palavra falada – em seus diversos usos e compreensões: sociais, simbólicas, políticas e religiosas – sua forma fundamental (Bâ, 2010; Vansina, 2010). Não se pode vaticinar que dentre os Quilombolas (sejam negros fugidos ou forros, mas, também dentre os brancos pobres, vadios, criminosos e desertores que com eles coexistiam nos Quilombos) não existissem membros alfabetizados⁶¹. Contudo, parecem ou não ter lançado mão deste instrumento para narrarem suas trajetórias – individuais ou coletivas; ou se o fizeram tais narrativas se perderam por completo e/ou não foram ainda encontradas. Nossa hipótese é que a escrita poderia ser percebida por eles, como hostil às suas formas tradicionais de transmissão de saberes e práticas e, ao mesmo tempo, ser percebida como intrínseca e potencialmente ameaçadora (posto que constituía um elemento cultural tão central à administração colonial, militar e eclesiástica, forma e suporte das ações e estratégias de dominação por eles articuladas e continuamente reiteradas através dos documentos, cartas, regimentos e normas, cartografias, textos religiosos, produções literárias

⁶¹ Há na documentação e bibliografia sobre a escravidão a referência recorrente aos escravizados *ladinos* (apresentados em oposição aos caracterizados como *boçais*) que seriam aqueles que entendiam e falavam a língua portuguesa, por isso mais ‘adequados’ aos serviços domésticos (ALMEIDA, 2012). É razoável supor que dentre tantos alguns tenham se alfabetizado.

e musicais – sempre escritas; ainda que a escrita fosse à época dominada por uma minoria dentre eles).

Em nossa perspectiva, pode haver no ato de não produzirem registros escritos a partir de suas perspectivas Quilombolas, mais uma das muitas formas de resistências que edificaram, posto que, suas formas de ser e viver nunca deixaram de ser profundamente centradas na oralidade. Assim a ausência de registros escritos, oriundos daqueles territórios rebeldes, não pode ser automaticamente caracterizada como indício de inferioridade, ou sinal de uma incapacidade ou ausência. Contrariamente, advogamos ser possível que o ato de não registrar por escrito possa ser entendido como mais uma evidência do exercício de protagonismo daquelas populações negras. É que ao privilegiarem a oralidade e o segredo como instrumentos de construção de suas formas de resistências, os Quilombolas agiram a partir de uma multiplicidade de valores afrocentrados, de antiquíssimas tradições e de poderosas formas de narrarem seus feitos e produzirem as suas memórias: a tradição oral.

Soma-se ao afirmado a possibilidade da ausência de registros escritos ter agido, ainda que inadvertidamente, no sentido de dificultar relações, deixando sem referências as expedições que visavam a destruição dos Quilombos e seus construtores, colaborando incisivamente para o escamoteamento de suas existências. Sem referências grafadas seria possível assegurar certa invisibilização de seus feitos, formas de organização e vida diante do poder colonial, que não compreendia as territorialidades senão em seus próprios quadros referenciais eurocêntricos (um razoável esforço cartográfico se dirigirá no sentido de grafar os territórios das minas buscando identificar e registrar, particularmente, a presença de Quilombos e Quilombolas). As formas como os territórios eram vividos e pensados/representados pelos Quilombolas condicionava e eram condicionadas pelas *epistemes* negras que escapavam – porque incompreendidas – ao controle dos poderes colonialistas. A ausência de representações escritas/gráficas, de autorias negras, sobre a experiência Quilombola intensificaram assim o ‘descontrole’ colonial sobre aqueles territórios. Dito de outra forma, aquilo que alguns caracterizam como ausência, pode ter sido uma importante tecnologia social, com sofisticadas consequências militares, por exemplo.

Contudo, e igualmente, a ausência de registros das experiências Quilombolas feitos por seus moradores colocam importantes problemas aos pesquisadores, uma vez que, os fazem reféns de uma ‘*opereta*’ de uma nota só. Como não foram encontrados relatos escritos, ou outras formas de documentação e/ou registro resultantes da lavra de seus ocupantes (ou

possíveis aliados), os estudos sobre os Quilombos baseiam-se quase que exclusivamente na visão que deles construíram seus opositores; diretamente interessados em sua erradicação. Lima (2016) demonstra como as fontes de que dispomos sobre a experiência Quilombola nas Minas Gerais, e em particular no Campo Grande, constituem-se de bandos, cartas patentes, portarias e regimentos, escritos, documentos, comunicações, cartas e alvarás Régios, correspondências privadas, relatos e diários de expedições, mapas sobre a localização dos quilombos realizados sob a mão dos responsáveis pelas expedições de extermínio dos mesmos. Em todo esse *corpus* documental, consolidado pelos estudos sobre os Quilombos mineiros, a centralidade discursiva é construída a partir da visão oficial da metrópole e/ou de seus representantes de ocasião (sejam governadores, mestres-de-campo, capitães e homens-do-mato, padres e bispos, viajantes e comerciantes, entrantes e mineradores, paulistas e geralistas, fazendeiros e donos de vendas, naturalistas estrangeiros e potentados locais, etc.).

Este conjunto de fontes já estabelecido, tem contornos estáveis traçados pela bibliografia sobre os Quilombos das Minas Gerais. Os novos estudos dificilmente adicionam novas fontes documentais aos *corpus* documentais já consolidados. De maneira que, suas contribuições mais vigorosas resultam do fato de submeterem aquele conteúdo arquivístico à novas perguntas e tensões, procurando cotejá-los com novas metodologias e recortes teóricos. Assim, inserem problemas e questões até então não pensadas, exatamente porque a reflexão sobre elas é – em grande parte – tributária dos esforços de pesquisa e teorização consolidadas ao longo do tempo. No caso específico da presença dos Quilombos nos ‘Sertões do Campo Grande/Farinha Podre’, o acionamento dos arquivos locais também não tem revelado novações documentais sobre as territorialidades Quilombolas (muito em virtude da desarticulação das políticas municipais de produção das memórias locais – quando não sua absoluta inexistência. Honrosa exceção deve ser feita ao Arquivo Público de Uberaba/MG). Apesar de nosso esforço não foram encontrados registros documentais com menções aos territórios Quilombolas nos arquivos públicos de Uberaba e Uberlândia. Todas as menções sobre os Quilombos do Campo Grande, nos anos oitocentos, já se encontrava consolidada no conjunto dos estudos já publicados e disponíveis, e nossas pesquisas junto à Biblioteca Nacional/RJ, Instituto de Estudos Brasileiros (IEB-SP), Arquivo Público de Minas Gerais (APM), Arquivo Público de Uberlândia/MG (ArPU), Arquivo Público de Uberaba/MG (APU), Fundação

Calmon Barreto de Araxá/MG não significou novação documental sobre aquelas territorialidades Quilombolas⁶².

Assim sendo, além de já conhecido, o *corpus* documental que chegou até nós seria ainda marcado por mais uma desconfortável dimensão. Em sua quase totalidade resulta de relatos e informações sobre os Quilombos e Quilombolas das Minas Gerais construídos por seus inimigos/detratores, com a finalidade explícita de fundamentar e legitimar esforços com vistas às suas eliminações. É dessa maneira que concordamos com Lima (2016, p. 22) para quem é possível supor que tais “agentes do aparato colonizador português, buscaram manipular a compreensão dos receptores de seus textos – entre eles os historiadores posteriores” acerca das ‘realidades’ experimentadas pelos Quilombos e seus moradores.

E muitos são os cenários possíveis. Por exemplo, é possível que em alguns casos tenham ou mentido descaradamente ou exagerado a presença, o número e a força dos Quilombos. Principalmente se levarmos em conta que quanto maior parecesse a ameaça Quilombola, igualmente majorada seria a necessidade da repressão e justificada a violência quando de sua realização. No mesmo sentido, e adicionalmente, poderiam ter o interesse de – ao exagerar o fenômeno – justificarem seus feitos (tornando-os reais quando inexistentes; ou ampliando seu escopo e efeitos se houvesse a necessidade/interesse de convencer o poder colonial a realizar maiores retribuições pelos serviços prestados; como concessões de sesmarias e outros títulos ou auferir um significativo aumento no pagamento da *tomadia* - no caso dos capitães-do-mato, por exemplo). Como igualmente podem, e nunca poderemos verificar com precisão, terem agido no sentido de sonegar informações em virtude de, eventualmente, procurarem proteger os Quilombos e seus moradores seja para auferir benefícios na relação com os quilombolas (não sendo por eles atacados, seja com eles comerciando – a partir de valores bem abaixo do mercado – ouro, gêneros alimentícios, pólvora, etc). E infinitos outros cenários, inclusive no sentido oposto aos possíveis interesses já expostos. Exatamente por isso, concordamos com ALVES (2017, pp. 40-41) para quem:

⁶² Contudo, nos permitiu acesso a inúmeros registros documentais sobre os escravizados na região do Campo Grande/Farinha Podre (em particular sobre o município de Uberaba, e no período entre 1857-1888 sobre Uberaba e seu arraial de Nossa Senhora do Carmo e São Sebastião da Barra de São Pedro de Uberabinha), em quase sua totalidade organizados e disponibilizados para consulta pelo Arquivo Público de Uberaba/MG). Adiciona-se a estes, os dados do Censo Imperial de 1872 (sobre a *Parochia* de São Pedro do Uberabinha) e registros eclesiásticos de casamentos entre negros (1855-1888) em Uberabinha. Esse conjunto de dados subsidiará nossa discussão no tópico referente às presenças negras e suas raízes na aludida região.

Contudo, é notório acentuar o cuidado que se deve ter na interpretação das informações documentais para efeito da reconstituição dos povos em seu passado. Há aqui um grau de miopia em cada arcabouço metodológico empregado, quando evocado isoladamente.

(...) Daí a importância da análise documental nessa operação, uma vez que recupera o trabalho social de construção dos documentos, os interesses incutidos no discurso, as suas fontes e as possíveis e constantes migrações de sentido. (...) O *modus operandi* do presente trabalho foi fundamentado, portanto, em alguns critérios da análise documental desse autor, sendo eles:

a) *Contexto*: refere-se à análise da conjuntura política, econômica, social e cultural em que do documento foi produzido.

b) *O autor*: assenta-se na busca incessante de compreensão dos interesses - muitas vezes não confessos - de um autor do texto. Interesses variáveis em suas dimensões sociais, políticas, teológicas e econômicas. Torna-se fundamental, então, ao pesquisador uma visão acuidada no que tange a entender interpretar, ou seja, ler nas entrelinhas do dito.

c) *Autenticidade e confiabilidade do texto*: é epistemologicamente eficiente criar critérios para avaliar a confiabilidade de um documento, bem no sentido de pormenorizar e apresentar os indícios e sinais não revelados sobre um primeiro conhecimento dos fatos. Dessa maneira, uma peça histórica deve ser cerceada de perguntas e inquietações, isto é uma vigilância epistêmica dos fatos. Em termos de operacionalização, checar o mesmo fato em diferentes fontes históricas, sociais, antropológicas, políticas e econômicas.

Diante de um documento ou uma fonte histórica é preciso perquirir o texto, é imperioso pensá-los sistematicamente e criticamente, levando em conta seus sentidos expressos, seus significados à época; mas também seus silêncios e silenciamentos (MELLO E SOUZA, 1982; LIMA, 2008). É preciso compreendê-lo a partir do olhar informado pela época de sua construção, interpelá-lo a partir dos problemas e perspectivas ali considerados por seus autores. A leitura crítica das fontes documentais pode nos permitir separar idiosincrasias das marcas de época, estilo pessoal de escrita das convenções sociais que agiram sobre a escrita. Nesse processo é sempre útil recorrer a documentos – da mesma época – e escrito em condições semelhantes por outros autores. Mas, também e igualmente, é imprescindível considerar o contexto: o momento histórico, as hierarquias sociais, as redes de relações que envolvem emissores e destinatários (e suas intrincadas e sutis subalternizações, caprichos e aliciamentos). Tanto quanto possível identificar os interesses, manifestos ou não, que orientaram a escrita, e os objetivos que o documento pretendeu produzir (a decisão ou resultado por ele pretendido). Muitos aspectos permanecerão ocultos ou inalcançáveis, mas, outros emergirão. Mas, faz-se igualmente interpretar seus silêncios, lacunas e silenciamentos.

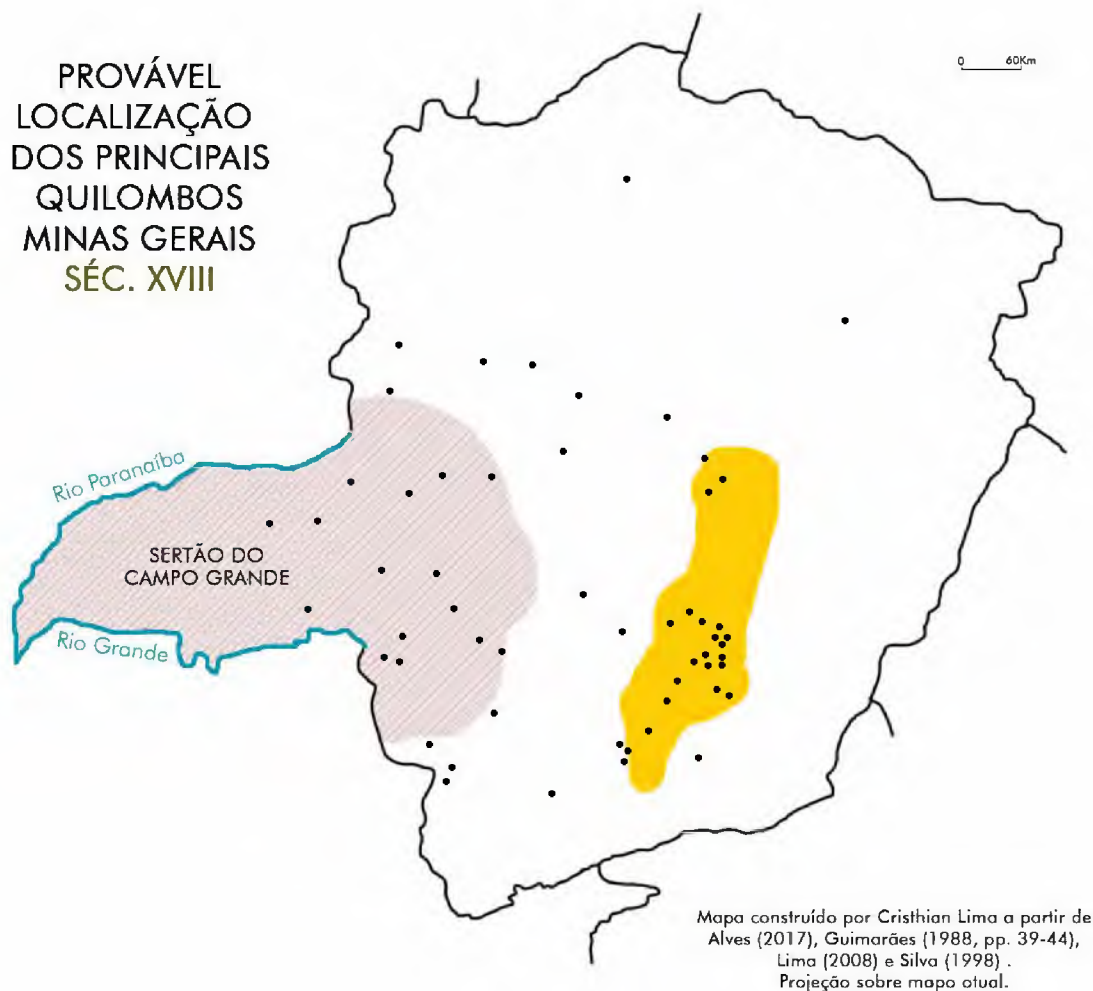
Para tanto, pode ser útil confrontá-los a partir de problemáticas atuais, dirigindo a eles questões e perguntas que, só agora, fazem sentido. Lançar mão do acúmulo de métodos e técnicas, historicamente erigidas, que nos permitem – a partir das novas teorizações e perspectivas – inquirir novos aspectos, estabelecer novas conexões, complexificar contextos, agências e relações entre os agentes. É esta relação crítica com as fontes que nos permitirá que as mesmas nunca envelheçam, possibilitando, ainda que referindo-se à um mesmo conjunto de fontes, delas emergirem novas perspectivas e explicações teóricas. Não porque elas não estivessem ali – dalguma forma – mas, por que não se podia enxergá-las antes. Eternizados pela escrita/grafia os documentos parecem os mesmos sempre. Irrigados pelas reflexões teóricas, novas metodologias e técnicas de investigação eles se fazem sempre novos, pois, ao serem avivados pelas temáticas e preocupações contemporâneas – podem ser ressignificados.

3.3. Os tamanhos do problema: presenças Quilombolas e redes de relações com a sociedade envolvente.

Os trabalhos realizados por Alves (2017), Guimarães (1988), Lima (2016), Martins (2018) e Silva (1998) foram fundamentais para que nos fosse possível espacializar a presença dos Quilombos que teriam existido na capitania de Minas Gerais no século XVIII. Assim, construímos um mapa dos Quilombos, com as prováveis localidades onde teriam existido. As indicações de suas presenças/existências nos trabalhos citados, só foi possível graças ao cotejamento das informações realizado por seus autores (por meio do cruzamento das informações existentes nos documentos oficiais, nos relatos de viajantes e memorialistas, nos registros toponímicos de origem africana e na memória popular preservada sobre esses locais). De posse destes dados, procedemos ao ajuntamento do máximo de menções aos Quilombos, em especial sobre aquelas territorialidades rebeldes negras que teriam existido sobre os ‘Sertões’ do Campo Grande/Farinha Podre, e as organizamos de acordo com a localização indicada, no mapa a seguir. Importante ressaltar que, a maior concentração de Quilombos sobre a região aurífera central e nos “Sertões” a oeste, não podem ser interpretadas como evidência de que não tenham havido Quilombos, ou outras territorialidades rebeldes negras, onde no mapa aparecem ausentes. Em nossa perspectiva, em virtude do fato de que a maior parte da documentação e fontes disponíveis sobre

localizações e existências dos Quilombos terem sido erigidas, ou pelo aparato repressivo mineiro ou em diálogo com ele – como vimos – é razoável que haja uma concentração de referências acerca das regiões e localidades em que o mesmo fora continuamente mobilizado.

Mapa 14 – Localidades em que existiram Quilombos - Minas Gerais – Século XVIII



Fonte: Criado pelo autor (2021)

Se levarmos em conta que a mobilidade e a capacidade de fugir constituíam importantes tecnologias bélicas e de defesa de muitos Quilombos, sobretudo os menores e mais recentes, não é absurdo supor que muitos deles tiveram localizações transitórias ou mesmo que nunca chegaram a ser registrados ou conhecidos. Passada a ameaça repressiva, é possível que tivessem se reestabelecido nos mesmos locais anteriormente ocupados, reinserindo-se nas múltiplas redes de relações ali já consolidadas. De forma que, muitos sequer foram identificados, ou um mesmo Quilombo possa ter sido tratado – pela documentação e repressão coloniais – como unidades diferentes. As territorialidades

Quilombolas saberes e práticas sobre o espaço, profundamente complexos e distintos das demais estratégias de ocupação dos 'Sertões' do Campo Grande/Farinha Podre, levadas a cabo pelos outros grupos de interesse que sobre ele também atuavam (coloniais a eclesiásticas, sesmeiros a fazendeiros, bandeirantistas a faiscadores, etc.).

Apesar de certamente subnotificados, pelas razões já expostas, é possível visualizar que o número de localidades que conviveram com a experiência Quilombola é realmente considerável, sobretudo se considerarmos que existiu todo um esforço e aparato repressivo com o intuito de evitá-los, e quando possível, exterminá-los. Guimarães (1988, 1996) nos apresenta aproximadamente 160 Quilombos concentrados no entorno de quase 50 localidades. Os documentos que citam a existência e respectiva localização dos Quilombos foram publicados entre 1711 a 1795 e narram as mais diferentes situações, desde Quilombos que foram encontrados despovoados⁶³, a notícias sobre Quilombos que já tinham sido destruídos⁶⁴ ou que foram acidentalmente encontrados, incluindo também menções a vários Quilombos cuja localização era ignorada ou mencionadas de forma imprecisa pelos documentos oficiais⁶⁵. Importante frisar que os documentos históricos relatam situações em que numa mesma localidade pudessem existir mais de um Quilombo⁶⁶ e não raros os casos em que os Quilombos voltavam a existir (no mesmo local ou em outro) algum tempo depois de abandonados ou destruídos. Ademais, o número total de Quilombos, apresentados por Guimarães, deve ser entendido como uma estimativa dada que

(...) estes novos dados são mais uma aproximação da realidade que números absolutos. Tal se deve a que vários quilombos foram descobertos acidentalmente, quando com eles se depararam expedições enviadas para a descoberta de novas jazidas minerais. A constatação de que muitos quilombos foram descobertos por acaso nos leva a acreditar que muitos deles jamais tenham sido descobertos. (GUIMARÃES, 1988, p. 16)

⁶³ Arquivo Público Mineiro – Seção Colonial - Códice 65, pág. 100v. e 101 (O documento se refere a "3 ou 4" Quilombos abandonados antes do ataque) e Códice 224, pág. 215 a 217v (O documento se refere a três quilombos encontrados abandonados por terem sido avisados em tempo, na Vila do Serro).

⁶⁴ Arquivo Público Mineiro – Seção Colonial – Códice 45, pág. 69 e v.; Códice 84, pág. 75 e v., 108v. a 110v; Códice 116, pág. 98 e 99.

⁶⁵ Arquivo Público Mineiro – Seção Colonial - Códice 65, pág. 100v. e 101 (refere-se à vários Quilombos na Comarca de Rio das Mortes).

⁶⁶ Arquivo Público Mineiro – Seção Colonial - Códice 130, pág. 5v. a 7 (O documento se refere a 3 Quilombos atacados na Vila de Mariana, sendo dois destruídos e um rechaçou o ataque usando índios em sua defesa.); Códice 178, pág. 12v (o documento se refere dois Quilombos destruídos na Vila de Caeté) e Códice 260, pág. 43v. a 45 (o documento denunciam a existência de três Quilombos na região de Itaverava).

Partindo deste pressuposto, àquelas localidades listadas pelo trabalho de Guimarães (1988) adicionamos menções sobre Quilombos que se localizariam nos territórios dos atuais municípios mineiros de Araxá, Cristais, Ibiá/Campos Altos, Patrocínio, Paracatu, Sacramento (Desemboque), Uberaba e Uberlândia (ALVES, 2017; MARTINS, 2018; SILVA, 1998), todos adicionais aos listados por Guimarães (1988).

Apesar das imprecisões e subnotificações, arguimos que existe um razoável conjunto de evidências de que os Quilombolas foram capazes de – em um contexto extremamente perverso e sob condições profundamente desiguais – articularem territorialidades e complexas formas de organização, centradas em humanidades, valores e tecnologias negras. Mais uma evidência do protagonismo Quilombola criativo (GUIMARÃES, 1988) e revelador de dimensões múltiplas que nos permitem caracterizá-los, a partir dos trabalhos e pesquisas já referenciadas, como capazes de agência nas mais diferentes esferas – apesar da condição de subalternidade e violência nas quais se encontravam submetidos e mantidos:

1) *Política*: estabelecimento de estratégias de a) aliciamento e convencimento de outros escravizados; b) de negociação e mediação de conflitos com fazendeiros, potentados locais, pequenos proprietários e a massa de livres e pobres; c) a bem documentada capacidade de realização de alianças – seja com os Kayapós, seja com as autoridades coloniais, seja com parte do aparato repressivo, d) o estabelecimento de uma rede de informação e proteção dos Quilombos.

2) *Militar*: a) criação de táticas que variavam com as condições localmente vivenciadas adaptando-se rapidamente a mudanças de cenários; b) a apropriação de técnicas e instrumentos de combates de seus aliados e opositores; c) o estabelecimento de uma rede de informação e proteção dos Quilombos.

3) *Econômica*: a) produção de diferentes modos e meios de assegurar a reprodução social dos Quilombos que iam desde a construção de roçados e paióis até a realização de saques, passavam da subsistência ao estabelecimento de redes comerciais, inclusive – mas não só - informais; b) variadas formas de posse e lavra da terra com vistas a reprodução social dos Quilombos e trocas mercantis; c) produção e comercialização fundamentais para assegurar uma produção interna – ainda que indicial e pendular entre a formalidade e a informalidade; d) redes de vendas normalmente associadas à proprietárias negras, quase sempre forras, base da solidariedade mercantil entre os escravizados e forros, mas também de relações estáveis com o conjunto da sociedade envolvente.

4) Cultural: a) a produção de uma multiplicidade de saberes e práticas religiosas, e seus respectivos mitos e ritos na interação com as outras alteridades, contudo, fortemente ancoradas em valores e práticas negras (centralidade da oralidade); b) criação efetiva de uma rica vida cultural que serviu de base e fundamento para as muitas festas, folguedos e práticas negras (em vigorosa existência no século XXI e cujas presenças podem ser ainda hoje sentidas nas permanências das Congadas, Irmandades e das religiosidades negras na região); c) heranças e presença das línguas e formas de falar negras no jeito de falar e no patrimônio toponímico das Minas Gerais; d) heranças e presenças do produzir e alimentar quilombolas em toda culinária da região.

Justamente por isso, em nossa narrativa, os Quilombos ainda que experiência de outras e *pluriversas* territorialidades e sociabilidades distintas daquelas impressas pela administração colonial; estabelecia-se em relação com elas. Dependiam, das atividades mineradoras no centro e vieram a depender das rotas comerciais, capelas e caminhos em suas ‘fronteiras’. Dependiam da incipiente agricultura nos entornos das vilas centrais, da desenvolvida em seus roçados; tanto quanto estabeleciam relações com a produção das ‘fazendas sertanejas’. Por mais que se apresentassem como uma unidade rebelde, os Quilombos não podiam viabilizar-se fora das estruturas econômicas e sociais então existentes, mais que diálogo, delas igualmente se nutriam (AMANTINO, 2008; GUIMARÃES, 1988; LIMA, 2016; MANO, 2015). Não por acaso posicionavam-se preferencialmente junto às vilas, à atividade mineradora; e no caso dos Sertões faziam-se presentes nos entornos das estradas e picadas, serpenteando fazendas, capelas e vendas; satelizando entrantes e comerciantes, delas decorrendo e sobre elas atuando. Foram possíveis graças à uma gama de relações com a sociedade envolvente que – como afirmamos – não se estabeleciam sempre sob a forma da oposição e do conflito. Ao mesmo tempo em que se constituía na condição central da viabilidade econômica do projeto colonializador, o trabalho escravizado também constituía sua *anima* e fundamentação moral.

Essas grandes e complexas agremiações pareciam, então, formar uma rede bem organizada, que pelo volume e estrutura dificilmente teriam existido sem uma rede de relações e alianças com sujeitos de outras camadas da sociedade colonial. Com base numa série de documentos, já foi proposto que “abertas as picadas em 1736, o poder da Capitania descobriu que os pretos forros, gentilha e negros fugidos, em companhia de paulistas, estavam habitando a rica região já completamente estrelada de pequenas povoações e comunidades.

(...) Nesse sentido, ao circularem e comercializarem livremente por espaços exteriores aos quilombos, está claro que os negros fugidos contavam com uma ampla rede de contatos e informações. Em face dessa rede de colaboradores, de um considerável contingente populacional e de uma estrutura organizativa, os quilombos e “calhambolas”, como os “gentios”, tornaram-se um grande problema para a administração colonial. Nesse cenário, tal como as alegorias da colonização fizeram crer na imagem do “gentio” como bárbaro, aqui novamente essas alegorias agem para fazer crer que os “calhambolas” eram ferozes e ameaçavam a ordem colonial. (MANO, 2015, p. 530 – 531)

É no amplo espectro destas relações que os Quilombos, e seus moradores, podiam estabelecer com a sociedade envolvente que, algumas assumem relevo e destaque. “Os mecanismos de reprodução dos quilombos vão da agricultura à mineração, do banditismo ao comércio, e da reprodução biológica ao roubo e aliciamento de outros escravizados” (GUIMARÃES, 1988, p. 18). Em nossa percepção, contudo, esses mecanismos de reprodução social podiam não se apresentar todos ao mesmo tempo, nem das mesmas formas nos diferentes Quilombos. Variando as circunstâncias (regionais, composição étnica, presença de aparato repressivo, disponibilidade de escravaria no entorno, características geográficas, etc.) cada Quilombo podia dar mais ênfase numa ou noutra forma, com vistas a assegurar as condições de sua reprodução, estabelecendo diferentes estratégias de sobrevivência e específicas táticas de defesa. Nessa imprevisível configuração faziam-se únicos porque poderosamente diferentes. De forma que as generalizações sobre a estrutura e as características dos Quilombos não são salutares.

Não há como analisar os quilombos sem identificar os elementos que eram intrínsecos às suas estruturas, ou que favoreciam a sua manutenção. Suas redes sociais com outros escravizados, com alguns senhores, com os donos das vendas, ou mesmo com alguns grupos indígenas foram essenciais aos seus projetos de manutenção.

As vendas tem uma presença marcante e constante na documentação que trata dos quilombos mineiros. As relações de quilombolas com esses comerciantes possuíam um caráter mais amplo do que simplesmente econômico. As vendas eram pontos de encontros amorosos, de notícias a respeito de amigos e parentes, mas também de informações sobre as expedições enviadas contra os quilombos. Além disso, elas eram estratégicas porque o resultado das atividades de razias e assalto, ou mesmo do excedente da produção agrícola, ou da criação era frequentemente vendido aos comerciantes locais. (AMANTINO, 2008, p. 146)

A rede de relações se estende quase indefinidamente. Para além dos membros que habitavam a territorialidade dos Quilombos eram comuns que os seus moradores também encontrassem apoio e auxílio por parte de escravizados não aquilombados. Existem

documentos que se referem não só ao fato de que os escravizados das fazendas vizinhas prestavam informações sobre expedições contra os Quilombos, estabelecendo “aliança com os do mato”, como também roubavam seus senhores destinando alimentos e instrumentos para os Quilombolas⁶⁷. Há inclusive casos de fazendeiros que também prestavam auxílios aos negros rebelados interessados nas consequências que tais atos de ‘prodigalidade’ poderiam promover (não ser atacado pelos Quilombolas, não ter sua escravaria aliciada, não ser objeto preferencial de roubos e saques, poder contar com a aliança de negros guerreiros em caso de ataques de invasores – paulistas, bandidos, vadios; as vantagens de comerciar com os quilombolas comprando gêneros alimentícios e “ouro em pó” sob condições bem abaixo do mercado, etc.)⁶⁸.

Nas regiões em que os Quilombos dividiam os Sertões com grupos originários – e este é o caso do ‘Sertão’ do Campo Grande apinhado de Kayapós Meridionais e Quilombolas – estabeleceram redes de colaboração e ajuda mútua, atuaram conjuntamente no combate e repelimento das expedições de conquista dos ‘Sertões’, estabelecendo entre si trocas simbólicas e técnicas (ALVES, 2017; MANO, 2015; AMANTINO, 2008, pp. 151-159), existindo ainda relatos que sugerem que coabitavam com os negros rebelados⁶⁹, e que estabeleceram entre si formas de colaboração técnica e bélica.

A recorrência da atividade mineradora ilegal (exercida pelos Quilombolas, mas também por gente miúda e faisqueira, inclusive homens livres pobres, vadios, fugitivos, etc.) colocavam a contínua necessidade de ampliação dos contatos comerciais para além das vendas, ainda que incluindo-as. Operaram assim no estabelecimento de uma rede de contrabandistas e mineradores⁷⁰, por vezes as duas coisas, cuja permanência foi fundamental para que os quilombos tivessem acesso à instrumentos de ferro, armas e munição – por exemplo. Mas, não só! Em muitos momentos a permanência dessa rede de contrabandistas só podia viabilizar-se com a anuência, ‘corpo mole’ ou ‘vista grossa’ de elementos livres que participavam da administração colonial⁷¹, seja no fisco, ou nos destacamentos de fiscalização nos entroncamentos e rotas comerciais. Existiriam ainda situações em que a mineração – e

⁶⁷ Arquivo Público Mineiro – Seção Colonial – Códice 260, pág. 44v-45.

⁶⁸ Arquivo Público Mineiro – Seção Colonial – Códice 224; Códice 35, documento 110.

⁶⁹ Arquivo Público Mineiro – Seção Colonial – Códice 130, pág. 5v a 7. (O documento se refere a 3 Quilombos atacados na Vila de Mariana, sendo dois destruídos e um rechaçou o ataque usando índios em sua defesa.)

⁷⁰ Arquivo Público Mineiro – Seção Colonial – Códice 4, pág. 388; Códice 17, pág. 93 a 97v; 109v.

⁷¹ Arquivo Público Mineiro – Seção Colonial – Códice 224, pág. 215 a 217v

seus resultados – permitiriam subornar e aliciar parte das forças repressivas responsáveis pela supressão dos Quilombos⁷² (posto que muitas vezes formadas por negros forros, ex Quilombolas, desclassificados sociais e pobres de toda sorte), comprando-os com ‘ouro em pó’.

O ouro extraído pelos quilombolas foi utilizado, através do comércio também clandestino para obtenção de produtos necessários, mas não produzidos pelo quilombo, como gêneros alimentícios, armas, pólvora, chumbo, etc. Foi criada uma rede comercial clandestina que se constituiu em outro problema para as autoridades.

Estas, por mais que tivessem tentado, não conseguiram destruí-la. Dela participava desde escravizados até elementos livres vinculados à própria Coroa. A tentativa de destruição dessa rede tinha dois objetivos. Por um lado, impedir que os escravizados que roubavam os jornais de seus senhores tivessem onde escoar o produto do roubo, e por outro impedir o abastecimento dos quilombos.

(...) A existência de um aparelho fiscal rígido, de um controle severo e de uma repressão constante não foram suficientes para eliminar essa economia que, embora clandestina, estava totalmente inserida na economia legal, mesmo porque os agentes de ambas são os mesmos, em grande parte dos casos. E quando não o são, como é o caso dos quilombolas, existem os elos de ligação que fazem parte da população legal. (GUIMARÃES, 1988, p.27-29)

Com efeito, se foi o ouro quem organizou o interesse da Coroa Portuguesa na efetiva ocupação da região aurífera central das Minas Gerais – erigindo ali o centro político, administrativo e eclesiástico a serviço da Metrópole – será a partir de achados auríferos em Goiás e Mato Grosso que a dinâmica de alargamento do território da capitania de Minas Gerais em direção às suas fronteiras mais ocidentais passa a ser articulado por ela. Importante frisar que, antes desse interesse oficial, serão os negros fugidos e forros Quilombolas, provavelmente ladeados pelos ‘desclassificados sociais’, os primeiros a adentrarem e permanecerem no território dos ‘Sertões do Campo Grande’ ocupando-o com suas humanidades, e utilmente dilatando o Campo Grande rumo às terras goianas do ‘Sertão’ da Farinha Podre. e nisso também foi fundamental a atuação da Coroa Portuguesa.

Explica-se: tão logo as fugas resultavam na formação dos primeiros Quilombos (e dado o grau de atrevimento que isso significava para as autoridades coloniais) um conjunto de bandos, campanhas, expedições, regimentos e legislações eram criados com o fito de exterminar àquela rebeldia negra. Todos eles articulavam severas punições, que cresciam com o tempo e a medida em que se mostravam inócuos (mesmo com eles, e em grande parte em

⁷² Arquivo Público Mineiro – Seção Colonial – Códice 56, pág. 69 a 70.

virtude deles, as fugas e formação de Quilombos se intensificaram). Se estabelecerá então, nas Minas Gerais, o regimento dos Capitães do Mato (autorizados oficialmente a agir desde 1710) que passará a ser o principal responsável pela captura de negros fugidos ou aquilombados, sejam cativos ou forros. Como o aparato administrativo e repressivo se encontrava melhor consolidado na região aurífera central e os combates ali, além de mais comuns eram também melhor estruturados e objetos de um maior controle por parte da administração colonial; é muito provável que cada vez mais um número maior de fugitivos adentrasse nos ‘Sertões’ buscando a possibilidade de refúgio. Não por acaso, o crescimento do número de Quilombos no Campo Grande (pelo menos segundo a data dos documentos oficiais que os descrevem) tenha se intensificado sobretudo a partir da década de 1740. No mesmo sentido, os efeitos causados pelo recrudescimento da perseguição e da violência contra os Quilombos, era aprofundado por pelo menos outros dois fenômenos, que foram decisivos, como veremos, para que a migração (de quilombolas a geralistas) para o Oeste das Minas se intensificasse: a pobreza reinante nas Minas (apesar do Ouro) que intensificaria, de sobremaneira, o número de indivíduos amarrados à condição da ‘desclassificação social’; e a redução da produtividade aurífera na região central (que contribuía para aumentar ainda mais aquela pobreza e desclassificação). De novo a aventura do ouro seria responsável por ditar os rumos da conformação territorial das Minas Gerais. E para isso, o Oeste precisava ser ‘desinfestado’ das presenças, agências e territorialidades negras e ‘indígenas’.

Assim, em nossa caracterização, salientamos que os Quilombos constituíram territorialidades negras cuja existência só pode se dar em virtude, e em íntima dependência, da escravização. Por exemplo: a maior concentração espacial dos Quilombos inicialmente na região aurífera central da capitania de Minas Gerais e só depois também nos ‘Sertões’ do Campo Grande/Farinha Podre. Dessa configuração espacial percebe-se que os Quilombos equivaliam – nalguma medida – ao desenho que a ocupação colonial imprimia ao território mineiro, interferindo/correspondendo – dalguma forma – ao seu sentido, curso e ritmo⁷³. Concordamos com Amantino (2008), Guimarães (1996) e Lima (2016), que os Quilombos foram ao mesmo tempo que percebidos e construídos como assombrosas ameaças (reais ou supostas) ao poder colonial – e os Quilombolas tidos como bestializados e ameaçadores –

⁷³ Cf. Guimarães (1988, pp. 40-43) os primeiros documentos a mencionarem Quilombos na região aurífera central são datados de 1711; já as primeiras menções ao Sertão do Campo Grande são dos anos 1740.

também foram, igualmente, funcionais aos seus objetivos, por exemplo abrindo (bem antes das picadas e estradas régias) importantes caminhos e rotas para o que viria a ser a ocupação por parte dos 'geralistas' e do poder 'Colonial' mineiro sobre os 'Sertões' do Campo Grande/Farinha Podre.

Nossa hipótese é que essa concentração espacial Quilombola nas principais regiões em que se deu a presença da Coroa Portuguesa e seu aparato administrativo e/ou Eclesiástico, a princípio; e posteriormente alargando-se 'coincidentemente' na mesma direção do interesse sinalizado pela administração colonial (sem aqui afirmarmos que obedeciam à uma lógica prévia, pois, entendemos que as duas itinerâncias agiram complementarmente – ainda que contraditoriamente quanto aos seus sentidos e significados); constituem evidências importantes de que haveria entre a sociedade escravocrata mineira e os Quilombos um conjunto de relações estruturais responsáveis pela conformação de inúmeros vínculos entre eles, ainda que não perceptíveis por aqueles atores no calor do cotidiano. Noutras palavras: a construção da sociedade colonial, baseada no trabalho dos cativos e no rol de violências que este suscitava, fazia das fugas e dos Quilombos seu mais visível, apesar de amedrontador efeito. Só assim pode-se compreender as razões pelas quais o estabelecimento das relações sociais escravistas sempre fora acompanhado da emergência das rebeldias, fugas e construção de comunidades negras, quer onde já estavam estabelecidas; quer nas fronteiras de sua ocupação. Concordamos com Guimarães (1988) para quem tais fenômenos encontravam-se assim umbilicalmente vinculados, constituindo dois diferentes momentos de uma mesma relação social. Como sabemos, a escravização dos negros sempre se fez acompanhada de inúmeras formas de resistências, por eles articuladas. Destas, a fuga e o aquilombamento nos parecem terem constituído a maneira mais explicitamente política (quer porque capaz de colocar em xeque o cerne da economia local, o trabalho escravizado; quer porque resultante de um processo em que os cativos construía sua definição própria de liberdade). Ademais, os registros e documentos históricos nos permitem afirmar que tal reação é tão antiga quanto o próprio sistema escravista mineiro (GUIMARÃES, 1988, pp. 40-43; LIMA, 2016; MANO, 2015; MELLO E SOUZA, 1988, 2006).

É nesse sentido que, iniciada a partir de 1693, com a descoberta do ouro, a efetiva ocupação da região aurífera central, pela Coroa Portuguesa, se dá apenas a partir de 1709 após o fim da Guerra dos Emboabas. Em 1711 é fundada o Arraial de Nossa Senhora do Carmo (renomeado de Vila do Ribeirão de Nossa Senhora do Carmo em 1711, Vila Real de Nossa

Senhora do Carmo em 1712 e Mariana apenas em 1745). No mesmo ano tem-se a primeira descrição oficial da existência de Quilombos em Minas, no entorno do Arraial. Salta aos olhos que a prática das fugas e dos aquilombamento negros sempre se estabeleceu em concomitância ao estabelecimento das relações escravistas. E isto se dava com tal força, e significado político, que sua retratação pelos documentos oficiais supõe-se tenha se dado de forma imediata⁷⁴, ou mesmo antecipando o medo do fenômeno a partir de experiências de outras regiões do Brasil, ou mesmo de outros países.. Reforçam-se assim os argumentos de Guimarães (1988, 1999, 2003) que os caracterizam como faces de uma mesma relação social: o escravismo. De maneira que o estabelecimento das relações de escravização sempre fora acompanhado pelas agências e protagonismos negros que constrangeram e limitaram a sanha dos senhores de escravizados. É exatamente por isso, que a superação das formas de resistências Quilombolas, pressupunham a superação da escravização como relação social estruturante da sociedade mineira; e por consequência, a manutenção de um seria alimento para o outro (ALVES, 2017; AMANTINO, 2008; GUIMARÃES, 1988; MANO, 2015). Onde quer que a escravização fincasse raízes, dali também emergiam territorialidades e almas Quilombolas, numa profusão tão intensa quanto a generalização do cativo. Aliás, muitas vezes maiores, ao menos do ponto de vista quantitativo, as populações negras (cativas e forras) excediam e muito – ao longo dos séculos XVII ao XIX, na Capitania de Minas Gerais – o contingente da população branca.

⁷⁴ Arquivo Público Mineiro – Seção Colonial – Códice 7, pág. 50v.

3.4. De novo, o Medo!

O sertão tem medo de tudo.

Grande Sertão Veredas

João Guimarães Rosa

O medo é capaz de tudo! Buscando vias de extinguir-se faz só aumentar. E o medo que a sociedade colonial construía em relação à escravaria, e negras e negros forros, crescia exatamente na medida em que era alimentado de forma exponencial. E os medos eram muitos: o medo das revoltas, das ações individuais de rebeldia, das sempre possíveis forma de vingança. O medo de ser envenenado, enforcado ou assassinado por mãos negras. O medo de suas mandingas e feitiçarias, de suas danças e lutas, de suas línguas e costumes. O medo da violação sexual da mulher branca, esperada vingança da cotidiana violação branca das mulheres negras. O medo de suas festas e de suas dores. O medo da vingança que emergiria dos açoites generalizados. Se tinha medo de tudo! Inúmeros trabalhos debruçaram-se sobre o medo dos ‘escravizados’ e suas reações (AMANTINO, 2008; AZEVEDO, 2004; CHALHOUB, 1988; LIMA, 2008; MELLO E SOUZA, 1982, 2006; dentre outros), procurando pensá-los sistematicamente. Em particular o trabalho de Lima (2016) que estabelece uma análise para além da mera identificação daquele ambiente de medo e de suas repercussões individuais. O autor procura interpretar o medo, em seus sentidos e finalidades coletivas, percebendo-o como instrumento de justificação e legitimação das ações ‘preventivamente’ construídas pelo poder colonial diante da ameaça (pretensa ou realmente) representada pela gigantesca escravaria (quando tomada em relação ao número de brancos vivendo na capitania). Nesse sentido:

A memória registrada nesses documentos constitui o discurso de membros das classes dos senhores de escravos, autoridades colonizadoras, e das elites letradas durante o processo de colonização das Minas Gerais sobre o medo em relação à rebeldia escrava. O medo dessa rebeldia é percebido em expressões que simbolizam sentimentos de temor, ansiedade e apreensão por parte de homens livres, brancos ou mestiços, perante a possibilidade de os escravos exercerem sua humanidade. O medo que os senhores de escravos e homens livres alegavam sentir em relação ao comportamento potencialmente rebelde dos seus escravos, que poderiam sublevar-se a qualquer momento, fugir e formar quilombos, comunidades fora do controle do Governo colonial, é um fenômeno expresso na documentação e defendido pela historiografia sobre as Minas setecentistas. O discurso sobre o medo

senhorial apresenta-o como legítimo reflexo das inúmeras possibilidades de ação escrava, desde a simples desobediência momentânea em pequena escala, resistência cotidiana, até a organização de conspirações por revoltas, passando por fugas, roubos, ataques diretos aos senhores, negociações ilegais entre quilombolas, indígenas, livres e forros, formação de quilombos e grupos de comunidades quilombolas articuladas, além de realidades que escapam às fontes. O medo da rebeldia escrava é, portanto, um sentimento amplamente registrado em fontes sobre o início da formação da sociedade escravista mineira. (LIMA, 2016, p. 21)

É certo, contudo, que a representação negativa associada aos negros é anterior à experiência colonial nas Minas Gerais, ainda que tenha sido por ela eficazmente hiperbolizado. Amantino (2008, pp. 90-96) demonstra que desde o século XV mesclaram-se interpretações do mito bíblico de Cam⁷⁵ e outras representações negativas sobre os africanos, com vistas a justificar sua possível utilização como mão de obra. É a colonialidade alinhavando diferentes argumentos e recursos, todos coincidiam no sentido de construir a África e seus habitantes como monstruosos e animalescos, como não humanos, e justamente por isso, como passíveis de escravização. Seus corpos disformes e horríveis constituíam a mais clara evidência de sua animalidade. Eram ‘terríveis de aspecto’ e viviam na ‘plena perdição das almas e dos corpos’. Constituíam um outro inferiorizado e coisificado, mergulhado no pecado e na perdição moral, marcado por uma inferioridade física, moral e cultural; que só por meio da escravidão poderia ser redimida.

Penetrando nos círculos letrados portugueses, e posteriormente sendo reproduzidos por reinóis letrados no território brasileiro (alcançariam também os populares através dos sermões dos Padres e Bispos, dos debates públicos nos Concelhos e Câmaras, das leis e regimentos régios, etc.). Tais discursos foram fundamentais para a apologia da escravização negra e sua caracterização como uma dimensão ‘necessária’, ‘justa’ e ‘sagrada’. As imagens normalmente associadas aos negros e negras foram então estabelecidas com o objetivo de reforçarem suas bestialidades, erigindo-os como feras, monstruosas e ameaçadoras. Desde o primeiro contato, as alteridades negras emergiam sob o jugo de violenta – e então propalada como insuperável – inferiorização. A mera

⁷⁵ BÍBLIA, A. T. Gênesis. Capítulo 9, versículos 18 e seguintes. In BÍBLIA. Português. Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos. Tradução de José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.

existência de corpos negros, em si mesmos, era percebida como ameaça a justificar o direito de agir preventiva e violentamente sobre eles. Afinal seu ‘aspecto’ reforçava a maldição Bíblica e a maldição Bíblica explicava seu aspecto.

Nas Minas Gerais setecentistas esse medo se apresentará de maneira ainda mais resoluto. Por si, a marcante presença de Quilombos nas Minas Gerais do século XVIII já constituiria suficiente razão para que a Coroa Portuguesa os percebesse (junto com os ‘Gentios’) como os agrupamentos sociais a serem violenta e eficazmente combatidos. Suas meras existências constituíam uma afronta perigosa demais ao escravismo, posto que, seus elementos constitutivos – os negros fugidos e rebeldes – compunham um “elemento vivo, dinâmico, ameaçador da ordem escravista” (GUIMARÃES, 1988, p. 18). Tal licenciosidade dos municípios precisava ser contida, estancada e se possível exterminada. É nesse contexto que os Quilombos foram violenta e persistentemente perseguidos, ainda que fossem parte indissociável da sociedade colonial mineira. Num esforço de *Sísifo*, combatiam-se os efeitos ao mesmo tempo em que se aprofundavam suas causas.

A este cenário, em si mesmo aterrorizante para o poder colonial, contribuíram outras dimensões da estrutura social da capitania de Minas Gerais. Mello e Souza (1982) nos apresenta o perfil da composição demográfica da sociedade que se erigiu nas vilas da região aurífera central.

Citada exaustivamente pelos estudiosos da história mineira, a tabela de população referente ao ano de 1776 acusa a existência de 70.769 brancos, 82.000 pardos e 167.000 pretos, somando 319.769 indivíduos. Convertidos em porcentagens, estes números significam 22,09% de brancos, 25,67% de pardos e 52,22% de negros, ou seja, uma população onde os mestiços e os negros somavam 77,9%.

A flagrante superioridade numérica da população de cor seria característica da capitania mineira durante todo o século XVIII. Já nos primeiros anos de sua história, "a massa branca era comparativamente diminuta", os escravizados somando 27.909 em 1716 e 35.094 indivíduos em 1718. Entre 1735 e 1749, a população de cor permaneceria estável, declinando ligeiramente a partir de 1740. Em 1742, a escravaria representava pouco mais de 70% num total de 266.868 habitantes. Em 1786, às vésperas da Inconfidência os homens brancos somavam 65.664 almas, enquanto os pardos chegavam a 100.685 e os escravizados atingiam a cifra de 196.498. O total dessas três categorias era de 362.847, a soma dos pardos os pretos ultrapassando 80% do total. (MELLO E SOUZA, 1982, pp. 141-142)

A inferioridade demográfica dos homens e mulheres a serviço da Coroa os faziam imprimir sobre os ares mineiros uma rarefeita dimensão: a ameaça contínua. Respirava-se medo. Hiperbolizado pela violência da escravidão, pela violência do fisco e da administração colonial, pela violência religiosa e eclesiástica, com uma enorme população premida pela miséria e desclassificação; o medo e a desconfiança eram por eles transformados em regra, naqueles dias. E as montanhas douradas testemunharam um conjunto de rebeliões e sufocamentos, ataques e contra-ataques, medidas e contramedidas; que dada sua virulência emprestavam ao medo uma elasticidade tão poderosa, que misturavam e amalgamavam como um sentimento só, desde ameaças reais à fantasiosas notícias de violentas insurreições que nunca vieram a se realizar (LIMA, 2016). Em síntese, a superioridade numérica da população negra se somava à pobreza e ‘desclassificação’ reinantes entre brancos e pardos; a violência fiscal e administrativa exercida pela Metrópole; aos modos de vida miserável e humilhante da quase totalidade dos moradores das Minas Gerais (sempre flertando com as fronteiras da desclassificação ou por elas subsumidos); a presença de um violento aparato repressivo a agir indistintamente sobre ‘quase’ todos; estabelecem um ambiente crescentemente hostil e ameaçador. Um terreno fértil e estimulador de contínuas pressões e notícias de intentonas, rebeliões, revoltas e sedições; tanto reais quanto supostas ou temidas.

Em sua obra *Marca de Fogo*, a partir de vasta pesquisa bibliográfica e documental, Lima (2016) nos apresenta sua análise em que caracteriza o ‘medo dos Quilombos’ como uma construção pública com objetivos expressamente político-econômicos. É certo que as múltiplas resistências oferecidas pelos escravizados nas Minas Gerais setecentistas constituíam uma base material sobre a qual o medo fincava suas raízes. Submetendo-os a minuciosa crítica, o autor analisa os principais corpos documentais sobre a história setecentista mineira, caracterizando-os como os grandes responsáveis pela construção de um medo difuso, constante e violento, que – por sua vez – nutriu e legitimou uma espiral de ações violentas. Estas por sua vez incidiam sobre as ações Quilombolas, que *pari passu*, também se tornavam cada vez mais violentas. Dessa forma erigia-se a construção das imagens e estereótipos sobre os Quilombos ‘e suas sombras sobre a sociedade que os produzia’. Assim tanto as rebeldias reais, as

contínuas fugas e os Quilombos existentes foram levadas em conta, quanto também foram amalgamadas ao receio Colonial de insurreições negras (construídas discursivamente como em curso ou em vias de ocorrer em três diferentes momentos – 1711, 1719 E 1756. Conforme alardeadas pelos poderes coloniais tais ‘rebeliões violentas de negros armados’ nunca vieram a ocorrer). Para o autor o fantasma de Palmares rondava as montanhas mineiras, potencializando ainda mais a percepção colonial sobre a existência de territórios negros rebeldes. Costurando habilmente eventos reais e uma ‘profusão de representações’ sobre a ‘ameaça escrava’, o medo então se traduziu numa crescente inquietação social. Este ambiente cada vez mais rarefeito e sufocador conduziu – ao menos discursivamente e junto à população não negra da capitania de Minas Gerais – a legitimação de ações de antecipação violenta à organização dos escravizados. Assim, redundou na elaboração de um conjunto de instrumentos e instituições repressivas expressos nas Leis e medidas tomadas pela capitania de Minas Gerais para conter o avanço da territorialidade quilombola: leis, bandos, regimentos e um conjunto de expedições com o fito de reconhecer e combater os Quilombos.

Lima (2016) então nos apresenta um conjunto de medidas legais e repressivas que teriam sido mobilizadas para a consecução daqueles objetivos: desinfestar os ‘Sertões’ das presenças de negros rebeldes e dos autóctones, ao mesmo tempo em que buscava ocupar o então território goiano (a partir da ocupação de suas indefinidas e desprotegidas fronteiras pela Capitania de Minas Gerais). Assim, conclui

O medo em relação aos quilombos foi, por um lado, um dos impactos da resistência negra; por outro, um artifício do repertório de ação coletiva das elites colonizadoras. Tal medo, assim, não foi apenas uma manifestação da ameaça concreta representada pelos escravos fugitivos e rebeldes, mas também do próprio imaginário escravocrata que via no grande número de escravos, uma permanente possibilidade de rebeldia e uma justificativa para reivindicar mais poder e mais recursos para a repressão.

Se os crimes praticados por quilombolas causavam medo entre os senhores, tal sentimento, por sua vez, aumentava as estimativas sobre a ameaça dos próprios quilombos. Assim, as autoridades justificavam a necessidade dos capitães-do-mato e da organização de expedições punitivas contra quilombolas. Para as autoridades do Governo da Capitania mineira, assim como para os agentes da repressão, alegar e exagerar a ameaça do perigo dos escravos, alimentando um medo dos negros e quilombolas, serviria para mobilizar esforços de pessoas e arregimentar recursos materiais para

expedições, cujos objetivos seriam, para além da mera recaptura de escravos foragidos, o efetivo controle dos sertões das Gerais. Foi esse o caso dos quilombos oeste-mineiros, pois, com a justificativa de combatê-los, o Governo das Minas Gerais enviou expedições bélicas para os sertões na fronteira goiana. Devido à indefinição do traçado dessa fronteira e aos interesses do Governo mineiro, o resultado foi a ocupação do território goiano por colonos de Minas Gerais, após o ataque e desarticulação dos maiores quilombos encontrados, com a prisão de muitos quilombolas. (LIMA, 2016, pp. 272-273)

Assim, inadvertidamente, contribuíram para sedimentar o caminho para o estabelecimento do poder colonial – consolidado a partir da região aurífera central – também sobre as terras, os corpos e as almas mais a Oeste.

3.4.1. *As expedições contra os Quilombos do Campo Grande*

Dados os objetivos deste trabalho procuraremos apenas indicar as prováveis expedições criadas pelos diferentes governos da Capitania de Minas Gerais contra os Quilombos do Campo Grande, nos detendo em particular quando de seus principais momentos de recrudescimento. Não nos deteremos nem na análise detalhada sobre as fontes já coligidas, nem na problematização acerca das muitas imprecisões e indefinições que as caracterizam e que também atingem os documentos cartográficos construídos para registrá-las ou, como sugere Anderson (2013), imaginá-las. Não é nosso objetivo esmiuçar as estratégias coloniais de combate aos Quilombos nos Sertões do Campo Grande. Fundamental seria compreender as territorialidades rebeldes negras, a partir de seus próprios termos; com vistas a estabelecer possíveis continuidades entre as características que as marcaram e aquelas presentes ainda hoje da definição das dinâmicas de localização dos territórios sociorreligiosos Afro-Brasileiros no município de Uberlândia. Cumpre salientar que o mesmo conjunto de imprecisões e problemas que marcam o conjunto das fontes e documentos sobre a existência dos Quilombos, acometeriam – com ainda mais profundidade – os registros que procuram narrar, documentar, apresentar as justificativas para a realização e os resultados alcançados pelas ‘expedições’ e demais estratégias antiquilombos do Campo Grande, criadas pelo interesse colonial mineiro com o objetivo explícito de instrumentalizar o devassamento das territorialidades negras então erigidas nos ‘Sertões’ oeste.

Concordamos com Lima (2016), que aquele *corpus* documental padece de insuperável parcialidade, por vezes apresentando mais a visão colonial (com seus temores e projeções) do que aqueles territórios rebeldes. Desta forma, acabariam por contribuir com a construção de uma percepção generalista sobre o fenômeno quilombola, cooperando mais com sua obnubilação que com sua efetiva compreensão.

Da análise daquele conjunto de fontes, Lima (2016, pp. 195-270) estabelece uma perspectiva crítica em que as expedições (e rumores sobre as expedições e os Quilombos) são sistematicamente analisados, com suas imprecisões, generalizações e possíveis exageros, devidamente problematizados. Articulado o medo como estratégia política, os poderes coloniais mineiros teriam contribuído decisivamente para misturar imaginação e realidade construindo um quadro escatológico, no interior do qual, não se pode vaticinar o limite entre “temor genuíno e o exagero interesseiro” (Idem, p. 221).

Estabelecidas as suspeições, o autor depreende da análise documental algumas tendências que possivelmente possam ter tido lugar naquele Campo Grande e suas aflições. A primeira delas refere-se ao fato de que, por maior que seja a imprecisão dos dados sobre os Quilombos e seus moradores, não se pode negar sua efetiva existência. Não só pelo volume de cartas e documentos que a eles se referem; mas, sobretudo em virtude do conjunto de esforços que foram mobilizados pela capitania, desde sua origem, para combatê-los. Outra dimensão relevante diz respeito a constância e regularidade com que aquelas notícias davam conta das territorialidades rebeldes negras, apontando, num mesmo período e em linhas gerais, as mesmas circunstâncias (seja de crescimento/redução das atividades rebeldes, seja acerca da existência de bandos e expedições para combater-las, etc.). Por fim há ainda, como vimos, um grande volume de fontes e registros que dão conta da presença daquelas territorialidades e de suas extensas redes de relação com a sociedade envolvente.

Mais, a presença do *continuum* civilizatório negro e de uma importante toponímia de origem africana⁷⁶ atualmente existentes nos territórios antes descritos

⁷⁶ Lima (2012) demonstra que o maior índice de ocorrências toponímicas de origem africana, consideradas todas as atuais regiões de Minas Gerais, se concentram nas regiões Oeste – com 2,9% de todas as ocorrências (39% de origem Bantu e 35% híbridas); e Sul – com 2,5% de todos os topônimos da região (60% de origem Bantu). Exatamente as regiões onde a presença dos Quilombos foi mais sentida e documentada no século XVIII (respectivamente, Campo Grande e Comarca do Rio das Mortes).

como 'Sertões' também nos sinalizam a força daquelas territorialidades e respectivas itinerâncias. Em seu conjunto, todas estas evidências colocariam os Quilombos, e as humanidades que os habitavam, como uma das variáveis decisivas na conformação das características, pretéritas e atuais, da região estudada.

Acionando um conjunto de fontes primárias, trabalhos acadêmicos, reflexões teóricas e repercussões ficcionais e literárias sobre os Quilombos dos 'Sertões' do Campo Grande, Lima (2016, pp. 166-221) delimita ao período compreendido entre as décadas de 1740 e 1770, os maiores esforços organizados pelos governos de Minas Gerais com o objetivo explícito de combater a presença das territorialidades Quilombolas no 'Sertão' do Campo Grande. Reconhecendo avanços e recuos (seja das autoridades coloniais, seja dos Quilombolas), o autor identifica dois momentos principais na luta contra os Quilombos do oeste mineiro: 1759/1760 sob a liderança, respectivamente, de Bartolomeu Bueno do Prado e Antônio Francisco França; e 1769 sob a condução de Ignácio Correa Pamplona. Isto não significa afirmar que as hostilidades não tenham permanecido por todo o tempo, seja como ação orquestrada pelas instituições coloniais seja como empreendimento privado.

A primeira notícia que Lima (2016) encontrou determinando a organização de substantiva força repressiva contra os 'aquilombados' do Campo Grande data de 28 de abril de 1741. Nela o governador da capitania de Minas Gerais, Gomes Freire de Andrade, determina a montagem de uma tropa para combater Quilombo no Campo Grande na região dos distritos de Suaçuí e Paraopeba, na comarca de Rio das Mortes. A Expedição ficaria a cargo de João da Sylva Ferreira, e apesar do registro documental da ordem que teria o poder de originá-la, não foram encontradas fontes que comprovassem sua realização ou apresentassem os resultados alcançados. Em 1742 idêntica ordem é destinada ao Capitão-do-mato José Jacinto Flores, e mais uma vez não são encontradas evidências de que a expedição tenha sido realizada, se é que tenha sido ou se, como a anterior, teria redundado em fracasso e por isso não teria sido registrada pela historiografia oficial. Lima então defende que, das fontes citadas seria possível inferir uma continuidade das ações rebeldes negras, com a ressalva que no documento em que teria sido determinada a segunda expedição não há menção ao Campo Grande, mas, à Comarca de Rio das Mortes.

No ano de 1745, o autor localiza uma carta escrita pelo governador Gomes Freire de Andrade ao governador de São Paulo, Luís Mascarenhas, em que a existência de um grande Quilombo no Campo Grande, com pelo menos 600 negros armados, volta a ser destacada. Lima coloca em dúvida o quantitativo informado como sendo referente à apenas um Quilombo, o que – se verdade fosse – configuraria o maior já registrado na capitania de Minas. Em verdade havia uma grande dose de arbítrio na definição destes números, muito mais interessados em justificar a necessidade de repressão que em, efetivamente, descrever os Quilombos. No mesmo ano, o governador mineiro estabeleceu cartas-patentes a capitães-do-mato com a expressa ordem de extinguirem os Quilombos tanto no entorno das maiores vilas mineradoras, quanto na longínqua fronteira com a capitania da Bahia.

Em 01 de junho de 1746, o governador das Minas Gerais, assinou carta designando Antônio João de Oliveira como *Capitão, Governador e Comandante das Tropas* a serem direcionadas ao Campo Grande. Em sua ordem estabeleceu que o agrupamento armado deveria ser formado por 320 homens, e que priorizassem o ataque ao '*Grande Quilombo*' (que segundo o relato do governador, se encontravam organizados e prestando obediência a um Rei e Rainha negros); autorizando ainda que, após a sua destruição, estaria franqueada a possibilidade de direcionar-se sobre outros territórios de negros rebelados. Nos dias 13 e 24 de junho de 1746 novas missivas seriam endereçadas aos Ouvidores de Comarcas e Câmaras das mais importantes vilas do estado buscando angariar apoio político e financeiro para a realização da tarefa de exterminar aqueles Quilombos. Em 01 de julho de 1746, Freire de Andrade publica um bando para toda a população de Minas no qual estabelece o objetivo de castigar os negros Quilombolas, que segundo o governador, se encontrariam organizados com armas no Campo Grande 'há 40 anos', e ainda cometiam a imoralidade de nomearem negros como Reis. Na ocasião reforçou a necessidade da expedição de ataques aos Quilombos, ocasião que o Capitão de Cavalaria de Congonhas Antônio João de Oliveira lideraria entre '300 e 400 homens'. No mesmo dia emitiu outra carta, agora endereçada ao Ouvido-Mor de Rio das Mortes, solicitando que o mesmo disponibilizasse 60 homens para a reiterada expedição. O ano de 1746 testemunharia ainda duas cartas originadas do punho do governador da capitania de Minas Gerais e endereçadas ao Rei,

respectivamente escritas em agosto e outubro, esclarecendo os cenários e resultados obtidos pela campanha determinada em 1 de junho de 1746. Na primeira carta, o governador mineiro realiza um arrazoado histórico, enumerando as atrocidades cometidas por negros há '20 anos' nos 'Sertões' do Campo Grande, bem como do conjunto de medidas tomados pelos diferentes governos da capitania com o intuito de debelá-los. Salutar perceber que dependendo do interlocutor o período indicado como marcado pela presença Quilombola no Campo Grande varia entre 40 anos e sua metade. Apresenta então as características, membros e poderio bélico da expedição que ele havia determinado, bem como, o volume final de pecúlios arrecadados entre as Comarcas Mineiras para viabilizá-la. Por fim, sua letra localiza o Quilombo que deveria ser destruído há 50 léguas (aproximadamente 300 km) do Sítio dos Cortumes (de onde sairia a expedição). No último documento do mesmo ano, uma missiva enviada a 06 de outubro, o governador apresenta os resultados da expedição comandada por Oliveira. A tropa teria então encontrado um Quilombo de 'cento e tantos negros', que apesar da desvantagem numérica e bélica teria conseguido repelir os dois primeiros ataques. Apenas numa terceira missiva, depois de destruído o palanque que era utilizado pelos negros em sua defesa, os Quilombolas seriam derrotados. Numa batalha que teria durado mais de 24 horas, a resistência negra teria sido vencida com o resultado de 20 homens negros mortos, além do aprisionamento de outros 60 homens (acompanhados por um grande número de mulheres e crianças); do lado das forças coloniais foram contados 15 feridos. Estamos então diante, apenas em 1746, de documentos que registram pela primeira vez a vitória final de uma expedição armada colonial contra os negros do Campo Grande, sem, contudo, podermos verificar a veracidade dos acontecimentos. No documento não há referências a outras características que pudessem ajudar na localização e caracterização do Quilombo destruído, além do fato de ser caracterizado como um 'pequeno Quilombo', localizado no Campo Grande em que cento e tantos negros resistiram bravamente, e em desvantagem numérica e bélica, à sua destruição. Lima (2016) se interroga então sobre a veracidade dos números apresentados na carta ao Rei, interpelando sentidos sutis que estariam orientando sua redação (o exagero dos números finais da batalha e se não seriam parte de uma outra batalha, a do controle administrativo das terras da Farinha Podre, contra a capitania de

Goiás). E conclui pela percepção de que as evidências acerca da realização de esforços e tropas para destruírem os Quilombos à Oeste, organizados pelos poderes coloniais mineiros até então, constituíam um conjunto coerente e convincente de fontes, ao menos quanto à existência daqueles territórios rebeldes. Quase um ano depois, a 3 de outubro de 1747, em nova carta ao Rei, Gomes Freire de Andrada informa que como resultado da última expedição, não se teria tido informações sobre outros ajuntamentos de negros na Comarca de Rio das Mortes; e que muitos negros haviam se refugiado nas matas ou retornado às fazendas de seus senhores.

No ano de 1748, dois novos documentos sugerem uma nova organização de tropas e expedições antiquilombolas na região. Em 24 de outubro de 1748, mais de um ano após a última correspondência, o governador mineiro informou ao Rei que continuava intensa a movimentação e as grandes insolências cometidas por quilombolas na região do Campo Grande. Isto posto, afirma que estaria organizando uma 'bem-montada' expedição repressiva que colocasse um fim àquela 'horrenda desordem'. No mesmo ano, a Câmara de Vila Rica organiza um documento em que a ameaça Quilombola também é caracterizada, para além da insegurança, a partir dos efeitos que geraria também sobre a economia da capitania. A atuação Quilombola sobre região do Campo Grande, e suas estradas e picadas, é então caracterizada como uma ameaça ao sistema de abastecimento da capitania, impactando nos preços e na escassez dos produtos. Lima (2016, p. 214) argumenta que os referidos documentos constituem evidências de que a atividade Quilombola não tinha cessado, como também, sugere que os resultados da expedição de 1746 não tenham sido assim tão expressivos. Ademais, apontar efeitos econômicos daquelas itinerâncias rebeldes seriam mais uma evidência, não só da existência dos Quilombos, como também da intrincada rede de relações que teriam dado origem.

No ano de 1752 o governador Gomes Freire de Andrade é enviado em missão diplomática (nomeado membro da comissão portuguesa para negociar os limites e fronteiras com a Espanha), e transfere o governo das Minas Gerais para seu irmão, então governador interino, José Antônio Freire de Andrade. Este lavra uma carta à Câmara e aos Juizes de Vila Rica em que a atuação de Quilombolas, particularmente no Campo Grande, permanecia como fonte de contínua inquietação e insegurança. Lima (2016)

relata ainda que as notícias e o medo dos habitantes de Minas em relação aos Quilombos se generalizavam. E continua apresentando cartas, registros e documentos que contribuíam com a construção deste desolador cenário. Apesar de fragmentárias, o conjunto das fontes indicavam os Quilombos como um problema disseminado pelas Minas Gerais, embora desarticulados de uma ação comum. Essa situação será revertida no ano de 1756, quando notícias acerca de uma sublevação e conspiração Quilombolas, marcada para a quinta-feira Santa daquele ano, foram a origem de ainda mais desassossego. O autor apresenta cada uma das evidências que encontrou articulando-a com a análise das representações historiográficas construídas sobre aquele 'levante negro', e conclui:

Concluo este capítulo, acreditando que há indícios relevantes sobre a luta e resistência dos quilombos do Oeste de Minas Gerais e Sul de Goiás. Por outro lado, o medo dos quilombolas foi utilizado claramente como justificativa para a organização de forças repressivas, o que exigiria o levantamento de recursos junto às Câmaras. O objetivo explícito dessas expedições era atacar os quilombos. Implícitos ficam os interesses sobre as terras ocupadas pelos quilombolas, disputadas entre Minas Gerais e Goiás. Genuíno ou não, tal medo cumpriu um importante papel na história da política colonial contra a resistência dos negros escravizados e pelo controle do território mineiro. (Idem, p. 221)

De fato, aquela sublevação organizada, com data marcada para acontecer, resultante de uma efetiva unidade entre todos os escravizados e Quilombolas não teria tido lugar nas Minas Gerais. Em nossa percepção elas constituem mais uma etnocêntrica projeção das territorialidades coloniais sobre o que 'seriam' as territorialidades negras, tão temidas quanto incompreendidas. Da análise que realizamos sobre as territorialidades Quilombolas em momento algum pode-se depreender esse esforço de unificação como sua marca. Contrariamente, advogamos ser a flexibilidade e mobilidade suas características proeminentemente negras. O que, a rigor, não constitui demérito, contrariamente constituindo um conjunto de territorialidades e tecnologias sociais que asseguraram aos Quilombos eficácia territorial e política, atravessando séculos apesar de todo o esforço conduzido pela colonialidade com o intuito de suprimi-los. Lima (2016) então começa a caracterizar aquelas que seriam as duas principais campanhas bélicas contra os Quilombos do Campo Grande (considerando o *corpus* documental disponível e suas repercussões na historiografia e na literatura sobre as Minas setecentistas): as

expedições de 1759/1760 lideradas, respectivamente, por Bartolomeu Bueno do Prado e Antônio Francisco França; e a campanha de 1769 capitaneada por Inácio Correa Pamplona. Ao apresentarmos as territorialidades rebeldes listadas e/ou enumeradas pelos documentos oficiais produzidos pelas duas melhor documentadas expedições contra os Quilombos dos 'Sertões', também apresentaremos uma suscinta análise acerca dos registros cartográficos que dispomos. Este trabalho de interpretação dos registros cartográficos produzidos para a documentação e memória das ações coloniais mineiras de combate à 'infestação' Quilombola, nos serão posteriormente úteis para pensarmos as origens dos contingentes negros que adentrariam na região da Farinha Podre. Reforçamos que, em nosso entendimento, tais fontes não constituem provas irrefutáveis acerca da localização de cada um dos Quilombos que tiveram lugar nos 'Sertões' à oeste das minas. Se considerarmos que é possível que tenham existido Quilombos que sequer vieram a ser relatados ou descobertos, bem como, eventuais exageros na descrição do fenômeno com vistas a mobilizar e legitimar fundos e apoio para que a violência colonial se realizasse (ou retribuições sob a forma de títulos fundiários, de nobreza e/ou acesso a cargos), o cenário se complexifica. Tais fontes nos parecem mais com mosaicos criados a partir de inúmeros relatos documentais produzidos por aqueles que tinham como objetivo principal de suas ações o 'extermínio' das presenças e territorialidades negras. Exatamente por isso, entendemos que quaisquer representações cartográficas sobre o fenômeno, dizem mais sobre seus produtores, que sobre as (pretensas) territorialidades cartografadas.

BARTOLOMEU BUENO DO PRADO E ANTÔNIO FRANCISCO FRANÇA

As expedições de 1759 e 1760 devem ser entendidas como dois momentos de uma mesma diligência repressiva, ao que tudo indica, interrompida pela estação chuvosa e adoecimento de Bartolomeu Bueno do Prado cujos esforços foram então continuados por Antônio Francisco França, que o acompanhou desde o início. Lima (2016) conseguiu reconstruir seu curso e avaliar seus principais resultados a partir da

análise de 9 documentos históricos⁷⁷ que citam, explicitamente, alguma de suas fases. A partir deste repertório de fontes é possível estabelecer a seguinte cronologia.

Supostamente a 21 de junho de 1759 é emitida pela Comarca de São João del Rei procuração que nomeia Bartolomeu Bueno do Prado (conhecido bandeirantista paulista, sobrinho do Anhaguera) governador-comandante da expedição para destruir os Quilombos do Campo Grande e demais ‘Sertões’, e ato contínuo, autoriza-se ao mesmo, a tarefa de se apossar de todas as terras em nome do termo de São João del Rei. Em 05 de outubro, José Antônio Freire de Andrade envia uma carta ao juiz ordinário de São João del Rei negando aos cunhados de Bartolomeu Bueno do Prado qualquer autorização para atacar Quilombos, até que notícias mais detalhadas sobre a expedição que aquele liderava fossem obtidas. Onze dias depois, escreve outra correspondência, agora direcionada à Câmara de Vila Rica. Novamente a expedição antiquilombos de Bartolomeu Bueno do Prado é seu *leitmotiv*. A função da missiva é atualizar a Câmara de Vila Rica com os desdobramentos já sabidos da ação de Bartolomeu Bueno do Prado e sua tropa de 400 homens quando de sua ação no Campo Grande: aos 15 de setembro a tropa teria invadido e destruído um Quilombo num local chamado *Andayal* (Indaiá),

77

1. Carta de José Antônio Freire de Andrade, então governador, escrita em São João del Rei e endereçada ao juiz ordinário da mesma vila. 05/10/1759. APM-SC123
2. Carta do governador José Antônio Freire de Andrade à Câmara de Vila Rica sobre a expedição liderada por Bartolomeu Bueno do Prado. 16/10/1759. APM-CCPL20135, p. 525; APM-SC123, p. 115v.
3. Carta do Governador José Antônio Freire de Andrade sobre as providências tomadas quanto à destruição do quilombo do Campo Grande e as dificuldades do Quilombo do Sapucaí. 14/11/1759. APM-SC110 (f24g3) – p. 135.
4. Carta do Governador José Antônio Freire de Andrade ao Conselho Ultramarino. 14/11/1759. APM-SC110, p.135; AHU 6068, cx. 74, Doc. 45; Filme: 065/F-3, CD 11/54.
5. Carta do Governador José Antônio Freire de Andrade à Câmara de São João del Rei. 07/09/1760. APM-SC130, p. 34v5.
6. Carta do Governador José Antônio Freire de Andrade à Câmara de São João del Rei. 16/10/1760. APM-SC130, p. 49v-50.
7. Carta do Governador José Antônio Freire de Andrade ao seu irmão Gomes Freire de Andrade (Conde de Bobadela). 16/10/1760. APM-SC130, p. 50/ 29g3.
8. Carta de Bartolomeu Bueno do Prado ao governador José Antônio Freire de Andrade. 26/11/1760. APM-SC130, p. 75v/ 29g3.
9. Procuração concedendo a Bartolomeu Bueno do Prado, em nome da Comarca de São João del Rei, poderes para tomar posse das terras do sertão, incluindo as de vários quilombos. 22/03/1764. APM-SC130, p. 124-5v. *Trata-se de uma cópia, supostamente fiel, da procuração original, datada de 21/06/1759.*

determinando a morte de 25 negros e aprisionando outros 20. Diz ainda que, algum tempo depois, teriam atacado outro Quilombo nas cercanias da serra da Marcela onde residiriam cerca 49 quilombolas. De forma que já teriam totalizado cerca de 60 aprisionamentos. Informa ainda que a expedição partira da região do Campo Grande, colocando-se no encalço de outro Quilombo, agora na Comarca de Rio das Mortes na região do Rio Sapucaí. Em 14 de novembro foram encontradas duas cartas escritas pelo governador. Na primeira informa em linhas gerais as providências tomadas em relação a destruição do Quilombo do Campo Grande e das dificuldades quanto ao Quilombo do Sapucaí. No mesmo dia, em correspondência dirigida ao Conselho Ultramarino, apresenta um conjunto maior de detalhes sobre a expedição. No texto a ação belicosa teria se originado em 18 de junho daquele ano e teria conseguido sucesso na destruição de 2 Quilombos (*Andayal* e da serra da Marcela), ocasiões em que teria se realizado grande mortandade dos pretos; todos que não conseguiram fugir foram aprisionados e suas casas queimadas e reduzidas as cinzas. Relata ainda que nos Quilombos citados havia grande quantidade de mantimentos e, igualmente grandes, roçados em seus entornos. Encontraram crias lá nascidas, algumas com cerca de 12 anos, sendo todas prontamente batizadas por Bartolomeu Bueno do Prado. O governador ainda informa que a expedição já tinha deixado a aludida região e estaria no encalço do Quilombo da Sapucaí, que tinha a fama de ser o maior e mais antigo da capitania. Além de imprevistos, associados a chegada da estação chuvosa, também teriam encontrado dificuldades em localizar os Quilombos na medida em que, supostamente, os escravizados utilizados pela expedição seriam aliados dos Quilombolas.

Num outro documento, escrito em 1764, e apresentado como cópia fiel da procuração que estabeleceu Bartolomeu Bueno do Prado Governador-comandante das tropas antiquilombos, também se apresenta uma síntese dos resultados por ele alcançados em 1759. Assim, há a informação de que a expedição liderada por Bartolomeu Bueno do Prado teria tomado posse das terras próximas aos Quilombos do Parnaíba, do *Mandohi* (possivelmente Bambuí) e do Guareca em nome da Câmara de São João del Rei. O custo da expedição teria sido de 4.533 oitavas de ouro (15,426kg) além de enorme quantidade de mantimentos e víveres com o que concorreram, 'gratuitamente', os moradores de Vila Rica. Embora escrito a 22 de março de 1764, são

a única evidência documental que realiza um balanço final das dos préstimos do sobrinho do Anhaguera. Os documentos seguintes, ao reestabelecerem a cronologia dos fatos a partir de 1760, importam na assunção de outro nome, o de Antônio Francisco França.

Os primeiros documentos encontrados referentes à expedição, e que foram escritos no ano de 1760, também tiveram origem no punho de José Antônio Freire de Andrade. As duas primeiras cartas foram direcionadas à Câmara de São João del Rei e a última a seu irmão e ex-governador de Minas Gerais: o Conde de Bobadela. Na correspondência datada de 07 de setembro informa sobre uma outra expedição, então em andamento, liderada pelo Capitão Antônio Francisco França ao Quilombo do Cascalho. A missiva solicitava a contribuição da Câmara no sentido de fornecer ‘munição de boca’, denunciando problemas de abastecimento da tropa quanto aos gêneros alimentícios. Buscando a legitimação de seu pedido arrazoa as qualidades de Antônio Francisco França, apresentado como valoroso capitão que, inclusive, já teria prestado valiosos serviços à expedição de Bartolomeu Bueno do Prado, no ano anterior. Na carta de 16 de outubro, apenas 9 dias depois da anterior, José Antônio Freire de Andrade informa que Antônio Francisco França havia capturado entre os quilombolas, 9 homens e um número indefinido de mulheres e crianças. Entre os presos havia um quilombola de nome Paulo Crioulo. Informou que os homens aguardavam decisão, acerca da melhor punição, por parte do governador e que as mulheres e crianças haviam sido entregues à Câmara. Segundo Lima (2016, p. 226) a insistência em referendar o nome de Antônio Francisco França, deveria derivar da possibilidade de que a expedição de Bartolomeu Bueno do Prado tenha sido interrompida no final do ano de 1759, em virtude do início da estação chuvosa e por ter sido, o governador-comandante da expedição, infectado por ‘bexiga’. Então Antônio Francisco França teria liderado a expedição de 1760 que partiu de Vila Rica, como veremos, com o intuito de destruir o Quilombo do Cascalho.

No mesmo dia, o governador da capitania de Minas Gerais envia carta para seu irmão Gomes Freire de Andrade. Nela afirma que, em carta recebida de Antônio Francisco França, no dia anterior, foi informado de que o mesmo permanecera em torno de um mês na casa de Bartolomeu Bueno do Prado até que esse se recuperasse das ‘bexigas’. Informa também que após ter aprisionado um negro de nome Cascalho, que

tinha saído para arregimentar quilombolas, tentou utilizar-se dele para guia-lo até um Quilombo que levava seu nome. Não teriam obtido sucesso em virtude das chuvas e da não colaboração ‘eficaz’ do negro aprisionado. A carta menciona o ‘assalto’ realizado contra um grande Quilombo do continente Goiás, circunstância na qual todos os negros localizados eram oriundos das Minas Gerais. Nesta ocasião teriam sido capturados 19 quilombolas: sendo 4 homens, 11 mulheres e 4 crianças. Todos teriam sido entregues aos seus senhores mediante o recebimento da *tomadia*.

No dia 26 de novembro, Bartolomeu Bueno do Prado escreve mensagem direcionada ao Governador José Antônio Freire de Andrade informando-o que teriam realizado a destruição do Quilombo do Sapucaí, sem, contudo, informar quaisquer detalhes sobre o feito. Na ocasião comunica ao governador que fora elaborado, em colaboração com Antônio Francisco França, um termo (documento) com detalhes e minúcias e que o mesmo seria remetido ao governador. Supõe-se que este documento seja o *Mapa de todo o Campo Grande*, construído para assegurar a memória da expedição e os feitos de seus líderes. É este documento que discutiremos adiante, num primeiro momento reproduzindo sua forma integral e original, seguido de um produto cartográfico em que destacamos, com o intuito de facilitar sua inteligibilidade, os principais elementos presentes no mapa original.

Antes de passarmos à análise dos mapas⁷⁸, que se dedicaram a registrar as presenças Quilombolas na região dos ‘Sertões do Campo Grande’, sob o ponto de vista daqueles oficialmente encarregados da tarefa de destruí-las; importante problematizar o uso que se possa fazer destes documentos. Devidamente valorizados por nós em virtude de seu valor histórico e documental – as itinerâncias e territorialidades Quilombolas foram tão relevantes que mobilizaram o aparato colonial com a intenção de mapeá-las e registrá-las – defende-se ser necessária cautela ao nos apropriarmos das informações apresentadas por eles. É imperioso compreendê-los como efetivamente o são: uma visão da colonialidade sobre aquelas territorialidades, construídos no interior

⁷⁸ Além da discussão acerca deste mapa nesta seção, também apresentaremos na próxima o segundo produto cartográfico, agora referente à Expedição de Ignácio Correa Pamplona, ao que tudo indica, realizada em 1769. Todas as ponderações que realizarmos nesta seção sobre o mapa atribuído à Antônio Francisco França, também se aplicam aos que apresentaremos na seguinte.

de – e decisivamente influenciados por – um gigantesco conflito pela posse e efetiva ocupação daquelas terras; e não um registro neutro daquelas territorialidades. De forma que, as informações neles inscritas equivalem ao que se desejava documentar e publicizar, o que pressupõe também tenha havido silenciamentos, e há evidências disto nas fontes oficiais e cartográficas. Tais circunstâncias ensejam um importante esforço no sentido de compreender os pressupostos que os erigem e os objetivos que instrumentalizam aquele esforço cartográfico, de forma que seus conteúdos, não podem ser mobilizados por nossas pesquisas, sem que os mapas sejam inseridos nas, e pensado como consequências das, complexas relações sociais que caracterizavam o interesse colonial e as múltiplas relações entre as territorialidades estabelecidas sobre a região, antes, de iniciada sua efetiva ocupação territorial pelas Minas Gerais.

Outrossim, não seria demais imaginar que, em determinadas situações, as territorialidades ali representadas possam ter sido majoradas (para servir de alimento ao medo contra os negros rebeldes e, ao mesmo tempo, de legitimação das ‘tornadas necessárias’ ações repressivas, i.e.); ou ainda, possam ter sido deliberadamente inventadas (ou alteradas) para justificar, seja os propagandeados ‘feitos’ de seus ‘conquistadores’ (cujas representações cartográficas constituem indispensável instrumento, a conferir autoridade de verdade à realidade cartografada – ou pelo menos era o que se pretendia); seja a predileção da Coroa por um determinado colono em detrimento de outros e uma gama de diferentes situações possíveis. Para além de suas imprecisões e comprometimentos político-ideológicos, estes mapas resultam de um escrutínio acerca das territorialidades Quilombolas produzido a partir de fora, cujo etnocentrismo opera; definindo um tipo de sobreposição do fenômeno pela representação prévia que dele se fez, antes mesmo de, sobre ele debruçar-se. Tal postura conduz as duas principais representações cartográficas que mobilizamos, e exatamente por isso, pouco podem nos ajudar na compreensão das agências negras e suas possíveis territorializações; por vezes, contribuindo para invisibilizá-las. Exatamente por isso, na maioria das vezes, elas atuam produzindo simplificações/generalizações, que de certa maneira são assumidas por quem as endossam sem crítica.

Em nossa perspectiva, como já discutimos, os Quilombos constituem territorialidades marcadas pela mobilidade/plasticidade espacial. Exatamente por isso, estabeleceram um conjunto de tecnologias sociais que lhes permitiam construir e viver nos territórios. Tais configurações espaciais tiveram que se estabelecer a partir de brechas e lacunas, ocupando e transformando o possível espaço, quase sempre premidos para as franjas da presença administrativa colonial. Dessa forma, as territorialidades Quilombolas só foram capazes de sobreviverem, exatamente porque espacialmente elásticas. Ainda que certos núcleos de povoação possam, temporariamente, terem se fixado; sua peremptoriedade constituía uma dimensão basilar daquelas experiências, que em seu limite, eram sempre caracterizadas como ilegítimas e indesejáveis por parte dos interesses coloniais e dos potentados locais. Foi exatamente em virtude disto, que suas existências ao longo do tempo só foram possíveis na medida em que conseguiram estabelecer, mesmo no interior de uma sociedade escravista e sob sua deletéria influência, um conjunto muito grande de relações que deram origem a redes de contato entre os Quilombolas e outros escravizados/forros da região; com as diferentes redes comerciais e de contrabando, com as vendas e as fazendas. Desta forma, ao mesmo tempo que lhes serviam de salvaguarda, também lhes asseguravam capilaridade social.

Do exposto, parece-nos razoável que dentre todos os Quilombos houvessem aqueles que foram abandonados, reocupados, recriados; poderiam, ainda, ser objeto de ocupações sazonais. E foi exatamente essa infixidez, é o que se defende, que permitiu atravessarem os séculos, sem serem – em grande parte das vezes – localizados e/ou destruídos. No interior de suas dinâmicas, obviamente continuaram a se transformar, à medida que suas territorialidades passam a ser constrangidas por novas agências e itinerâncias e confrontadas no interior de novas relações sociais. Assim, advogamos a possibilidade de terem se transmutados em pequenas e esparsas propriedades, agindo na configuração de um campesinato negro; outras vezes dando origem a povoações que serviam de abrigo para membros de uma mesma linhagem e/ou fundadas sobre sentimentos de pertencimentos étnicos ou identitários, continuamente reorganizados. Foram nesses espaços que se realizou, e se complexificou, o *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro. Em nossa perspectiva, é aquela rede de relações, e as respectivas tecnologias

sociais criadas e/ou suscitadas por ela; que revela o âmago da experiência Quilombola, e não a existência de um ou outro lugar delimitado como *sítio*, cuja localização atual possa ser determinada de forma inequívoca e incontestável. Nos situamos dentre os que sustentam que este tipo de comprovação constitui tarefa muito difícil; senão impossível. Exatamente por isso, advogamos que a constante diáspora pela região, provavelmente, tenha sido a regra a distinguir as territorialidades negras rebeldes. É dela, que por meio de negociações e traduções, foram (re) criadas as estratégias que lhes permitiram sobreviver diante das múltiplas itinerâncias que com eles singraram o mesmo espaço geográfico, disputando seus caminhos e recursos naturais: aventureiros, fazendeiros, tropeiros, sesmeiros, comerciantes, posseiros, vadios, capitães-do-mato, bandos, expedições coloniais, etc. Não é outra a razão que nos leva a afirmar que, seja qual for o retrato produzido por aqueles documentos cartográficos, eles expressariam – ainda que considerássemos suas informações como verdadeiras – um retrato de sua configuração em um específico momento e que, provavelmente, tenha sido consideravelmente alterada pelo próprio deslocar-se da expedição, e das notícias sobre a expedição, naqueles ‘Sertões’. Assim, o próprio mapa seria, ao mesmo tempo, indutor daquelas itinerâncias e retrato de suas momentâneas configurações. De forma que, à medida em que as campanhas antiquilombos avançavam, também avançavam as notícias sobre elas, articulando reações e reconfigurações das territorialidades Quilombolas, que abandonando locais mais próximos da presença das expedições repressivas, podem ter agido no sentido de estabelecerem outros; ou mesmo, retornados para os Quilombos já ultrapassados pelas expedições em sua marcha; desdobrando-se indefinidamente. Não por acaso existem, nos dois mapas, um considerável número de Quilombos encontrados despovoados, embora existam também menções a Quilombos efetivamente destruídos. De forma que, tais documentos cartográficos podem ser também pensados como o registro da itinerância repressiva, mais que das itinerâncias rebeldes negras.

O que afirmamos não nos levaria ao desprezo por aqueles documentos cartográficos como fontes documentais. Não nos restam dúvidas de que constituem fontes importantes, de indiscutível interesse histórico, desde que, continuamente confrontadas com outras; sendo, a rigor, impossível atribuir-lhes um intrínseco *status*

de verdade. Ademais, nunca é excessivo reforçar, aqueles mapas constituem resultado da representação construída por agentes diretamente interessados na destruição dos Quilombos. São por assim dizer, uma tecnologia orientada para supressão, e não para o reconhecimento daquelas alteridades. *Mutatis mutandis*, importam em resultados profundamente etnocêntricos, porque resultam de um procedimento etnocêntrico, cuja tarefa é logoificar (ANDERSON, 2013) aquelas territorialidades, justificando sua submissão. Se eventualmente tangenciam o fenômeno, o fazem de forma a permitir que escapem, sutilmente, suas dinâmicas mais relevantes. Nunca é demais reforçar que a ausência de evidências não constitui evidência da ausência. Desta forma, a melhor apropriação destes mapas depende sempre, do maior ou menor esforço multidisciplinar mobilizado com o fito de melhor compreender as experiências, formas de vida e territorialidades que os Quilombolas teriam erigido na região do Campo Grande. Pode-se até mesmo sustentar a existência de uma grande região onde aquelas itinerâncias possam, preferencialmente, ter se estabelecido. Contudo, não se pode incorrer no fetichismo que compreende os mapas como dotados de veracidade em si, como um fato. Resultado das relações sociais também, nalguma medida, as revelam e reproduzem. Ressalvas feitas, enfim, o que dizem e o que não dizem os mapas?

O documento cartográfico abaixo reproduzido foi intitulado *Mapa do todo o campo Grande tanto da parte da Conquista, q'parte com a Campanha do Rio Verde, e S. Paulo, como de Pihuy, Cabeceyras do Rio S. Francisco e Goyazes*. Não é conhecida a data exata de sua elaboração e não há registro – no próprio mapa – do(s) responsável(is) por sua autoria. O mapa original encontra-se sob a tutela do Instituto de Estudo Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP), parte da coleção Yan de Almeida Prado sob o código de referência YAP-023-016.

Mapa 15 - Mapa de todo o campo Grande Tanto da parte da Conquista, q'parte com a Campanha do Rio Verde, e S. Paulo, como de Pihuy Cabeceyras do Rio S. Francisco, e Goyazes na entrada que se fez para os certos das conquistas do Campo grande por ordem do Illmo. Sr. Conde de Bobadela como se ordenou ao Capp.am. Antônio Francisco França. - cópia de 1765, medindo 43 x 89,5 cm.



Fonte: USP (Coleção Yan de Almeida Prado, Ref.: YAP-023-016)

Além da região cartografada, há uma narrativa textual com a ‘memória’ da expedição, posicionada na lateral direita do mapa, imediatamente abaixo de seu título. A partir dela tomamos conhecimento que a expedição fora ordenada pelo Conde de Bobadela, que teria incumbido ao Capitão Antônio Francisco França que procedesse à conquista dos ‘Sertões do Campo Grande’. Também se informa que o mapa teria sido entregue ao governador geral da capitania de Minas Gerais Luís Diogo Lobo da Silva⁷⁹, contudo, sem especificar datas. Como sabemos, a expedição teria tido início no ano de 1759, e o prometido ‘termo’ que registra seus passos e resultados⁸⁰ só teria sido efetivamente entregue ao governador em data indeterminada, contudo, posterior ao final do ano 1763. No registro do *Mapa de todo o Campo Grande* junto ao IEB-USP, estima-se que o mesmo tenha sido confeccionado em meados da década de 1760, atribuindo-se a data de 1765 como a mais provável. Sendo verdade, isto configuraria um lapso temporal de aproximadamente 6 anos entre o fim da expedição e seu registro cartográfico.

A medida em que a narrativa é desenvolvida descobrimos que, segundo o relato – provavelmente – do Capitão Antônio Francisco França, a expedição teria saído da povoação de Bartolomeu Bueno do Prado e se dirigido no sentido do Arraial de Santa Anna das Lavras (distantes quatro léguas um do outro). A viagem prosseguiu por terra, entre os rios Grande e Verde (cuja distância entre eles seria entre 25 à 30 léguas). Passaram, inicialmente, por dois ribeíotes grandes chamados Servo em direção à Serra das Três Pontas, até alcançarem um Quilombo, encontrado queimado e destruído, há tempos demolido, chamado de Boa Vista. Não há qualquer menção a quem o tenha destruído, nem quando. A tropa teria ali então estabelecido acampamento. A localidade se inseria entre o Rio Grande e o Rio Verde, e embora tenham feito experiências de ouro a faiscaria se mostrou inócua e não encontraram ‘couza algu’a’. Com a permanência das tropas e a insistência na prospecção aurífera encontraram ‘algu’as tenuas faiscas’ na

⁷⁹ Antônio Gomes Freire de Andrade, ex-governador da capitania e Conde de Bobadela, faleceu em 01 de janeiro de 1763. Seu irmão, então governador interino é substituído por uma junta provisória, até que em outubro Antônio Alvares da Cunha é nomeado governador interino. Em dezembro de 1763 Luís Diogo Lobo da Silva é nomeado governador da capitania.

⁸⁰ Conforme Carta de Bartolomeu Bueno do Prado ao governador José Antônio Freire de Andrade. 26/11/1760. APM-SC130, p. 75v/ 29g3.

Serra das Esperanças. Foi quando as tropas se dirigiram no sentido da cabeceira do ribeirão da Conquista onde procederam, sob a liderança de Antônio Francisco França, à destruição do Quilombo chamado Cascalho. Prosseguindo a narrativa, o governador é informado que da outra banda do Rio Sapucaí, entre os ribeirões de Cabo Verde e Águas Claras, se realizou descoberta de ouro (nomeando o descoberto de Ezpindola) e que competiu a Bartolomeu Bueno do Prado a descoberta de ouro nas cabeceiras do Rio das Velhas e do Rio São Francisco em apenas dois *'corgos'*. No relato, a expedição teria sido afetada pela entrada das águas (início da estação chuvosa) e pelo fato de ter sido a tropa acometida de uma epidemia de *'bexigas'*. Então, saíram *'para fora com toda a gente'* e cavalgaram rumo ao arraial de Sant'Anna (atual município de Bambuí/MG), antes cuidando de deixarem construídas estradas e pontes em todos os rios e córregos (que se julga ser do rio Sapucaí que fica *'adiante'* ao ribeirão das Araras, distante mais ou menos 50 léguas de Vila Rica de Ouro Preto). Depois de algum tempo, que não é informado na narrativa, a tropa embarcou no Porto Real do Rio Grande, abaixo do arraial de Sant'Anna até a Serra das Esperanças, onde se fez novas buscas por ouro, achando-se o descoberto de São Pedro de Alcântara, provando-se em várias partes se acharem faisqueiras de três quartos de oitava por semana. Novas faíscas seriam ainda encontradas nas margens do Rio Grande, sem, contudo, redundar em grandes quantidades. A narrativa escrita termina por informar que a região já se encontraria em processo de povoamento, para o qual concorreram, mais ou menos, 1.100 pessoas oriundas de São Paulo, Goiás e Minas Gerais. Nada mais se afirma ou é relatado nesta parte textual do mapa.

Mapa 16 - Detalhe do Mapa de Todo o Campo Grande editado para assegurar melhor visualização dos elementos originalmente assinalados



LEGENDA



RIOS



POVOAÇÕES



ESTRADAS



QUILOMBOS
DESPOVADOOS



QUILOMBOS

Fonte: Org. pelo autor (2021).

Na reprodução acima (Mapa 16) o produto cartográfico original foi editado com o objetivo de melhorar a visualização dos elementos nele cartografados. Assim, estabeleceu-se um recorte, privilegiando-se a melhor visualização da região cartografada, excluindo-se a narrativa textual que o acompanha, posto que já a transcrevemos. Convém ainda, salientar importantes aspectos sobre o *Mapa de todo o Campo Grande*.

Trata-se de um documento construído sobre uma drenagem dendrítica, donde se visualiza a imponente presença do Rio Grande, com suas duas margens. Não há no *Mapa de todo Campo Grande* a anotação de qualquer legenda, indicação da escala em que teria sido construído ou de qualquer coordenada geográfica. Importante ressaltar que há a inscrição de uma flor-de-lis indicando que o mapa teria sido confeccionado com a orientação do norte invertida. A região cartografada corresponde à uma extensa área delimitada ao sul pela Serra da Mantiqueira, à sudoeste pela Serra do Ouro Fino e a noroeste pela região onde se inscrevem as ‘cabeceyras’ do Rio São Francisco e as Serras da Canastra, da Marcela e das Esperanças. Ao fazê-lo o cartógrafo retrata um território – à época – contíguo às comarcas de Sabará e Rio das Mortes da capitania de Minas Gerais, mas, que também inclui áreas que, ao menos formalmente, eram tidas como pertencentes às capitanias de São Paulo e Goiás (com se pode comprovar verificando a cartografagem de território paulista na parte superior direita do mapa e goianos na parte inferior direita, estabelecendo-se entre elas a estrada de São Paulo para ‘Goiasés’). Naquela região, cada vez mais prescrutada pelos interesses coloniais erigidos a partir das Minas Gerais, as fronteiras ainda não se encontravam consolidadas, e as muitas ações produzidas por geralistas e pela Coroa, serão fundamentais para sua efetiva ocupação. Em 1816 isto redundará na anexação ao território mineiro, em especial dos ‘Sertões’ goianos; no que foram fundamentais, dentre outras tecnologias sociais, as expedições antiquilombos e suas cartografias. Se as Minas Gerais setecentistas constituíam o coração do Império lusitano, razoável supor que, seus interesses e ações acabassem por gozar de maior simpatia por parte da Coroa; até porque a ela mais integrada e próxima.

Curioso ressaltar que na descrição textual apresentada no *Mapa de todo o Campo Grande*, feito para ser a memória da expedição antiquilombos de 1759-1760, a ênfase se dá quanto a realização de experiências de prospecção de ‘descobertos’ auríferos, mencionados 5 vezes. Quanto aos Quilombos há apenas duas menções: um teria sido encontrado há muito

destruído; e se registra textualmente que apenas um Quilombo, chamado Cascalho, teria sido destruído pela expedição. As evidências que dispomos sugerem ter sido pouco provável que a mobilização de uma tropa com 400 homens tenha realizado apenas a destruição de um único Quilombo. Com efeito, como vimos ao tratarmos da análise das documentações encontradas por Lima (2016) e que nos permitiram sugerir uma possível cronologia da marcha repressiva (ver nota 77), há naquele conjunto de fontes, menção a 7 Quilombos que teriam sido destruídos pela expedição de 1759/1760: *Andayal (Indaâ no mapa)*, Serra da Marcela (ausente do mapa), Parnaíba (*Pernaíba*), *Mandohi (Mammof)*, Guareca (Careca), Cascalho e Sapucaí (ausente do mapa). Não nos é possível inferir uma justificativa que torne inteligível essa redução. Pode ser que o cartógrafo responsável, por ter assinalado espacialmente na representação cartográfica 24 localidades associadas, direta ou indiretamente, às territorialidades Quilombolas; e sabendo da documentação que teria registrado seus feitos bélicos; uma vez definidas suas espacialidades, não se viu tentado a localizá-los temporalmente. Mas, também pode ser que inúmeras outras variáveis tenham influenciado aquela decisão. Por exemplo, pode ser que a predileção da narrativa textual em registrar as medidas tomadas, e resultados alcançados, quanto a prospecção de ouro, seja – ao menos em parte – explicada pelo lapso temporal decorrido entre a entrega do *Mapa de todo o Campo Grande* e a conclusão daquela expedição. Desta forma, supondo-se que os ataques aos Quilombos estivessem bem documentados em outras fontes, o autor do mapa, tenha se pautado por ressaltar os interesses econômicos que poderiam ser reconhecidos como resultantes de seus esforços beligerantes. De toda forma é revelador que se demonstre que os ataques aos Quilombos estavam estreitamente vinculados ao interesse econômico da capitania de Minas sobre a região. Isso corrobora nossa perspectiva que entende aqueles mapas como instrumentos da colonialidade dedicados a imaginar e projetar a ‘civilização’ sobre os ‘Sertões’ (ANDERSON, 2013), e exatamente por isto, como indispensáveis para o esquadrinhamento e posterior apossamento daqueles territórios. Concordamos com Lima (2016, p. 232) ao afirmar que ‘como peça cartográfica de uso governamental, sua função era a de contribuir para organizar o processo de colonização e de estabelecimento do controle português sobre o território’.

Quanto às territorialidades Quilombolas, o mapa apresenta sete prováveis localizações de territórios rebeldes estabelecidos na margem direita do Rio Grande. Destes

4 teriam sido encontrados despovoados (a Primeira povoação do Ambrózio, Ambrózio, São Gonçalo e Ajuda) e para outros 3 são relatadas inclusive o número estimado de habitações erigidas em seu interior (Mammoí com 50; Indaã com 200 e Pernaíba com 70 casas). Na outra margem do rio, existiriam outros 16 territórios rebeldes negros e um Paiol associado ao Quilombo do Cascalho (aquele que teria sido – segundo as informações textuais do *Mapa de todo o Campo Grande* – destruído pela expedição de 1759/1760 e contaria com 80 casas). Dos outros 15 Quilombos assinalados há 5 que foram encontrados, ou caracterizados como, despovoados: o Quebra Sê com 80 casas, Boa vista [onde a tropa fixou acampamento], O Fala, Das Pedras e um sem nome apontado). Completam o quadro outros 10 Quilombos mapeados, e caracterizados como povoados ou que permitiam a possibilidade de inferir o número de habitações nele existentes, a saber: Gondú com 80 casas, Cala Boca com 70, Zondú com 80, Caeté com 90, Pinhão com 200, Nova Angola com 90, Boa Vista com 200, Oopeo com 137, Graveyas com 90 e Careca com 220 casas). Se compararmos com as informações existentes nas fontes oficiais não cartográficas, além do Quilombo do Cascalho a expedição de 1759/1760 teria sido também responsável pela destruição dos Quilombos do Careca, Mammoí, Indaã e Pernaíba. Não teriam sido grafados no mapa os Quilombos da Serra da Marcela e Sapucaí, descritos como destruídos pelas demais fontes. Esse conjunto de imprecisões e omissões, também colocam em dúvida a veracidade dos dados efetivamente inscritos no *Mapa de todo o Campo Grande*, fazendo dele uma segura evidência da existência de um esforço repressivo por parte do aparato administrativo e militar das Minas Gerais em relação às territorialidades Quilombolas; o que significa o reconhecimento daquelas itinerâncias rebeldes negras por esta vasta região. Mais que isso, defendemos, é temerário inferir.

IGNÁCIO CORREYA PAMPLONA

Como temos visto, há um consolidado conjunto de fontes que se referem à uma permanente construção de expedições repressivas originadas a partir do poder colonial mineiro, com o manifesto objetivo de combater as territorialidades pré-estabelecidas na região do Campo Grande pelo menos desde os anos da década de 1740. Ainda que seja razoável supor que tais medidas governamentais não eram únicas e para seus resultados

também concorreram milícias particulares locais (das quais poucas notícias chegaram até nós); suas existências parecem indicar que sobre o território dos ‘Sertões’ à oeste das minas começou a ser estabelecido um conjunto de ações governamentais, logo públicas, com o claro objetivo de apossamento das terras e de extensão/consolidação da jurisdição mineira sobre elas. Assim, o enfrentamento e repressão às territorialidades dos povos originários e Quilombolas assume – cada vez mais – as feições de uma política organizada e realizada pelo aparato administrativo e militar das Minas Gerais. Tanto que as fontes acionadas nos permitiram inferir – feitas todas as problematizações a elas atinentes – uma proliferação de bandos, regimentos de Capitães-do-mato e de expedições organizadas e devidamente financiadas pelas Comarcas e Villas da capitania mineira.

Contudo, a contínua realização de expedições, públicas e particulares, com o intuito de desinfestarem a região da presença Quilombola ao longo dos setecentos, não nos parece ter sido muito exitosa, a julgar pelo conjunto de fontes e documentos disponíveis acerca de suas reedições, sobretudo, após o termino da grande expedição anterior em 1760. Lima (2016) enumera um conjunto de documentos que insistiam em caracterizar aquelas presenças negras rebeldes em sua ‘grandiosidade’ e ameaça. Crescentemente, em tais fontes, continuaria a aparecer junto com preocupações militares e de segurança, também a caracterização dos Quilombos como origem de avultados prejuízos para as atividades econômicas. O que ensejaria a sempre ‘necessária’ ação repressiva. Exemplo do que se afirma, contra as itinerâncias Quilombolas entre o rio São Francisco e a Serra da Marcela⁸¹ foram mobilizados em 1766 capitães-do-mato para ‘desinfestarem’ a região.

No ano de 1767, Lima relaciona outra fonte⁸² em que os Quilombos seriam descritos como ainda parte da paisagem na região da Vila de Pitangui. A missiva nos informa que à identificação do Quilombo sucedeu-se seu enfrentamento – ‘que fazia o cômputo de 22 armas de fogo’ – e, embora o ataque privado tivesse sido exitoso (com o relato de que teriam matado seu Rei e seu Capitão, destruindo lhes, ainda, os ranchos e roças que haviam estabelecido, ‘donde de tudo tinham’); as autoridades locais – diante de notícias de novos

⁸¹ Carta ordenando aos comandantes da Milícia que auxiliem os capitães-do-mato na destruição de um quilombo num distrito próximo ao segundo braço do Rio São Francisco e Serra da Marcela. **01/07/1766**. APM-SC118, p.172v-3.

⁸² Documento sobre a repressão de quilombos na freguesia de Pitangui. 1/1/1767. APM-SC60, p.118v-9.

ajuntamentos e organização entre os negros – temiam algum tipo de vingança ou reação. Exatamente por isso, a correspondência se dirigia no sentido de solicitar o despacho de uma tropa de capitães-do-mato em seu socorro.

No ano seguinte, a capitania de Minas Gerais assistiria a nomeação de José Luís de Menezes Castelo Branco e Abranches como seu governador. No governo do Conde de Valadares o mesmo enredo se repetirá. A recorrência dos relatos, oficiais ou não, de insultos cometidos pelos Quilombolas continuava a alimentar a atmosfera de medo, justificando a sempre necessária manutenção/ampliação de medidas e ações repressivas por toda a capitania.

Na freguesia de Cachoeira, Thomaz ribeiro tinha permissão para não apenas atacar quilombolas, mas também prender pessoas de qualquer qualidade e condição que estivessem colaborando com os escravos fugidos. Afinal, segundo o documento, a extinção dos quilombos interessava a toda a população. As mesmas alegações, com os mesmos termos – ‘contínuos insultos que costumam fazer aos viajantes e fazendeiros, roubando e matando’ – foram atribuídas aos quilombolas das regiões de ‘Itaverava, Carijós, Ouro Branco, Congonhas do Campo, Prados, Borda do Campo e Caminho Novo’. Seria necessário um ‘número grande de soldados’, que deveriam permanecer atentos, para fazer frente à ação dos quilombolas. Uma tropa foi organizada e saiu em expedição contra os quilombos. Acabou por encontrar, ao que parece, um quilombo nas cabeceiras do Rio Paraibuna. Um dos líderes dos capitães-do-mato também registrou que os quilombos costumavam lutar ‘entrincheirados’. Em meados de 1769. A atividade quilombola na região de Taboas mobilizou a atenção das autoridades, que também organizaram mais uma expedição repressiva, cujos resultados são desconhecidos. (Idem, pp. 235-236)

Este ambiente de medo, construído em torno da ‘violenta’ presença Quilombola disseminada por toda a capitania, mas, particularmente no Campo Grande e adjacências; acabava por ser profundamente funcional aos interesses político-econômicos das Minas Gerais. Originando expedições de ‘conquista’ e ‘colonização’ dos ‘Sertões’, o medo funcionava como uma poderosa tecnologia social, contribuindo para legitimar as ‘entradas’ e ‘ações’ coloniais junto às vilas, povoados e potentados; isto, quando os miúdos interesses locais já não bastassem para tanto. É sob tal ambiência histórica que, em 1769, o Conde de Valadares determinará a montagem de uma ‘nova’ Expedição com o fito de combater as presenças Quilombolas na região do Campo Grande, autorizada ainda, a converter em Sesmarias aqueles territórios que deveriam ser concedidos à habitantes livres, selecionados segundo o arbítrio de seu comandante. Para liderá-la foi nomeado Ignácio Correa

Pamplona⁸³, a quem se atribuiu a patente de *Mestre-de-campo e autoridade Regente dos Distritos de Piumhi, Bambuí, Campo Grande e Picada de Goiás*⁸⁴; na prática instituindo-o chefe militar e administrativo de toda aquela vasta região.

Assim, sob o ponto de vista militar estaria permitido a reprimir com a força ‘necessária’ as ameaças que condenavam os ‘Sertões’ à intranquilidade, em particular, as representadas pelas territorialidades Quilombolas. Como autoridade civil, diretamente outorgada pela ordem colonial mineira, estava autorizado a prospectar ouro e estabelecer o controle colonial sobre os ‘descobertos’; abrir caminhos, picadas e estradas (o que quase sempre significava destruir ‘certos’ atalhos e caminhos); preencher os ‘vazios’ sertanejos com símbolos da presença colonial: seja delimitando e concedendo Sesmarias, seja fundando capelas, construindo pontes, dando origem a povoações; o que implicava no sistemático afastamento das territorialidades originárias e quilombolas. Era imperioso fragilizar outras territorialidades e formas de vida que por ali houvessem se estabelecido, realizando ao mesmo tempo a conversão daquela região à uma forma de vida administrável por e funcional para os interesses coloniais mineiros.

Tal empreitada não seria possível sem que se articulasse, simultaneamente, o maior apoio possível junto aos potentados locais (ainda que através de suas neutralizações/substituições por meio do estabelecimento de novos) e a capacidade de atração de braços para empunhar as armas e de pernas para perseguirem naqueles caminhos. A promessa de que os serviços seriam recompensados com o acesso à terra foi o principal mobilizador de negros e não-negros empobrecidos, forros e livres, desclassificados e fugitivos, marginalizados e vadios. Ainda que não se concretizasse para o conjunto daqueles aventureiros, posto que, comprometidos com a legitimação dos novos – e pré-existentes – poderes locais; a expedição também mobilizaria portadores de patentes, capitães-do-mato, geralistas de famílias tradicionais (ou movimentando as redes de parentesco e agregados que os legitimavam). De forma que, a penetração colonial

⁸³ Os contextos e cenários de suas ações, as celeumas e debates sobre aspectos de sua conturbada vida pessoal e os feitos que teriam sido – efetivamente – realizados, ou não, pela personagem Ignácio Correa Pamplona constituiriam, certamente, material suficiente para dezenas de outros estudos. Entretanto, não correspondem aos objetivos deste trabalho. Por ora nos compete, tão somente, registrar a campanha sobre a região do Campo Grande, supõe-se, por ele liderada; em particular quanto ao registro cartográfico que dela seria resultado, o *Mappa da Conquista do Mestre de Campos Regente Chefe da Legião Ignácio Correia Pamplona*.

⁸⁴ AHU, 12.603 – Cx. 177, Doc.47. P. 44-46

pressupunha a generalização das estruturas hierárquicas que lhe correspondiam, ainda que – eventualmente – inserindo novidades, algumas fissuras e desequilíbrios dentre seus aliados locais.

Aqui entraram logo a ferver os requerimentos, as bulhas, as queixas e as contravérsias em tanta variedade que pareciam um lavarinto, de sorte que em 24 horas, mal teve sussego para comer um bocado apressadamente e dormir duas horas, porque o povo era munto, e as dúvidas munto[s] mais, e o Senhor Mestre de Campo via(-)se perplexo porque a todos queria satisfazer, a todos queria aquietar, e pôr em paz, porém o fervor dos ódios e malquerências era quase inflexível e por esta razão lhe custou munto e munto a pacificá-los, e restitui-los a ua doméstica e pacífica consonância. (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, V. 108, 1988, pp. 86) [grafia conforme original]

Podemos inferir que nem todas as expectativas e promessas eram realizáveis e que haviam gigantescos espaços para desolação e rebeldia também no interior das expedições repressivas. Ainda que grande parte de seus integrantes fossem mobilizados pelo sonho de acesso à terra e construção de uma vida sem miséria; a impossibilidade de que todos fossem atendidos, muito possivelmente, criaria novas formas de resistência, declaradas ou sutis, também no interior das expedições repressivas e na multidão de almas por elas atraída e, por vezes, traída. De forma que a intranquilidade e o desassossego estivessem sempre dados, às margens e por dentro, de todo aquele empreendimento.

À medida que avançava sobre aqueles ‘Sertões’, a Expedição de Pamplona realizava seus feitos ao mesmo tempo que os registrava, dando origem à uma grande quantidade de documentos⁸⁵ que procuravam produzir a memória de suas realizações, mais que informando, realizando seu solene registro, o que também contribui para fragilizar sua força documental (AMANTINO, 2008; MARTINS, 2018; MELLO E SOUZA, 2006). Para além do gosto e estilo duvidoso quando de sua escrita, e não excluindo-se aspectos grandiloquentes da personalidade do *Mestre-Regente*; há evidências de que também agia em estrita observância das instruções recebidas da Coroa. É o que aparece consolidado na instrução a ele enviada à 17 de maio de 1769, que transcrevemos abaixo:

⁸⁵ Localizamos no AHU, 12.603 – Cx. 77 em apenas um documento (Doc. 47) um conjunto de 270 páginas (normalmente com duas folhas de texto por página) com o conjunto das instruções, correspondências e relatos da marcha realizada pela expedição de 1769, dirigidas à Ignácio Correa Pamplona, ou escritas por e/ou sob sua orientação.

PORQUANTO SE oferece a marchar a conquista do Campo Grande Ignácio Correa Pamplona, com um corpo de gente e municionada a sua custa, sem perceber da Real Fazenda coisa alguma para esta importante diligência a tantos anos tentada, e até o presente não conseguida, sendo de tanta utilidade não só aos habitantes daquele Continente, mas ainda ao bem público, e se deve ter particular reflexão sobre este assunto tanto em benefício nosso. O Capitão Mor da Vila de São José, todos os mais oficiais tanto de tropas pagas, como auxiliares e mais milícias, assim como também o Capitão Mor da Vila de São João del Rei, e mais oficiais acima declarado que forem do seu comando, e além destes, todas as pessoas de qualquer qualidade que sejam, sem exceção alguma, a quem o dito Ignácio Correa Pamplona pedir auxílio, ajuda ou socorro para bem da sobredita diligência, prontamente o dará, pena de ser castigado a meu arbítrio, o que me constar que foi omisso nesta parte. Vila Rica a 17 de maio de 1769; Com a rubrica de sua Excelência.

Instrução do que deve observar Ignácio Correa Pamplona na derrota que tem de fazer a continente denominado do Campo Grande, a que voluntariamente se oferece a expensa própria.

Logo que se ache em estado de marchar ao seu destino [três linhas incompreensíveis].

Nas marchas diárias que fizer irá anotando em um livro de memória os rumos que se encaminha, a quantidade de léguas que anda os rios, montes e lugares que for transitando para me dar a conhecer em **um mapa todo o país que for avançado.**

Sobre a mesma marcha terá particular cuidado em **fazer miúdos exames** em todos os rios, ribeirões e córregos por onde passar a fim de ver se neles há **formalidades ou mostras de ouro** e no caso de descobrir fará extrair somente a quantidade que baste para mostrar suas grandezas, e de **tudo me dará uma fiel e específica conta.**

A todas as pessoas de sua conduta, proibirá o entreterem-se no trabalho de apurar os haveres para sua própria conveniência, nos rios, córregos e ribeirões, e neste ponto deve aplicar todo o seu cuidado.

Como no continente do Campo Grande para onde se faz a sua derrota se contam 17 sesmarias na fralda do monte denominado Marcela entre elas me consta haver boas formações nos rios e córregos daquele distrito fará notificar a todos os sesmeiros direta ou indiretamente intrusos naqueles lugares para que lhe deem verdadeira conta do que contém suas respectivas repartições para que ele me faça participante.

A todas as pessoas que naquele País estiver estabelecidas por título de Sesmarias, sejam ou não confirmados, os fará notificar [trecho de duas linhas, incompreensível].

A todas as pessoas que forem concorrendo para o dito continente do Campo Grande e quiserem tomar suas porções de terras para seus estabelecimentos, lhes fará repartir interinamente, porém sem direito a posse em que eles estiverem quando haja outras pessoas que primeiro e com pessoal trabalho se animarem a passar àquele país, a fim de o povoarem. Neste caso se portará o dito Ignácio Correa Pamplona como toda a igualdade entre as partes, e acomodando a todos com indispensável benignidade que é preciso, tomará deles os seus nomes a quantidade de terra de seus estabelecimentos, a preferência que eles têm para as mesmas, e de **tudo me dará inteira conta.**

Em todo o terreno que for avançando **sem transcender as extremas desta Capitania com a de São Paulo e Goiás**, poderá repartir as pessoas que lhe recorrerem as Terras que julgar convenientes conforme as suas possibilidades, e **de todas me enviará uma lista individuando nome por nome**, como assim fica dito, para que lhe de as providências que julgar necessárias.

Nesta repartição de Terras, deve o dito Ignácio Correa Pamplona proceder de forma que os novos entrantes não avancem aos que tiveram trabalho e fadiga

daquele descoberto, pois, é contra a razão que se aproveitem uns sem trabalho, do trabalho de outros.

Como muitas vezes sucede não concordarem os fins com os princípios, premeditados por incidentes, que não podem ser prevenidos e pode acontecer o que Deus não permita que se malogrem as intenções do dito Ignácio Correa Pamplona, na diligência que vai destinado, e lhe seja preciso fazer a sua [três linhas incompreensíveis] sua conduta e que forem da sua particular escolha para cuidarem das plantas e para o abasto de comitiva, no caso de sua retirada.

Como o país que vai penetrando é infestado de **gentios**, quando tenha com estes algum encontro porá todo o seu particular cuidado em acariciá-los e **reduzi-los ao seu amigável trato**, fazendo-lhes perceber o lucro espiritual que alcançam reduzindo-se ao grêmio da Cristandade, e quando eles se mostrarem resistentes às amigas persuasões que se lhes fizer a este respeito, e se quiserem opor com violência embargando-lhes os passos, **então justamente usará das armas para sua defesa, aterrando-os até o último fim.**

Todas as pessoas de sua conta lhes fará particular advertência de não maltratar gentio algum que lhe sair ao encontro, mas antes que com eles usem de toda a familiaridade, pois por este meio e não pelo de rigor é que se consegue o fim que se pretende de reduzi-lo ao nosso amigável trato.

Em cada uma das situações de gentio que for descobrindo e forem reduzidos ao grêmio cristão, já pacificados e subordinados à nossa bandeira, deixará duas, três e mais pessoas de sua conduta, as que forem de sua particular escolha, para **civilizar os índios instruídos no nosso modo de trabalhar, tudo com bom modo e tirar do ócio infame em que vivem.**

A todos os indivíduos de sua conduta lhes declarará que serão castigados as [incompreensível] todos aqueles que maltratarem índio algum que se vier submeter a sua bandeira, como tão bem serão punidas as pessoas que [duas linhas incompreensíveis].

[incompreensível] deve fazer o dito Ignácio Correa Pamplona o **ponto central para dali expedir as partidas** que entender convenientes para as novas conquistas, e **de todo os progressos que for avançando me da individual conta**, para Cabos das ditas partidas elegerá aquelas pessoas de quem fizer maior confiança e em quem concorram as circunstâncias precisas para a referida empresa, e **deste procedimento dar-me-a parte**, o que deve fazer por parada de morador em morador, sempre que se lhe ofereça coisa de que me faça participante.

Em todos aqueles sítios que me entender são próprios para a construção de novo arraial e houverem pessoas concorrentes para o seu estabelecimento, dará todas as providências que entender necessárias a este respeito, destinando uma pessoa de sua maior satisfação, para comandar interinamente o povo que se agregar, e de tudo com miudeza me dará conta.

E como na boa harmonia com que se devem tratar as pessoas que o seguem nesta diligência de aplicar particular cuidado, porque sem ela tudo será desordem.

E como o dito Ignácio Correa Pamplona **espontaneamente se oferece à expensa de seu cabedal para esta Conquista**, sem mais interesse do que se fazer o credor das mercês e honras com que Sua Majestade costuma premiar, aos que se empregam no Real Serviço, e a bem do público fico certo do seu valor e atividade fará felizes progressos nesta premeditada empresa.

Vila Rica a 17 de maio de 1769. Com a rubrica de sua Excelência, está conforme com o regimento. José Onorio de Valadares e Aboim (AHU, 12.603 – Cx. 177, Doc.47. P. 44-46). [grifos nossos]

Na instrução é possível reconhecer que os poderes conferidos ao *Mestre-de-Campo* foram explicitamente condicionados/limitados pela obrigatoriedade de prestar constante e

minuciosa descrição da marcha e dos feitos da expedição; o que em parte ajudaria a compreender a gigantesca documentação por ela produzida. Há inclusive a ordem de ‘dar a conhecer em um mapa todo o país que for avançado’, sobre a qual nos debruçaremos adiante. Antes, importante salientar que a análise do documento acima reproduzido evidencia a dimensão estratégica que assumia a Expedição de Pamplona para a consolidação da jurisdição mineira sobre aquelas, ainda, indefinidas fronteiras. No texto, reiteradas orientações sobre o reconhecimento daqueles territórios e de suas potencialidades auríferas foram devidamente acompanhadas da ordem de que capelas, vilas e arraiais fossem prontamente estabelecidos. Salutar ainda registrar que por diversas vezes a Expedição é apresentada como sem ônus para a Coroa, o que se coloca em oposição a vários outros documentos e fontes que enumeram os muitos esforços para financiá-la. Aliás, a própria instrução que procura desincumbir a Coroa e o aparato administrativo da tarefa de financiá-la, orienta em seu primeiro parágrafo que estariam passíveis de punição pelo governador geral da capitania, todas as pessoas, patentes e órgãos administrativos que, uma vez acionados por Ignácio Correa Pamplona, se furtassem a prestar-lhe auxílio, ajuda e socorro; de todo tipo. No mesmo sentido, e embora a presença dos ‘gentios’ esteja descrita nos documentos (ainda que orientando-se sua catequização, ou em caso de resistências ‘aterrando-os até o último fim’), curiosa a ausência da menção aos Quilombos e seus moradores. De forma que, mais do que o dito, assumem relevo na ‘instrução’ acima, o silenciado e o estrategicamente mencionado. É o caso, por exemplo, da expressa orientação de que não se ultrapassasse as fronteiras da capitania com São Paulo e Goiás, o que efetivamente não ocorreu. A escusa formal parece ter a dimensão estratégica de não criar celeuma com as demais capitanias, ainda que na prática a expedição tenha sido fundamental para a entrada e permanência de geralistas no ‘Sertão’ da Farinha Podre goiano. No mesmo sentido, a ausência de menção aos territórios negros rebeldes; levando-se em conta a grande documentação que os reportava e a própria ‘fixação’ da expedição em localizá-los e descrevê-los (nos mapas e diversos croquis dos Quilombos que produzira, por exemplo), parecem evidenciar que o não dito pode, por vezes, constituir informação das mais relevantes. De forma que a construção do documento, seus atores e objetivos, os contextos relacionais em que se inserem devem ser continuamente levados em conta. Fora o que não se pode deduzir como verdade, posto que há muito espaço para indefinições, a ‘instrução’ à

Pamplona de 17 de maio de 1769 constitui assaz evidência que a ação do *Mestre-regente* se inscrevia no interior de um movimento orientado e, tanto quanto, coordenado a partir interesse colonial erigido a partir da capitania de Minas Gerais, ainda que fortemente dependente de sua personalidade.

Como vimos, existe uma grande quantidade de registros e documentos acerca da Expedição de 1769 o que a distingue, certamente, de outras campanhas antiquilombos. Contudo, aquele avolumado número de registros nos legaram mais dúvidas que certezas; constituindo-se, a própria profusão documental, num problema para os pesquisadores. Pamplona, atento em demasia à instrução do Conde de Valadares, realizou ou ordenou a realização de diferentes tipos de registros, todos diretamente associados à Expedição; sem, contudo, podermos afastar a influência de sua personalidade e personalismo sobre aquele excesso. A título de exemplo, apenas na revista ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, em seu volume 108 publicado em 1988, são reproduzidos (sem a identificação de autoria) os seguintes documentos, todos relativos à campanha liderada pelo *Mestre-regente*: a) *Notícia diária e individual das marchas* (pp. 53-90); b) um conjunto de listas com a relação dos novos entrantes e Sesmeiros estabelecidos pela expedição (pp. 91-96); c) um roteiro cronológico das marchas que explica e orienta a compreensão do mapa de todo o continente, seguido da leitura paleográfica de sua legenda (pp. 96-106) e d) um conjunto de sete croquis sobre os Quilombos destruídos ou encontrados despovoados pela expedição de 1769 (pp. 107-113)⁸⁶.

Ademais encontramos um conjunto de documentos produzidos sobre a Expedição de Pamplona no AHU⁸⁷ onde, em 270 páginas duplas podem ser visualizadas cartas e solicitações de Pamplona, respostas da Coroa, prestações de contas e de feitos realizados, listagem de Capelas construídas, pontes erguidas, Entradas realizadas, Quilombos destruídos, entrantes e Sesmarias concedidas, listagens de moradores e número de escravizados e agregados por

⁸⁶ Amantino (2008) e Lima (2016) analisam o conjunto daquelas fontes, estabelecendo importantes críticas aos seus conteúdos, relativizando inclusive suas forças de verdade. Amantino (2008), Costa (2004), Dos Anjos (2010), Filho (2011), Guimarães (1990), Mano (2015), Martins (2008) e SANTOS (2018) mobilizam um ou outro *croqui* dos Quilombos construídos pela expedição com o fito de interpretar as territorialidades Quilombolas a partir dos registros da Expedição de Pamplona. Amantino (2008), Lima (2016) e Mello Sousa (1999) realizam análises, diferentes entre si, acerca dos conteúdos presentes e registrados na *Notícia Diária e individual* (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, v. 108, 1988).

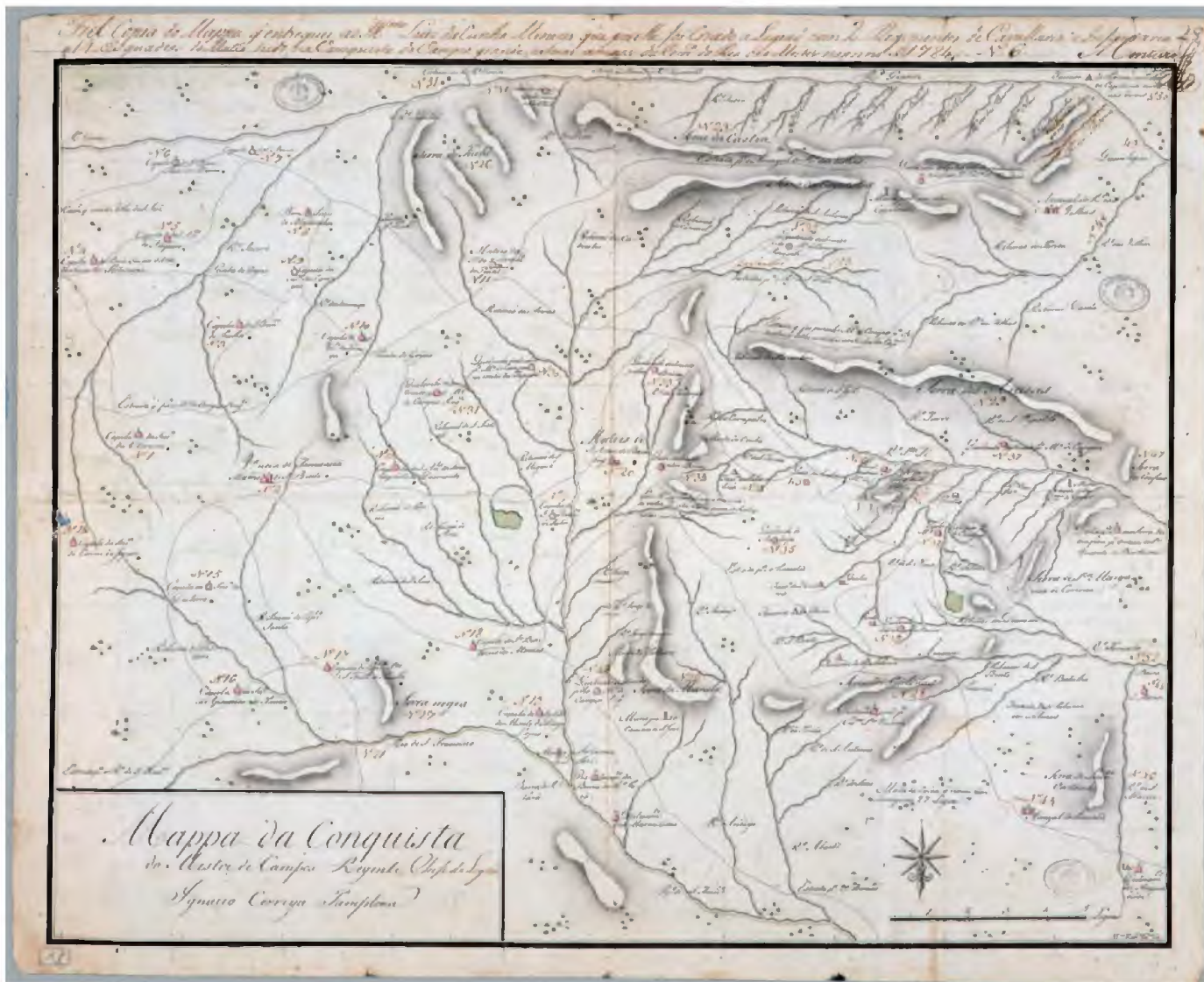
⁸⁷ AHU, 12.603 – Cx. 177, Doc. 47, p. 270.

povoação/vila/arraial, etc. Um melhor juízo sobre as informações ali contidas depende da transcrição, interpretação e confrontamento destes diferentes 'dados', o que ainda espera por ser realizado.

De forma que o conjunto de registros 'oficiais', produzidos pela expedição de Pamplona sobre o Oeste das Minas, devem ser tomados, em seu conjunto, pelo que efetivamente são: a narrativa oficial daquela expedição, construída sob a presença e influência de Pamplona. Neste contexto, é possível que tenham atuado sobre a enunciação dos 'feitos' – por vezes, supõe-se hiperbolizados – a megalômana personalidade costumeiramente atribuída ao *Mestre-de-Campo*. Soma-se ao aludido, as reiteradas vezes, e diferentes formas, que o Conde de Valadares prescreveu a produção contínua e meticulosa de informações sobre a marcha da campanha e respectivos progressos e feitos. Somadas à ausência do contraditório, e ao silenciamento/ausência das vozes de outros atores de suas agências e territorialidades; é pouco produtivo – quiçá contraproducente – que tais documentos (e as informações neles contidas) sejam endossados sem qualquer crítica ou relativização. Em seu conjunto aqueles documentos padecem de insanável parcialidade, e informariam – mais uma vez – muito mais acerca das territorialidades que se procurava estabelecer sobre o oeste das minas, naquele contexto histórico, que sobre aquelas que objetivava destruir. Dados os objetivos deste trabalho focaremos nossa análise num documento em particular: o produto cartográfico continuamente apresentado como resultado da inscrição geográfica da marcha e dos feitos daquela expedição⁸⁸.

⁸⁸ Em verdade trata-se de dois mapas, um confeccionado pelo escrevente/cartógrafo da expedição de 1769 e que constitui uma das peças criadas para seu registro; se encontra reproduzida nas páginas 105-106 dos ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, v.108, 1988. O Mapa é parte do acervo Conde de Valadares (composto por 12 códices com 3.671 documentos) sob a tutela da Biblioteca Nacional. Tivemos acesso ao conjunto dos documentos retratados pelos ANAIS, incluído o mapa, que se encontra sob condições que impediram seu manuseio e análise. Deste produto cartográfico, parece ter sido feita 'fiel cópia' que resultou na elaboração do *Mappa da Conquista do Mestre de Campos Regente Chefe da Legião Ignácio Correya Pamplona*.

**Mapa 17 - Mappa da Conquista do Mestre de Campo Regente Chefe de Legião
Ignácio Correya Pamplona, Manuel Ribeiro Gonçalves. o fes. – Escala [ca.1:450.000].
– [ca.1784]. – 1 mapa ms.: color., desenho a nanquim ; 29,7 x 38,8 cm em folha 32,4 x
39,9cm.**



Fonte: Disponível no Arquivo Histórico Ultramarino sob o código AHU_CU_011,Cx153, D.10.

O mapa acima pode ser encontrado no AHU/Portugal e o obtivemos através da generosa mediação realizada por Maria Dulce de Faria, responsável pela Seção de Cartografia da Biblioteca Nacional/RJ, no ano de 2019. O *Mappa da Conquista*, datado de 1784, é apresentado como “*Fiel copia do mappa que entreguei ao Illustrissimo Luiz da Cunha Menezes, que por elle foi criado a Legião com 2 Regimentos de Cavallaria e Infantaria, 14 Esquadras do Matto tudo na Comquista do Campo Grande e suas anexas da Comarca do Rio das Mortes no anno de 1784, nº 6. Monteiro*”, conforme se observa

anotado em sua margem superior. É de autoria de Manuel Ribeiro Gonçalves e a informação de que constitui 'fiel cópia' de outro mapa, não nos permite inferir se idêntica e, portanto, teríamos dois mapas iguais; ou se constitui uma 'fiel' cópia de outro mapa, aquele que se encontra anexado ao Roteiro da Expedição de 1769, liderada por Ignácio Correa Pamplona⁸⁹.

Caso a primeira opção seja o que tenha ocorrido, faltaria saber onde este *Mappa original* estaria, as razões para que dele se fizesse cópia e sobre quais documentos e informações sua construção teria se fiado, posto que realizada quase 15 anos depois de concluída a expedição que diz cartografar. Caso a segunda opção seja a verdadeira a qualificação de 'fiel cópia' seria um excesso, pois, os dois mapas são muito diferentes, inclusive visualmente (evidências do que afirmamos podem ser percebidas na escala adotada, na orientação utilizada, nos elementos pictóricos e formas de inserção dos acidentes geográficos e seus topônimos; no conjunto dos locais cartografados). Se aquele *Mapa* lhe serviu de modelo, a inspiração foi, por demasiado, livre; dadas as diferenças que os separam. De toda forma, pouco importando se feito inédito ou cópia, faltaria explicar quais motivos teriam orientado a construção de um novo registro cartográfico (da Expedição de 1769) no ano de 1784; sobre qual conjunto de dados e informações o cartógrafo teria se baseado; quais os elementos serviriam de justificativas para que certas informações presentes nas *Notícias Diária e Individual* e no *Roteiro e Mapa* criados pelo (s) escrivão (ões) da Campanha do *Mestre-regente* Ignácio Correya Pamplona, tenham sido suprimidas do *Mappa da Conquista*⁹⁰; bem como possíveis explicações para o fato de que novas informações presentes no manuscrito cartográfico de 1784 não tenham sido citadas naqueles e em outros documentos disponíveis. Tanto lá, quanto cá estaríamos caminhando sobre solo arenoso, em que particularidades, vicissitudes e idiossincrasias de diferentes personagens poderiam emprestar aos documentos, ainda que inadvertidamente, sentidos e processos que só teriam existido neles.

O próprio lapso temporal entre a expedição e seu registro colocaria inúmeros obstáculos para o procedimento cartográfico, ainda maiores se levarmos em conta que

⁸⁹ ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, V.108, 1988, pp. 105-106.

⁹⁰ Apenas a título de comparação há 95 numerações inscritas no primeiro mapa contra 53 no segundo.

o autor do *Mappa da Conquista de 1784* não teria vivenciado, *in loco*, os eventos por ele cartografados; tampouco nos informou a autoria dos dados geográficos que levou em conta. É preciso deixar claro que não advogamos que o mapa teria uma maior validade ‘científica’ se o cartógrafo as tivesse vivenciado. Aliás, o (s) escrivão (ões) da Expedição de 1769, ao narrar as escolhas que teria realizado para a construção do Mapa que acompanhava o Roteiro da Expedição, afirmou que

Ocupei o meu fraco descurso um grande espaço de tempo sobre a medição, ou Pitipê que havia de dar ao dito Mapa, e querendo dar uma das oito polegadas que tem um palmo, a cada légua (como alguns autores determinam) achei que (...) seguindo esta determinação faria um delatado Mapa que enfatiaria aos olhos do Excelentíssimo Senhor Conde General. Consultei esta dúvida com o dito Senhor Mestre de Campo, o qual segunda vez me mandou que o fizesse o mais acomodado que coubesse no possível, ficando sempre precetível e claro, por cuja rezão me acomodei ao Pitipê que no mesmo Mapa se vê, dando a cada um (,) uma légua de terreno. Procurei com a maior exaçaõ que me foi possível noticiar daquela paragem por onde não passamos, para ir dando delas notícias, se nestas ho(u)er algumas diferenças nas distâncias, será pelas deversidades de opiniões das pessoas de quem me enformei por se não acharem medidas ainda aquelas Terras, porém nunca a deferença poderá ser munta (,) porque(,) aonde conhecia dúvidas, deixei em clro para (sendo preciso) a seu tempo o abrigar. (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, V. 108, 1988, pp. 96-97) [grafia conforme original]

De forma que, mesmo no Mapa produzido pelo (s) escrivão (ões) da Campanha do *Mestre-regente* há espaços para imprecisões, erros, simplificações e ausências; potencializadas ou minimizadas pelas escolhas que fez ao cartografar e as pretensões e objetivos que orientaram o cartógrafo. Se este Mapa foi, nalguma medida, acessado por Manuel Ribeiro Gonçalves quando da construção de seu *Mappa da Conquista de 1784*, é possível que estes erros/imprecisões possam ter sido reproduzidos. Da mesma forma que eventuais correções/inserções redundariam na construção de um outro mapa, que não pode ser entendido como ‘fiel cópia’ do primeiro. E a cada inovação, se desdobrariam sobre ela as dúvidas e receios que existiam sobre a configuração cartográfica antecedente.

Nunca é demais salientar que, por vezes, o procedimento cartográfico serviu mais a interesses político-econômicos e ideológicos, que à ideais de exaustividade geográfica. Anderson (2013) relata um conjunto de situações em que a cartografia foi

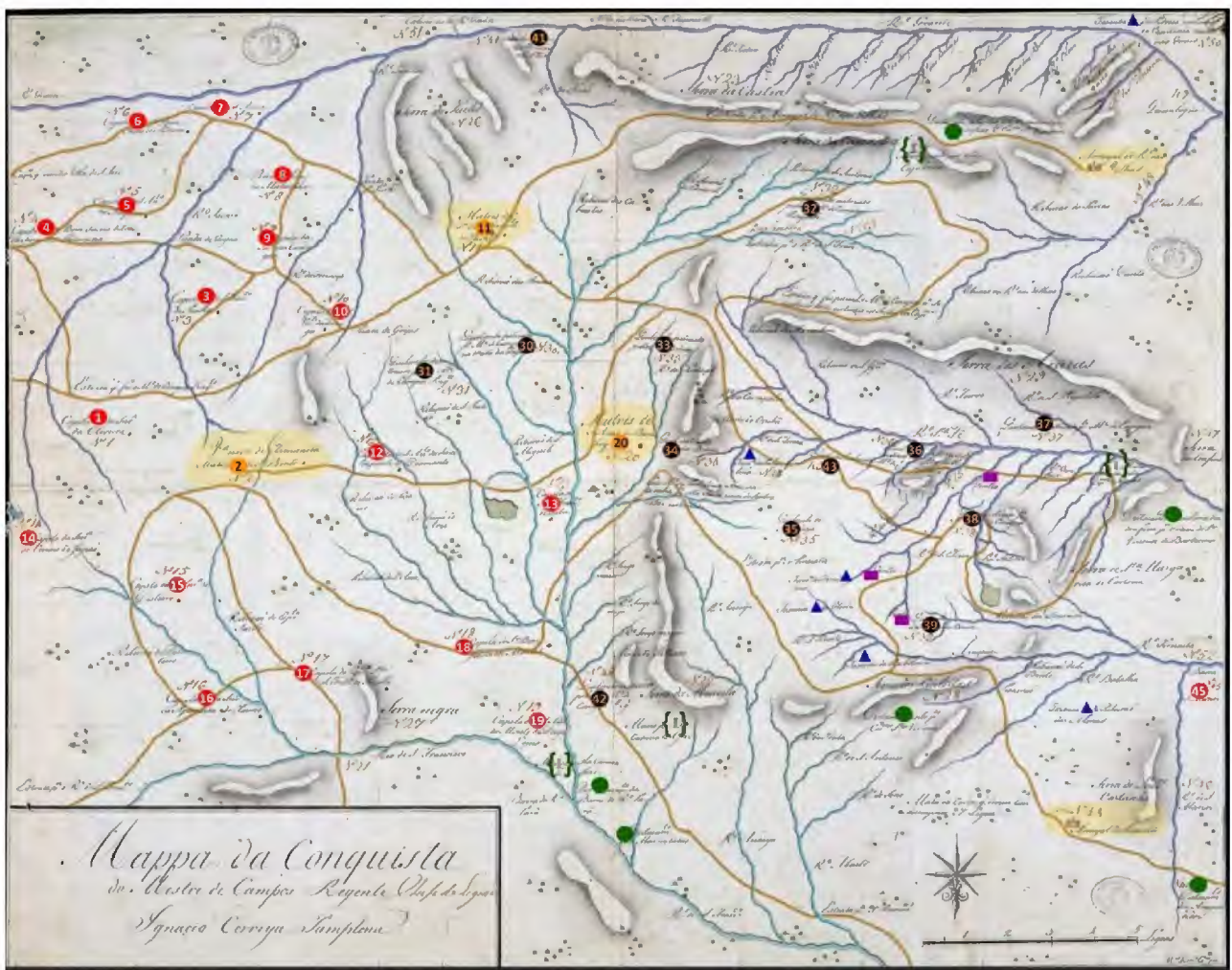
empregada pela colonialidade com um instrumento justificador das territorialidades e itinerâncias por ela acionadas; retirando do produto cartográfico as humanidades, agências e territorialidades a ela hostis ou resistentes. Naqueles contextos, os mapas sempre resultaram de um olhar simplificador e simplificado acerca de processos sociais (e físico-naturais), que sempre extrapolam e excedem o exercício cartográfico. Nossa perspectiva é que os mapas – para além de simplificar, por definição – também resultam da interrelação entre ‘escolhas de escalas’ e ‘escalas de escolhas’ que, mesmo nos dias atuais, constroem suas construções e limitam seus usos. Todas estas dimensões estavam ainda mais colocadas naqueles contextos, em que o exercício da cartografia era artesanal e ainda mais dependente das qualidades e habilidades do cartógrafo, o que por extensão, os faziam ainda mais subjetivos que hoje em dia.

Ressalvas devidamente anotadas, voltemos nosso olhar para *O Mappa da Conquista do Mestre de Campos Regente Chefe da Legião Ignacio Correya Pamplona*. Ele constitui documento cartográfico com um número bem maior de informações quando comparado ao *Mapa de Todo o Campo Grande* (criado para ser a memória das expedições de 1759/1760 e analisado por nós na seção anterior). No *Mappa da Conquista* a centralidade está na Bacia do São Francisco, e não no Rio Grande (que tem cartografada apenas sua margem direita). Não possui legenda, com os dados sendo numerados e assinalados no próprio mapa. É indicada uma escala gráfica dada em léguas (5 léguas = 6,6cm). Inclui ainda rosa dos ventos com flor de lis com norte invertido, de forma que o Norte tem como referência a confluência entre os Rios São Francisco e Indaiá, ao Sul destaca-se a margem direita do Rio Grande, a Leste a Villa Nova de Tamandoá (anotado no mapa com o nº 2) e a Oeste a Serra dos Confins (nº 47 no mapa). Nesta vasta área estão inscritos o relevo (representado em sombreado), a vegetação (em forma pictórica), destacamentos militares, capelas e matrizes, arraiais e povoações, as bacias hidrográficas, as aldeias e os Quilombos que existiram ou, ainda, existiam na região. Os destacamentos militares, marcos de divisa territoriais, aldeias de ‘Gentios’, fazendas e a maior parte dos acidentes geográficos (e seus topônimos) encontram-se diretamente inscritos no mapa, na maior parte das vezes sem numeração. A leitura paleográfica dos locais listados e numerados no mapa obedecem a seguinte exposição:

1. Capela da Senhora da Oliveira
2. Vila Nova de Tamandoá, Matris de São Bento;
3. Capela de São Francisco de Paulla;
4. Capela de Bom Suçço detras da Serra de Iboturuna;
5. Capela de Santo Antonio do Amparo;
6. Capela do Senhor Bom Jezus dos Perdoens;
7. Capela de Santa Anna;
8. Capela de Bom Jezus de Matozinhos
9. Capela da Senhora das Candeyas;
10. Capela de São Vicente da Formiga;
11. Matris da Senhora do Livramento do Pihui;
12. Capela de Santo Antonio da ponte de Diamante;
13. Capela de São Francisco de Salis;
14. Capela da Senhora do Carmo do Japão;
15. Capela da Senhora do Desterro;
16. Capela da Senhora Apareçida do Claudio;
17. Capela do Espirito Santo e São Francisco de Paulla;
18. do Senhor Bom Jezus dos Moraes;
19. Capela de Santo Antonio Monte de Diogo Lopes;
20. Matris de Santa Anna de Bamboy;
21. Rio de São Francisco;
22. Serra da Marçela;
23. Serra da Castra;
24. Fazenda da Palestina;
25. Serra de São Pedro de Alcantara;
26. Serra do Pihui;
27. Serra Negra;
28. Serra dos Paulistas;
29. Serra dos Araras;
30. Quilombo destruido pelo Mestre de Campos da mata da Tapada;
31. Quilombo destruido pelo Mestre de Campos Regente;
32. Quilombo destruido pelo Mestre de Campos Regente;
33. Quilombo destruido pellos Boinos;
34. Quilombo destruido pelos Boinos;
35. Quilombo do Andaya
36. Quilombo que destruiu o Mestre de Campos;
37. Quilombo destruido pelo Mestre de Campos;
38. Quilombo destruido pelo Mestre de Campos;
39. Quilombo destruido pelos Boinos;
40. Destacamento dos Arrenpendidos;
41. Quilombo destruido no anno de 1764;
42. Quilombo destruido pelo Mestre de Campos Regente;
43. Quilombo do Ambrozio
44. Arrayal do Piracatu;
45. São Marcos;
46. Rio de São Marcos;
47. Serra dos Confins;
48. Rio das Velhas, Arrayal do Rio das Velhas;
49. Dezemboque;
50. Fazenda do Pedrozo em terras da Capitania de Minas Geraes;
51. Cabeceiras do Rio Grande;
52. Rio Pernaiba, Barra;
53. Vertentes para o Rio de São Francisco.

Para além dos muitos acidentes geográficos, estradas e caminhos e seus topônimos diretamente inscritos no mapa e sem qualquer numeração. Com o objetivo de melhor visualizar as informações inseridas no *Mappa da Conquista* também realizamos sua edição. Nela ressaltamos os rios, estradas e caminhos; e distinguimos por meio de grupos, através da legenda indicada, os elementos cartografados por Manuel Ribeiro Gonçalves.

Mapa 18 - Mappa da Conquista editado para ressaltar os elementos cartografados.



LEGENDA

- | | | | | |
|----------|-----------|---------|--------------|--------|
| ESTRADAS | POVOAÇÕES | MATRIZ | DESTACAMENTO | ALDEIA |
| MARCOS | CAPELA | FAZENDA | QUILOMBOS | |

Fonte: Org. pelo autor (2021).

As inscrições numeradas de 1 a 20 referem-se a Matrizes e Capelas e encontram-se, em sua esmagadora maioria, situadas à Leste do Mappa da Conquista (apenas a Matriz de Santa Anna do Bamboy e a Capela de São Marcos estariam localizadas na margem oeste do afluente do Rio São Francisco que praticamente divide o mapa ao meio, a primeira bem rente ao rio e a segunda no extremo oeste do Mapa). De forma que a localização da Capela de Santa Ana do Bambuí/MG a coloca em estreita relação com o conjunto de edificações cristãs que se concentram na parte Leste do *Mappa da Conquista*, não só por sua proximidade geográfica. A considerar as informações presentes na *Notícia Diária e Individual* (ANAI DA... V. 108, 1988) o Arraial de Bambuí e sua Capela teriam se constituído como território de referência para a Expedição de 1769, de onde depois de organizadas partiriam as Entradas e Expedições sobre o continente à Oeste e para onde deveriam regressar após finalizá-las. Constituíam por assim dizer o mais avançado território erigido pela colonialidade mineira, exercendo relevante papel administrativo e militar.

Estão ainda assinalados com os números de 21 a 29 o Rio de São Francisco, 7 Serras e 1 fazenda; a Palestina.

Dos números 30 a 43 estão assinalados os Quilombos (com exceção do número 40 que designa o destacamento militar de Arrepêditos), dos quais 7 são indicados como destruídos pela expedição de Ignácio Correya Pamplona; 3 constam como destruídos pelos Boinos⁹¹, 2 foram encontrados despovoados e 1 é apontado como tendo sido destruído em 1764.

No *Mappa da Conquista*, a concentração dos Quilombos se dá na margem oposta àquela em que teriam se agrupado as Capelas e Matrizes: 10 dos 13 Quilombos se encontram assim mais à Oeste, o que os colocam estrategicamente além das fronteiras mineiras à época, singrando o território então goiano. Mesmo os 3 Quilombos assinalados na margem Leste do afluente do São Francisco, estão muito próximos à sua

⁹¹ Há algumas possibilidades, todas não conclusivas, para explicar a expressão 'Boinos'. Há quem sustente se tratar de boiadeiros e/ou baianos que percorreram a região do Campo Grande em tempos remotos; há quem sustente se tratar de uma corruptela de Emboabas, de forma que se referiria a reinóis que atuaram sobre a região (FILHO, 2011, p. 118) e há quem sustente que 'Boinos' seja uma referência aos Buenos (Bartolomeu Bueno do Prado), responsáveis por ataques a Quilombos na região durante a expedição de 1759/1760 (LIMA, 2016, p. 245-246). Tal aspecto, como tantos outros, permanece sem uma elucidação definitiva.

margem. Nosso entendimento é que, o *Mappa da Conquista* pretende sugerir que as territorialidades Quilombolas foram continuamente forçados à diáspora cada vez mais a Oeste; em virtude das muitas e contínuas expedições antiquilombos oriundas de Minas Gerais (que se concentraram, inicialmente, sobre a comarca de Rio das Mortes e áreas contíguas, no mapa a região com maior presença de Capelas, Igrejas e Estradas). De forma que as territorialidades Quilombolas, seriam expedição após expedição, 'substituídas' pelas territorialidades e sinais de presença coloniais, em que se pode perceber a caracterização do processo 'civilizatório' no sentido do eixo Leste-Oeste. Como vimos, é possível que tenham existido Quilombos que sequer foram localizados, que diante da ameaça repressiva tenham se deslocado, assumido temporariamente – ou não – outra localização. De forma que, apenas o *Mappa* não constitui evidência incontestada que tenha sido aquele o cenário. Em igual sentido, não se pode conferir *status* de verdade às informações de localização e 'destruição' de territorialidades Quilombolas por aqueles interessados em sua destruição, como vimos, inclusive do ponto de vista das retribuições econômicas e de prestígio que pretendiam auferir.

Por fim, enumerados de 44 à 53, encontram-se rios, fazendas, a vertente para o Rio São Francisco e Arraiais e povoações (Paracatu, Rio das Velhas e Desemboque, todos localizados à oeste do mapa, tangenciando ou imersos nos 'Sertões' goianos da Farinha Podre).

Devidamente explicitada a organização que o cartógrafo confere ao *Mappa da Conquista*, cumpre ressaltar que há uma outra ordem de informações acerca dos territórios rebeldes negros. Ela diz respeito às supostas temporalidades com que os Quilombos teriam sido destruídos e os prováveis responsáveis pelos feitos; tanto quanto suas supostas localizações. Tais informações também não podem, somente a partir das informações disponíveis no mapa, serem assumidas como verdadeiras. Há uma gama de interesses, por vezes contraditórios, que se sucedem no tempo, sobrepondo narrativas por vezes diferentes, por vezes muito semelhantes, por vezes opostas, em que a melhor aproximação do efetivo desenrolar dos eventos se queda inviabilizada. De toda forma, o reproduzimos a seguir.

Dos 13 quilombos inscritos no *Mappa da Conquista* de 1784 um é apresentado como destruído em 1764 (nº 41) sem qualquer indicação de nome pelo qual o Quilombo

era conhecido ou acerca da autoria de sua ‘destruição’ (situado na parte superior às margens do Rio Grande). Aliás, do total de 13 territórios negros rebeldes cartografados se atribui nome à apenas 2, ambos apresentados como despovoados: o Quilombo do *Ambrozio*⁹² (nº 43) e o Quilombo do *Andaya* (nº 35). Importante ressaltar que o exercício de atribuir nomes, provavelmente, resulte de uma percepção colonial daqueles territórios, significando, ao mesmo tempo uma espécie de apropriação a partir de fora. Pelos motivos já apresentados, não foram encontrados documentos que originados pelas mãos de seus moradores, nos permitam acessar as formas como os próprios Quilombolas nomeavam a seus territórios rebeldes. A própria aceitação irrefletida daquelas nomenclaturas, por parte de pesquisadores, corrobora com a legitimação do esforço da colonialidade. Ainda no *Mappa da Conquista* são apresentados 7 Quilombos que teriam sido ‘destruído pelo Mestre de Campos’ (respectivamente os de número 30, 31, 32, 36, 37, 38 e 42). Não são apresentadas nem as prováveis datas, nem as circunstâncias em que os embates teriam sido travados. Diferentemente do *Mapa de Todo o Campo Grande*, aqui também não são estimados o número de fogos existentes em cada território rebelde negro, então apresentados como pretensamente destruídos ou encontrados abandonados.

⁹² Há um longo debate sobre a existência ou não de um Quilombo chamado Ambrósio. Há quem sustente que tenha existido (DOS ANJOS *et al*, 2010; GUIMARÃES, 1990), há quem defenda que foram duas povoações diferentes (FILHOS, 2011; MARTINS, 2018), há quem sugere que Ambrósio era o nome que se generalizou para todos os Quilombos do Campo Grande a partir da memória associada ao nome de seu possível grande líder. Contudo, há também quem advogue que a existência histórica da personagem não está constatada. Todos estes, via de regra apoiam seus argumentos sobre o mesmo *corpus* documental, interpretando-os ao sabor da tese a ser defendida, que nos parece mesmo anteceder a própria análise e confronto documental. Há quem os tenha localizado em determinado sítio arqueológico (DOS ANJOS *et al*, 2010; GUIMARÃES, 1990), há quem questione todas as fases deste procedimento (MARTINS, 2018). Há disputa entre municípios pelo espólio dessas presenças, dando origem à uma intrincada e contraditória rede de interesses. Ora, para um mesmo autor, o mesmo mapa merece crédito quanto à localização de um dito Quilombo e seria absolutamente inválido quanto a outros. A melhor abordagem que encontramos sobre tal querela se encontra em Lima (2016), particularmente em seu capítulo VII. Nela o autor enumera todas as menções que encontrou ao Quilombo do Ambrósio (dos documentos, cartografias, correspondências oficiais e privadas à literatura e memória popular).

Mapa 19 - Mappa da Conquista Editado para ressaltar os Quilombos cartografados



LEGENDA

- DESTRUÍDO POR BOINOS
- DESTRUÍDO 1764
- ENCONTRADO DESPOVOADO
- DESTRUÍDO PELO MESTRE-REGENTE

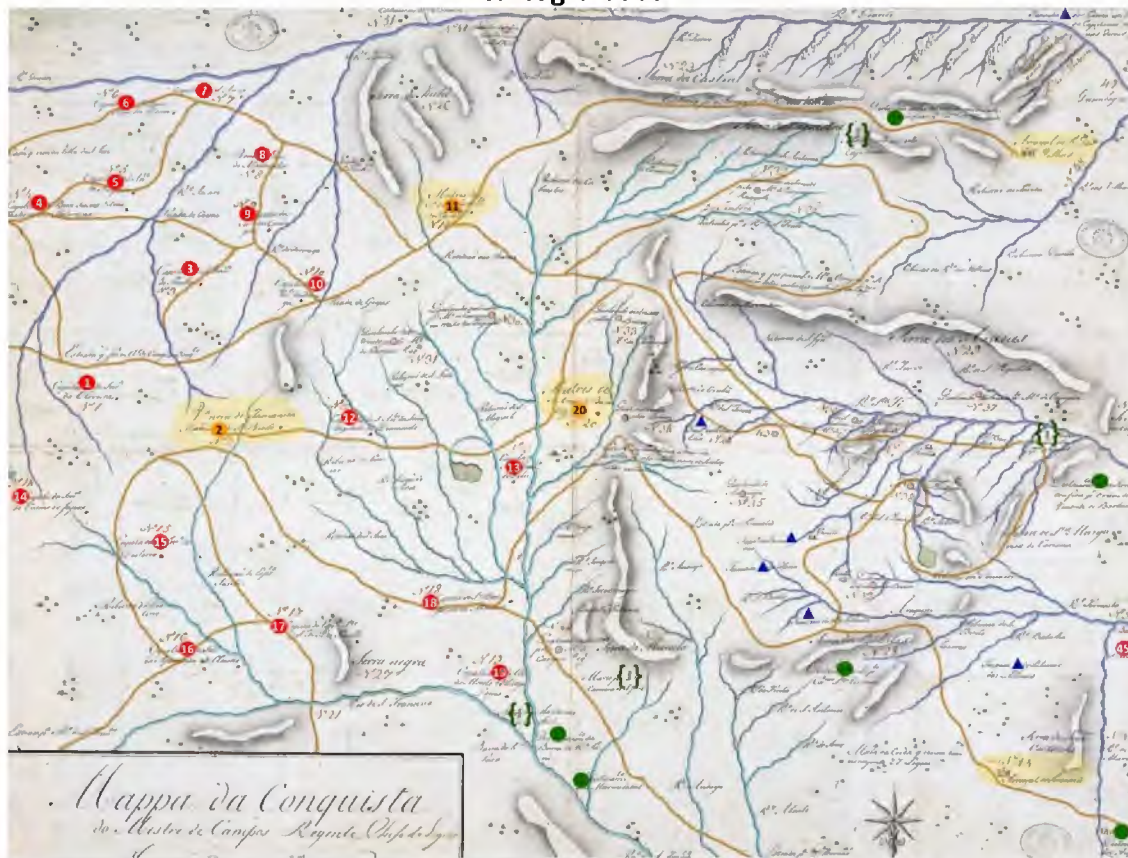
Fonte: Org. pelo autor (2021).

Para completar o quadro, importante assinalar que há inconsistências entre as informações inseridas no *Mappa da Conquista* e aquelas presentes na *Notícia Diária e individual*, publicada pela Biblioteca Nacional (ANAIIS ..., v.108, 1988, pp. 50-113), em que, se supõe, tenha se baseado. Embora esteja inscrito no *Mappa da Conquista* que a Expedição de Pamplona de 1769 teria destruído 7 Quilombos, não há nem na *Notícia Diária e Individual*, nem no *Roteiro* que explica o mapa a ele anexado, qualquer menção à Quilombos destruídos; quer seja por Pamplona, quer seja por Entradas por ele

autorizadas. Em ambas as narrativas, o(s) escrivão(ões) narra(m) um conjunto de Quilombos que foram sempre apresentados como abandonados, alguns em virtude da aproximação da Expedição do *Mestre de Campo*. O Quilombo do Ambrósio aparece mencionado nas páginas, 68, 70, 79, 101, sempre caracterizado como encontrado despovoado. O dito Quilombo Samambaia é citado nas páginas 70, 86 e 101; o Quilombo dos Santos Fortes nas páginas 79, 86, 97 e 102 (em que é informado que a Expedição saqueou seus mantimentos e ricos panos de algodão, sem, contudo, descrever qualquer embate pois, supõe-se, e é o próprio *Roteiro* que o afirma, havia sido abandonado pelos negros rebeldes ao avistarem a Entrada); o Quilombo de São Gonçalo, citado na página 101, que teria sido formado a partir do abandono de outro Quilombo próximo em virtude de famigerada epidemia. Há ainda menção a existência genérica de Quilombos, sem precisar suas localizações ou nomes, nas páginas 70, 72 e 102. Da leitura atenta daquele documento não se destaca nenhuma informação sobre destruição de Quilombos mediante conflito e operação militar. Todas as destruições narradas referem-se a territórios desocupados e/ou recém abandonados, via de regra, acompanhadas pela informação de realização, por Pamplona e seus homens, do serviço de plantio de novas roças.

Em nossa perspectiva, as contradições entre os diferentes documentos históricos disponíveis sobre a Expedição de 1769 colocam em evidência sua natureza de instrumento de construção da memória oficial da ocupação colonial daqueles 'Sertões', mais que do registro das itinerâncias e territorialidades a ele hostil. Nos parecem, mais preocupados em documentar o 'avanço civilizatório', por meio de seus feitos, marcas de presença e imponência sobre as terras incultas e dominadas por 'bestas feras'. Os documentos oficiais e peças cartográficas parecem ser continuamente acionadas para esquadrihar, ocupar e imaginar aquele território (ANDERSON, 2013).

Mapa 20 - Mappa da Conquista editado para ressaltar as territorialidades Coloniais cartografadas



LEGENDA

- ESTRADAS
- POVOAÇÕES
- MATRIZ
- DESTACAMENTO
- } MARCOS
- CAPELA
- ▲ FAZENDA

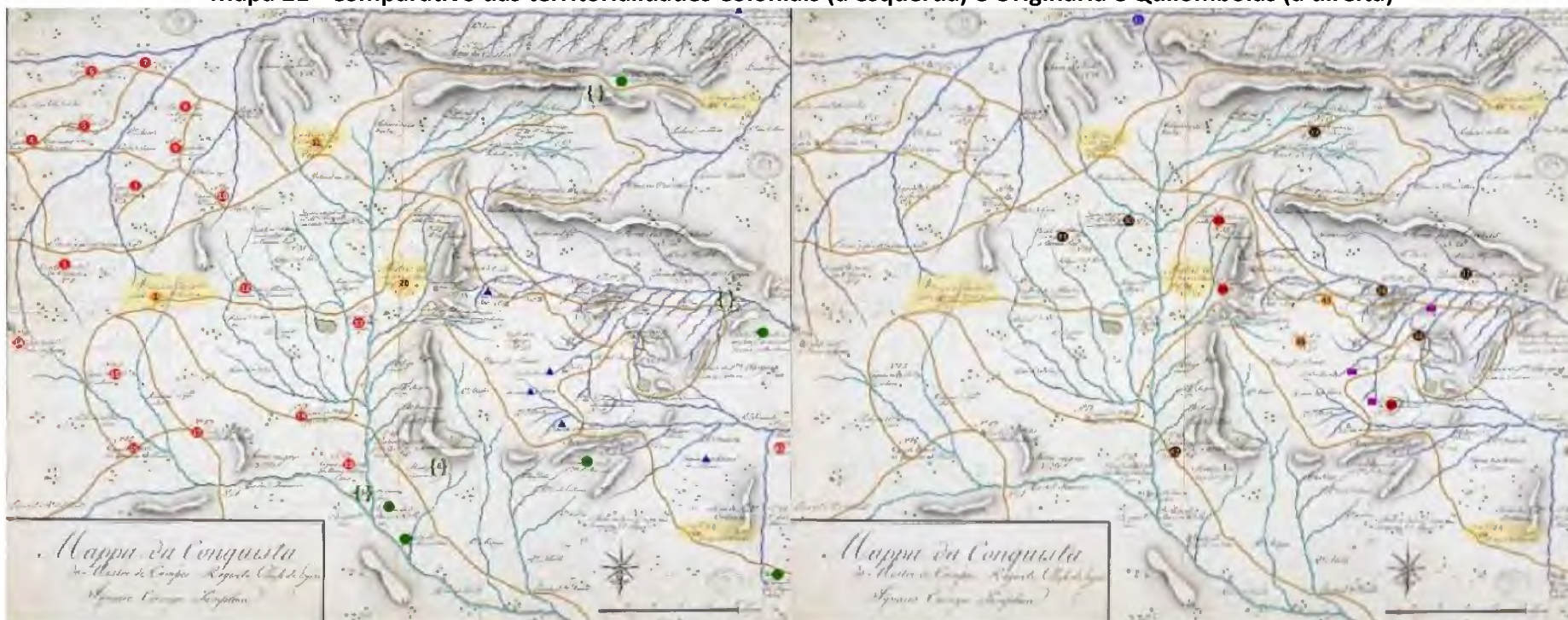
Fonte: Org. pelo autor (2021)

No detalhe do *Mappa da Conquista* acima reproduzido, optamos por assinalar graficamente apenas as tecnologias sociais oriundas e/ou vinculadas à ocupação territorial daqueles ‘Sertões’ mineiros, e como se poderá vislumbrar, também goianos. A construção desta seleção e abordagem foi indispensável para que pudéssemos constatar, no referido mapa, muito mais o registro das agências e tecnologias sociais coloniais, que, propriamente as territorialidades dos Povos Originários (marcados em apenas 3 situações, todas já no território goiano) e dos Quilombolas (marcados em 13 situações, na maior parte das vezes embrenhando-se cada vez mais à Oeste). Também em termos quantitativos, as territorialidades oriundas ou estimuladas pela colonialidade ocupam o maior destaque no *Mappa da Conquista*, totalizando 37 inscrições (sendo 18 Capelas, 3 Matrizes, 6 destacamentos militares, 6 fazendas, 4 marcos de limites territoriais da capitania de Minas Gerais).

É possível deduzir também diferentes lógicas em suas espacializações, representando e projetando diferentes formas de presença quando colocamos em comparação a cartografagem da porção Leste (Comarca de Rio das Mortes da Capitania de Minas Gerais e parte do Campo Grande) com a parte Oeste (Campo Grande e indefinidas fronteiras com a Capitania de Goiás). Não desconhecendo que outras presenças coloniais possam ter sido ignoradas, e ainda que imprecisões e omissões quanto a elas possam ter lugar no *Mappa da Conquista*; o cenário que visualizamos parece indicar muito mais os sentidos e significados impressos pelas marchas da colonialidade. Explica-se.

A porção Leste aparece salpicada pela presença de 17 Capelas e 2 Matrizes, numa clara demonstração de que o poderio colonial não podia ser exercido sem a colaboração dos poderes Eclesiásticos, sendo deles dependente e solidário. Tão importante quanto ocupar aqueles territórios, era central ocupá-los a partir de uma determinada episteme e de certos valores e hábitos a ela atinentes. Como veremos, a reforma moral daquelas populações estava circunscrita como condição para que a autoridade administrativa colonial pudesse ser estabelecida. Da mesma forma, a malha de estradas e caminhos ressaltadas pelo cartógrafo parecem seguir os rumos ditados por aquela presença religiosa, sendo não só mais numerosa como apresentando-se de maneira mais organizada, como se resultado de um anterior escrutínio e/ou planejamento. Em seu extremo limite Noroeste aparecem apenas um Marco territorial e um Destacamento militar. Se sabe, por outros documentos e cartografias, que inúmeras fazendas e Sesmarias já ocupavam esta vasta região (espraiando-se da comarca de Rio das Mortes para todo o Campo Grande); contudo, Manuel Ribeiro Gonçalves não viu motivos para representá-las graficamente. A escolha do cartógrafo assume então uma dimensão ainda mais emblemática. Parece evidência de que a presença de particulares e mesmo de alguma povoação só se tornaria funcional ao interesse da Coroa quando vigiadas moral e fiscalmente pelo aparato eclesiástico.

Mapa 21 - Comparativo das territorialidades Coloniais (à esquerda) e Originária e Quilombolas (à direita)



Fonte: Org. pelo autor (2021)

Ao migrarmos nosso olhar para a porção Oeste do *Mappa da Conquista*, o cenário retratado muda radicalmente. Aí distinguimos na paisagem cartografa apenas uma Matriz (nº 20, Matriz de Santa Ana do Bambuí/MG) e uma Capela (nº 45, no extremo Oeste às margens do da confluência entre o Rio Pernaíba e o Ribeirão de São Marcos). Assumem relevo e importância as fazendas (com seis marcações), os destacamentos militares (5 casos) e os Marcos territoriais (3 situações). As estradas que se assinalam tem uma menor malha e contornos mais erráticos e sinuosos. Ora parecem margear os Quilombos e Aldeias, ora parecem prolongar-se cada vez mais a Oeste. Na representação criada por Manuel Ribeiro Gonçalves, à ordem conferida pela presença de Capelas e Igrejas (e ‘estáveis’ Estradas e Caminhos) da porção Leste; se projetaria uma porção Oeste desolada daquela presença em que vicejavam o risco e o perigo, com seu território apinhado de Quilombos, Aldeias e devassidão moral. Não nos esqueçamos que a porção Oeste do *Mappa da Conquista* englobaria – em sua maior parte – uma área de fronteiras apenas formalmente estabelecidas, nos idos de 1784, na qual o Campo Grande continuamente se confundia com a Farinha Podre. Esta preocupação, a de definição das fronteiras, leva o cartógrafo a priorizar, é o que sustentamos, a grafagem de 3 Marcos de divisa (de um total de 4 descritos) na porção ocidental; bem como de 5 de 6 Destacamentos militares. A ausência de um efetivo controle colonial desta enorme fração do território é então projetada no *Mappa da Conquista* pela oposição intencional entre ‘Leste’ e ‘Oeste’, entre ‘civilização’ e ‘barbárie’, entre ‘homens de bem’ e ‘bestas feras’, entre a ‘cristandade’ e os ‘ímpios’, entre ‘controle’ e ‘desordem’, entre ‘estradas’ e ‘atalhos’, entre ‘planejamento’ e ‘caos’, entre ‘estabilidade’ e ‘riscos’.

É certo contudo, que naquelas circunstâncias – como nas atuais – nem tudo era reduzível a estes maniqueísmos. Sobre o conjunto daqueles ‘Sertões’ distintas configurações tiveram lugar também na sua fração à Leste. A ordem não havia se instituído tão resolutamente, e as agruras da vida cotidiana inseriam contínuas fissuras, por dentro, em seus contornos, como vimos. Por fora, a presença colonial também era continuamente afrontada, e apresentamos um volume grande de evidências quanto a isto, por outras itinerâncias e territorialidades: Povos Originários, Bandeirantes, Quilombolas, Vadios e Desclassificados sociais, Contrabandistas, Faiscadores independentes, Potentados locais e sua rede de agregados. Pulsavam, mesmo ali às sombras das Capelas e Igrejas, agências rebeldes ou de resistências – ainda que sutis ou inorgânicas. A epopeia da Conquista estava, efetivamente, distante de ser concluída.

De forma que Manuel Ribeiro Gonçalves ao optar, em 1784, por uma determinada ‘escala de escolhas’ produziu um documento que, parecia projetar sobre a região mais as coloniais intenções que suas efetivas realizações. *Pari passu*, realizou uma enorme simplificação das territorialidades em itinerância – e suas disputas – sobre a região cartografada, para acomodá-las estavelmente naqueles pares de oposição. Construía, por assim dizer, um poderoso instrumento de imaginação (ANDERSON, 2013), logo de projeção e legitimação da marcha civilizatória. Nesse ínterim, erigiu o *Mappa da Conquista* numa peça reveladora das dinâmicas coloniais e seus desdobramentos e intenções, mais que acerca das outras itinerâncias que ali também se estabeleciam.

Se é certo que todo mapa importa sempre nalguma simplificação da realidade cartografada, a compreensão das escolhas quanto a instrumentos utilizados, escala empregada, estilo adotado, sobre qual projeção o mapa foi realizado, etc.; constituem importantes dimensões para não se atribuir a ele o que nele não está representado. Como toda tecnologia social os mapas não são neutros ou imparciais resultando sempre, como vimos, de uma determinada episteme que orienta e estrutura sua construção. É, pois, ao mesmo tempo, expressão de territorialidades e representação sobre elas. Por isso, sua apropriação por pesquisadores deve ser sempre mediada pela adequada submissão daquelas informações cartografadas aos critérios e cuidados que devem orientar o acesso e utilização de quaisquer fontes. Sabemos que é possível, do ponto de vista estritamente cartográfico, perceber diferentes níveis de subjetividade no ato de fazer um mapa, contudo, é impossível a existência de um mapa sem que a subjetividade constitua seu cerne. Como instrumento de representação da realidade, os mapas são sempre uma construção abstrata. Perder isto de vista pode nos levar a concluir a partir do que não está no mapa, ou o pior, a extrair dele exatamente o oposto do que cartografa.



OS PAPÉIS DOS 'DESCCLASSIFICADOS SOCIAIS'

CONTROLE SOCIAL, MERCADO
INTERNO E EXPANSÃO À OESTE

**Tinha medo não.
Tinha era cansaço de esperança.**
João Guimarães Rosa
Grande Sertão Veredas

Em *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*, Mello e Souza (1982) dedica-se à compreensão dos processos que levaram ao engendramento dos desclassificados sociais, bem como, sua posição no interior da sociedade colonial. Para ela, “o desclassificado social é um homem livre pobre – frequentemente miserável – o que, numa sociedade escravista, não chega a apresentar grandes vantagens em relação aos escravizados” (MELLO E SOUZA, 1982, p. 14). A autora argumenta que optou por construir a definição de ‘desclassificados sociais’ devido à sua maior adequação ao objeto por ela delimitado, pois, as Minas Gerais do século XVIII se distanciavam das realidades históricas construídas sob o impacto da industrialização (o que invalidava a aplicação da noção de ‘marginalidade’, originalmente concebida naqueles contextos europeus). Ademais, a sociedade colonial das *Gerais* no século XVIII era estratificada, sobretudo, em função das noções de honra e *status*, construindo uma estrutura societal mais próxima de termos ‘estamentais’. Nessas condições, o processo de criação de agrupamentos sociais resultaria, sobretudo, de um processo de classificação interna. Assim, a existência de uma ordem classificadora teria como reverso necessário a existência de uma ordem desclassificadora, produzindo como seu resultado e ao mesmo tempo em que classifica, a ‘desclassificação social’ (para a autora existe entre classificação e desclassificação, concomitantemente, uma relação antagônica e convergente). De forma que, seria esse o processo que – por excelência – foi definidor da estrutura da sociedade colonial vigente em Minas. Contudo, não é qualquer não-inserção que daria relevo ao agrupamento social por ela definido, mas, a ‘não-inserção’ lastreada em determinadas situações estruturais.

Em outras palavras: uns são bem classificados porque outros não o são, e o desclassificado só existe enquanto existe o desclassificado social, partes antagônicas e complementares do mesmo todo. Nesse contexto, é impossível pensar em desclassificação social sem pensar na vinculação que esta oferece com o nível infra estrutural, parte fundante do processo de desclassificação. Contrariamente ao que acontece com o processo de desclassificação

conforme tem sido empregado por historiadores, não há neste modo de ver amplitude ilimitada nem dissociação entre marginalidade e pobreza, entre o fenômeno e aquilo que o engendrou. Além disso, fica clara a orientação subjacente: não é qualquer não inserção que conta – a da feiticeira, a do louco, a do oniromancista, todas elas circunstanciais e episódicas –, mas a não- inserção motivada por dados estruturais: a pobreza torna-se, assim, o primeiro – mas não o único – dentre os agentes desclassificatórios. (Idem, p. 13-14)

Dado o ineditismo de sua contribuição teórica, a autora precisou estabelecer um conjunto de procedimentos teórico-metodológicos que emprestassem coerência e cientificidade à sua obra. Do ponto de vista empírico, seu esforço viabilizou-se mediante tanto a busca por novas fontes, quanto por meio da submissão de fontes já conhecidas (e amplamente utilizadas) à um 'novo olhar'. O que, por fim, permitiu reinventá-las. Lançando mão de correspondências administrativas das autoridades, de documentos e manuscritos publicados pela Revista do Arquivo Público Mineiro e no Arquivo Eclesiástico de Mariana, de documentos e fontes publicados em outras revistas e do acesso a um conjunto de fontes coletivas disponíveis (assentos de prisões; autos de querelas e devassas, tanto civis quanto eclesiásticos; memórias, estatísticas e relatos de viajantes); viabilizou-se a possibilidade de colher dados e informações sobre camadas sociais (que sequer eram cogitadas à época – seja por seus autores, seja pelos pesquisadores que, durante todo esse tempo, à elas recorriam apenas para coletar informações sobre administração ou política). O que Mello e Souza fez é demonstrar que, submetidas à novas perguntas, tais fontes permitiriam a construção de novas respostas e perspectivas teóricas. De maneira que, apesar do já dito, os desclassificados também estariam naqueles documentos, sem que deliberadamente – naquele contexto – tal intento orientasse a ação dos elaboradores dessas fontes de dados.

Quanto ao recorte espacial adotado, a autora revela inspiração na leitura de Caio Prado Júnior (1986). Nesta obra, o autor associaria o aumento da camada intermediária colonial à “evolução por arrancos, por ciclos, em que se alternam no tempo e no espaço, prosperidade e ruína” (PRADO JR, 1986, p. 286). Apropriando-se dessa perspectiva, Mello e Souza argumenta que, se é verdade que o acima afirmado possa ser generalizado como uma característica da história econômica da colônia, seria nos distritos em que mineração era a atividade econômica principal que tais condições

teriam assumido a dimensão de uma hipérbole. Assim, seriam nas Minas Gerais que se articulava uma barroca estrutura social donde emergiriam opulência e miséria, grandiloquência ostentatória e a manifestação de uma humanidade inviável: uma massa de “escravizados e libertos; brancos, pardos ou pretos, todos pés-rapados; resultando numa multidão de oprimidos por todos os tipos de extorsões” (MELLO E SOUZA, 1982, p. 14).

Entendida como um falso Fausto, a capitania das Minas Gerais seria uma das mais pobres da América, apesar do ouro. A profunda contradição, entre riqueza e miséria, não passou despercebida às mentes da época que tentaram – de alguma forma – resolvê-las e explicá-las. Normalmente, tais argumentações dirigiam-se às seguintes dimensões: num nível mais elementar apresenta-se que parte da decadência poderia ser atribuída ao roubo e ao extravio do ouro (formas de resistência e tensionamento que eram violentamente punidas pela metrópole); num segundo nível seria resultante da tributação excessiva e voraz exercida pela Metrópole que se converteu numa verdadeira draga a sugar as riquezas locais; ou ainda como resultado da inadequação dos métodos e técnicas utilizados na extração do ouro (que fez com que a capitania permanecesse pobre na superfície e rica em suas profundezas, uma vez que, faltava-lhe o domínio de técnicas que permitissem a exploração do ouro não aluviano). Por fim, sempre segundo a autora, havia ainda a ideia – muito difundida – de que a atividade mineradora, além de ilusória não seria trabalho, sendo contrariamente, marcada por uma ética da aventura. Tal ética poderia ser listada como uma das razões da decadência, posto que, a corrida pelo ouro relegou à capitania o desprezo pela agricultura. Neste contexto, a esperança do enriquecimento fácil se convertia numa aversão ao trabalho duro e disciplinado. A aposta na pepita salvadora, levou o conjunto da sociedade a adotar estratégias de enriquecimento tão ilusórias quanto fugazes. De forma que, ao fazer da busca do ouro sua razão de ser, os mineiros encontrariam necessariamente, mais cedo ou mais tarde, a ruína.

Para Mello e Souza tais explicações, ainda que resvassem em aspectos relevantes, não permitiam compreender o cerne da questão. Suas fragilidades e desconexão de aspectos mais gerais comprometiam sua eficácia explicativa. Mais preocupada em desvelar a decadência que explicar a pobreza, tais perspectivas davam

por natural o que exigia ser explicado. Aos poucos, esse quadro vai se transformando, no que colabora decisivamente a contribuição teórica da autora em tela. De forma que, além das explicações já avançadas, outras nos ajudariam a compor melhor o mosaico social que eram as Minas Gerais: a preponderância explicativa da dependência colonial, da violência fiscal, da tributação sobre escravizados; que possibilitavam ao mesmo tempo a dragagem do ouro em direção à metrópole, mas também e igualmente, condicionava o estabelecimento de um círculo vicioso, no qual o empobrecimento dos colonos (obstaculizando crescentemente a possibilidade de comprar e manter escravizados, isso numa sociedade escravista) geraria a replicação da pobreza em níveis inimagináveis até então.

Ilustração 2 - Exposição Do Governador D. Rodrigo José de Menezes sobre o estado de decadencia da Capitania de Minas-Geraes e meios de remedia-lo. 1780.

EXPOSIÇÃO

Do Governador D. Rodrigo José de Menezes sobre o estado de decadencia da Capitania de Minas-Geraes e meios de remedia-lo.

Illm.^o e Exm.^o Sr.—Logo que fui nomeado pela Raynha Nossa Senhora, para vir reger os Povos desta Capitania, me persuadi não devia ser hum espectador ociozo dos abuzos que nela encontrasse, procurando só vencer com sossêgo e descanso o tempo que S. Mag.^{de} aqui me conservasse; mas sim hum fiscal vigilante dos seus Régios interesses, e igualmente dos destes habitantes.

Para cumprir com a minha obrigação, apenas cheguei a esta Capitania procurei informar-me por documentos, e pessoas peritas do estado em que se achava, do sistema que se tinha seguido, das utilidades, ou perjuizos que rezultavão do methodo estabelecido em cada hum dos ramos da administração publica, e da cauza de se acharem estes povos exauridos, e reduzidos a huma decadencia incrível; para de tudo formar o meu juizo, e ver se como testemunha ocular poderia indicar alguns meios de fazer tornar huma tão importante Capitania ao estado florescente, em que ha tão pouco tempo esteve, e em que, parece, a devião sempre conservar as immensas riquezas que lhe distribuio a natureza.

Fonte: Arquivo Público Mineiro (APM)

De forma que, conclui-se: a economia mineira apresentava baixos níveis de renda distribuídos de uma maneira menos desigual do que no caso do açúcar. Mas se a sociedade mineira foi das mais abertas da colônia, essa abertura teria se dado por baixo, pela falta – na verdade uma quase ausência – do grande capital e por seu baixo poder de concentração. Daí o número de pequenos empreendedores, daí o mercado maior constituído pelo avultado número de homens livres – homens esses, entretanto, de baixo poder aquisitivo e pequena dimensão econômica. Em suma, levando-se adiante essas considerações, a constituição demográfica da sociedade mineira poderia se reduzir numa expressão: “um maior número de pessoas dividia a pobreza”. (MELLO E SOUZA, 1982, p. 50-51)

É esse o cenário que, dadas as suas particularidades, nem com o esforço de *Procusto* poderia ser enquadrado no tripé escravismo/latifúndio/monocultura. E muitos são os motivos. Como vimos, a ênfase na mineração desencorajou investimentos na agricultura, fazendo das minas (e não das *plantations*) o cenário mais comum dessa capitania⁹³. Se somarmos ao afirmado o já aludido caráter restritivo do luxo na região em questão, que acabou por transformar a presença de escravizados num custo cada vez menos possível de ser mantido (posto que nos distritos mineradores uma imponente porcentagem da riqueza se encontrava imobilizada em escravizados); torna-se crível a afirmação de que era crescente, inclusive, a impossibilidade dos mineradores custearem a escravaria que já possuíam. Só nesse contexto pode-se compreender o grande número de alforrias e de ‘coartações’ existentes na capitania⁹⁴. (MELLO e SOUZA, 2006, pp.151-175)

Dessa forma, a perspectiva da autora articula processos muito anteriores (resultantes da migração rápida e desordenada – provocada pela aventura aurífera – que elevou o preço dos gêneros alimentícios e condenou muitos à morte por inanição)

⁹³ Estima-se que, no período analisado pela autora, 80% da população dedicava-se à atividade mineradora, restando aos 20% todas as demais atividades, o que incluía a produção e oferta de produtos alimentares. (Idem, p.50)

⁹⁴ Em apenas quarenta e sete anos (de 1739 a 1786) a porcentagem de alforriados em relação ao conjunto da escravaria saltou, respectivamente, de 1,2% para 41%. (MELLO E SOUZA, 1982, p. 50-51)

a situações posteriores e decorrentes da decadência da mineração (cujo marco inicial dado pela autora é o ano de 1748, data de criação do bispado de Mariana, quando o Bispo nomeado orienta para que não se espalhassem notícias sobre sua chegada no intuito de evitar que a população gastasse ouro), emoldurada pelo “teatro de violências fiscais e do autoritarismo ilimitado dos governantes” (MELLO E SOUZA, 1982, p. 65) que dirigido preferencialmente para o ouro, os escravizados e as importações, foi um limitador das possibilidades de crescimento e acumulação de riquezas, e um catalisador dos processos engendradores da miséria. É assim que a capitania de Minas Gerais, de forma crescente e irreversível, fez de sua gente livre a matéria prima abundante da desclassificação social: “predominantemente negra e mestiça, bastarda e oriunda de casas dirigidas por mulheres sozinhas. Franja da sociedade organizada, apresentava uma mescla curiosa de crime e trabalho, liberdade e cativo, norma e infração” (Idem, p. 144). Submetidos à extrema pobreza e a um rosário de violências e humilhações, viviam sempre nas fronteiras da desclassificação. Inseridos na sociedade colonial escravista, constituíam um agrupamento que apresentava traços específicos sem, contudo, constituir-se em elementos independentes do sistema. Sob a influência, sempre deletéria, da escravidão com ela frequentemente flertavam, numa tensa e conflituosa relação de incorporação e exclusão. Contudo, afora essas aproximações, os desclassificados constituíam um agrupamento profundamente fluído e volátil. A inconstância era sua forma. De qualquer ângulo que se olhe, modo de vida, relações amorosas e sexuais, inserção produtiva, atividade econômica, funcionalidades exercidas, etc.; sua configuração é sempre heterogênea e movediça. A inconstância e beligerância são seu ambiente. Espreitados por todos os lados estão sempre a um passo da infração e da criminalidade.

Para a autora, a fluidez dessa camada social permitiria sua manipulação – dependendo dos interesses da Coroa ou da elite local. Tais homens livres e pobres, desclassificados de toda a sorte, incluídos indivíduos infratores e violentos, puderam ser mobilizados para os mais diferentes fins. Lançando mão de farta e variada documentação histórica, Laura de Mello e Souza descreve as mais diferentes possibilidades de inserção individual no mundo da desclassificação. Assim, o volume de mão de obra que representavam foi usado para as mais diferentes funções, conforme o

arbítrio ou a necessidade dos classificados: seja porque de grande risco; seja porque não era útil ou desejável o uso de escravizados; seja porque eram a única possibilidade dos desclassificados sociais garantirem sua sobrevivência. De novo a fluidez da camada era o ponto de partida, e acabava por ser igualmente reforçada. Foram ainda indispensáveis para a edificação de obras públicas, entrepostos e pela edificação de cadeias (em que eram os construtores, e via de regra os potenciais ocupantes) e pela produção de gêneros alimentícios (diminuindo a dependência de Minas em relação a oferta de alimentos de outras capitanias e colaborando decisivamente para a construção de um 'mercado' interno, por mais indical que fosse).

Ilustração 3 - Charles Landseer, Slaves of Minas Gerais



Grafite sobre papel, 10,6 x 8,5 cm, 1825-1826. Acervo de Iconografia – Instituto Moreira Salles.
Fonte: Brasiliana Iconográfica, 2021

Por fim, a existência dessa utilidade 'produtiva' não impediu que os desclassificados sociais fossem também, contraditória e ao mesmo tempo, percebidos como perigosa ameaça, uma espécie de "peso inútil da terra" (Idem, p. 216). Um tipo de humanidade desumana, condição não desejável e não aspirável (inclusive por muitos cativos). Apesar das dimensões de utilidade terem sido proeminentes, sempre segundo nossa autora, a percepção acerca dos desclassificados como um peso, cumpriu uma importante função ideológica. Dificultou que as potencialidades de suas existências se convertessem em ação política organizada. Dividiu-os, e por meio disso, neutralizou-os. Tal quadro foi brilhantemente sintetizado por Laura de Mello e Souza (1982, p. 222), que no último parágrafo do livro afirma:

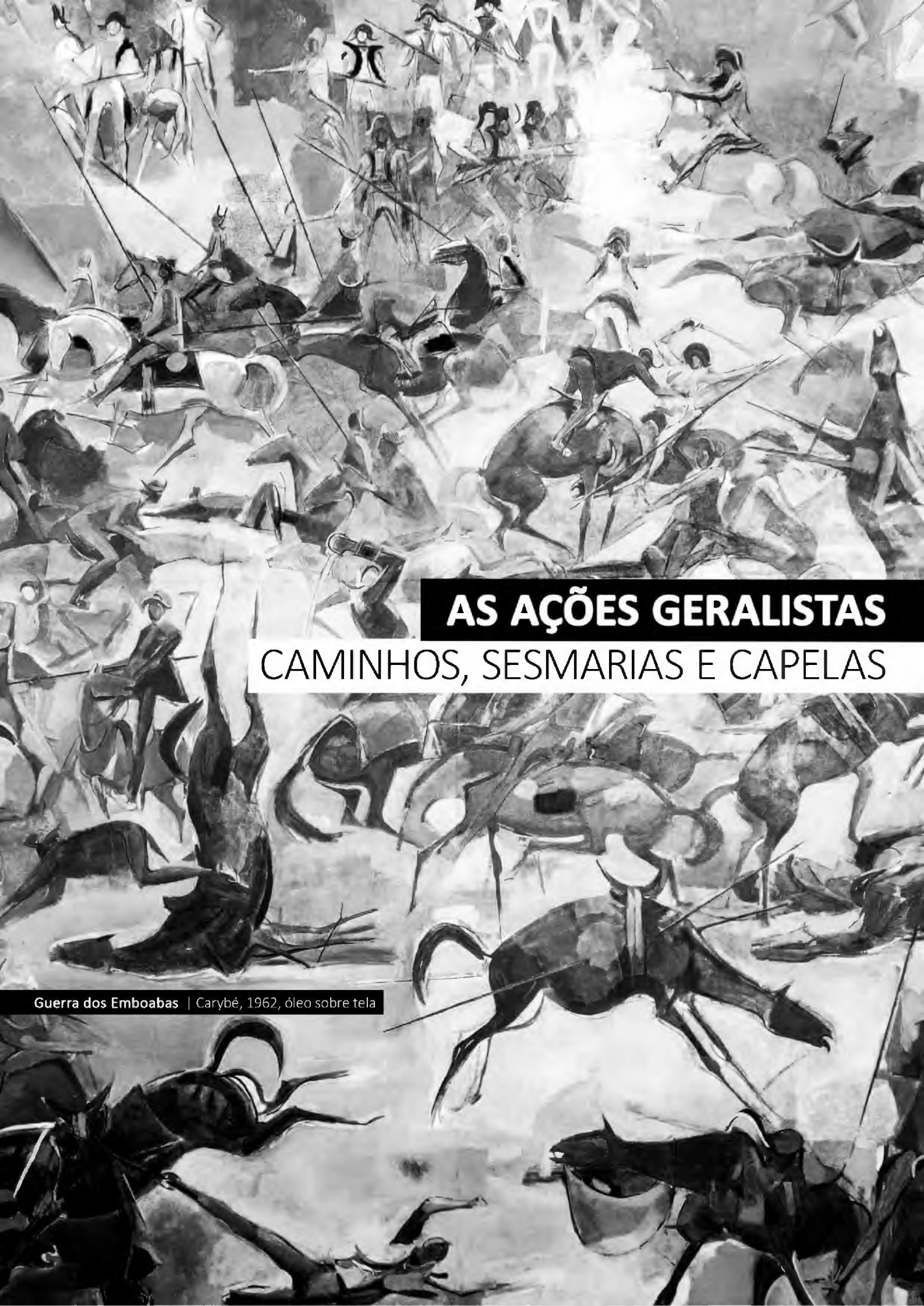
Fechava-se, assim, o circuito: a liberdade pouco valia para o indivíduo pobre que o mundo da produção e os aparelhos de poder esmagavam sem trégua, e, no entanto, ele era homem livre numa sociedade escravista. Aproveitado de modo intermitente mas regular pelo Estado e pelos homens bons, a sua utilidade real e empiricamente detectável era revestida por um ônus que o deixava sem razão de ser. A formulação dessa inutilidade justificava o sistema escravista, e o atributo da vadiagem passava a englobar toda uma camada social, desclassificando-a: no meio fluido dos homens livres pobres, todos passavam a ser vadios para a ótica dominante. Vadios e inúteis, era como se não existissem, como se o país não tivesse povo - pois, cativo, o escravizado não era cidadão. E assim, inexistindo ou sendo identificado à animalidade, o homem livre pobre permaneceu esquecido através dos séculos.

De maneira que, não por acaso e como já vimos, 'coincidem' os esforços da Capitania de Minas Gerais em conquistar as terras à Oeste da região aurífera, com o próprio processo de crise e desarticulação da economia mineira, da profunda miséria e decadência que disso emergiu. Tal processo também fora percebido e descrito por Darcy Ribeiro, para quem

Entrou, assim, em desagregação progressiva a economia e a sociedade que edificara nas regiões mineiras seus arraiais e cidades, formando o maior conglomerado demográfico e a maior rede urbana da colônia. Antigos mineradores e negociantes se transformam em fazendeiros; artesãos e empregados se fazem posseiros de glebas devolutas. Cidadinos ruralizados espalham-se pelos matos, selecionando as terras já não pela riqueza aurífera, mas por suas qualidades para moradia e cultivo. Fazem-se roceiros de lavouras de subsistência, criadores de gado, de cavalos, de burros e de

porcos, espalhando-se pelas vastidões dos vales que descem e se abrem das serranias onde se explorava o ouro. (RIBEIRO, 1995, pp. 380-381)

À perspectiva de Mello e Souza (1982) podemos – e o conjunto de estudos sobre a ocupação do Sertão Oeste das Minas Gerais nos permitem – afirmar uma terceira funcionalidade exercida pelos ‘desclassificados sociais’. Os ‘desclassificados’ também foram amplamente utilizados nas entradas: abrindo picadas, desbravando e alargando territórios, fundando arraiais. Nesse ínterim, e diante da existência de fronteiras móveis, marcadas pela ‘violência’ dos nativos e de quilombolas e pelos riscos de um terreno desconhecido e hostil, a utilização de desajustados de toda a sorte parecia, adequadamente, útil. Como bem demonstrou Mello e Souza (1982) era comum e corriqueiro o recrutamento de seus membros para a formação de milícias e corpos militares no interior da camada de homens livres pobres, forros, cativos fugidos e desclassificados de toda a sorte. Nessas condições atuavam em diferentes frentes, frequentemente combatendo fraudadores, ladrões de ouro, revoltosos, mas, também e não menos comum atuando no enfrentamento, combate e neutralização dos muitos grupos de nativos e negros aquilombados, colocando-se igualmente e ainda que inadvertidamente, a serviço do alargamento do território da Capitania de Minas Gerais.



AS AÇÕES GERALISTAS
CAMINHOS, SESMARIAS E CAPELAS

Guerra dos Emboabas | Carybé, 1962, óleo sobre tela

**Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas
de repente ele volta a rodear o senhor dos lados.
Sertão é quando menos se espera; digo.**

João Guimarães Rosa
Grande Sertão Veredas

A história das Minas Gerais está indissolúvelmente ligada ao ouro. Quer seja porque sua descoberta está entranhada na formação da capitania, quer seja porque o esgotamento do ciclo aurífero na região central da Capitania e a subsequente aventura de conquista da região à Oeste ‘coincide’ com a descoberta de ouro na capitania de Goiás e Mato Grosso e posteriormente na região então conhecida como Sertões da Farinha Podre/Campo Grande (ouro no Desemboque – hoje distrito da cidade de Sacramento, e diamantes na cidade de Estrela do Sul). O ouro, as pedras preciosas e as éticas e formas de vida que os acompanham; foram responsáveis pela construção de Vila Rica e arredores, bem como, diante do seu declínio, igualmente responsáveis pelas investidas coloniais rumo aos ‘Sertões’ desconhecidos e ao Oeste assustador.

Como vimos, são muitos os silêncios e os silenciamentos sobre o Oeste das Minas Gerais. Distantes do “falso Fausto” (MELLO E SOUZA, 1982) das regiões auríferas do centro do estado, durante muito tempo a região sequer atraiu olhares e a curiosidade acadêmica. A centralidade dos estudos acadêmicos na civilização litorânea relegava os processos sociais das Minas Gerais à uma dimensão secundária. O Oeste das Minas Gerais padeceria de invisibilidade ainda maior. Assim a região a Oeste das Minas Gerais ocuparia – no debate acadêmico sobre a formação do Brasil – a franja de uma marginalidade.

Só a partir dos anos 1960, e em grande medida decorrente do estabelecimento de Pós-graduações em Ciências Humanas a partir dos anos 1950, tem início um movimento no interior da historiografia brasileira que aponta para a necessidade de estabelecer análises que pensassem o Brasil, em sua particularidade, para além do tripé escravidão, latifúndio e monocultura (FREYRE, 1978; HOLANDA, 1982; PRADO JR, 1986) que, se eram razoáveis para determinadas civilizações litorâneas não permitiam compreender a complexidade e diversidade existente no interior do Brasil. O objetivo desses autores não era invalidar as teses até então hegemônicas, mas, permitir, por meio de uma mudança de foco e escala, perceber certo protagonismo em processos e agrupamentos sociais até então silenciados ou marginalizados. Advogavam, a necessidade de – para se entender com mais profundidade nossa formação econômica, social e política – articular interpretações sobre o Brasil capazes

de (ao inverter o caminho seguido até então pelos grandes cânones que priorizaram uma investigação do Brasil em relação à Metrópole, ou seja, 'de fora para dentro'), permitir a construção de teses que pensassem a singularidade de nossa construção social, agora 'a partir de dentro' – ainda que inseridas e condicionadas, forte e indiscutivelmente, pela presença da dependência colonial.

Soma-se ao aludido o fato de que, a partir dos anos 1980, um conjunto de novos estudos sobre a Minas Gerais setecentista passam a priorizar a análise do período a partir de uma perspectiva da história social e cultural, permitindo a emergência de novas temáticas e inserindo fissuras e novas possibilidades de análise sobre antigos processos. No interior desses trabalhos uma nova perspectiva é apresentada e a história dos sem história começa a ganhar relevo: os povos originários e as diferentes formas de relação com os grupos 'índigenas' e a sociedade envolvente; os quilombolas e as múltiplas formas de resistência dos escravizados, as múltiplas revoltas que ali tiveram lugar, suas crenças e festejos nas múltiplas formas de expressão e comemoração; os vadios e criminosos e as múltiplas formas de transgressão, a massa de livres pobres, as diferentes formas de arranjo familiar, as questões de gênero, a gigantesca população de cativos, o alto número de alforrias, etc. Inúmeras particularidades tinham lugar nas Minas Gerais e elas reclamavam novas abordagens, metodologias e análises. Por suposto, é ainda mais recente o estabelecimento de um olhar sistemático sobre tais dimensões e o processo de ocupação das terras do atual Triângulo Mineiro (outrora conhecidos como 'Sertões' da Farinha Podre e/ou do Campo Grande), com o que colaborou de forma decisiva, como vimos, a consolidação dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Humanas, em particular na Universidade Federal de Uberlândia-UFU.

Mais que uma simples mudança de ponto de partida, estaríamos diante de uma nova postura teórica que, seja ao trazer protagonismo a grupos sociais até então secundarizados pela historiografia nacional (nativos, cativos, homens livres pobres, camponeses, desclassificados de toda sorte, etc.), seja ao defender a existência de 'processos internos' fundamentais para se compreender o sucesso do empreendimento colonizador (protocampesinato negro, brecha camponesa, mercado interno, etc.), também configurou importantes inovações conceituais quanto ao ponto de chegada. De uma forma geral, tais estudos não pretendiam negar a validade da contribuição dos autores canônicos. Assertivamente, advogavam que suas 'novas' teorias deveriam ser percebidas como esforços no sentido de completá-los (ainda que para tanto, tivessem que assumir posturas críticas –

sobretudo – quanto ao excessivo protagonismo que aqueles emprestavam à missão civilizadora da colônia e à subordinação de nossa produção e circulação ao exclusivismo colonial). As novas perspectivas teóricas lançarão as bases para que se possa pensar em que termos, e de que maneiras, a construção de um mercado interno poderia ter agido na formação de nossa experiência tropical, ainda que dentro do marco escravidão/latifúndio/monocultura e sob sua deletéria influência. Em seu conjunto, tais estudos, por sua originalidade e por permitirem a inteligibilidade sobre como, quando, porquê e sob quais condições foi realizada a efetiva ocupação da região à Oeste dos centros auríferos e de mineração das Minas Gerais.

Antes de existir a voz existia o silêncio: a invenção das Minas Gerais

As terras auríferas do Vale dos Rios das Velhas já eram conhecidas, ocupadas e tidas como ‘paulistas’ pelo menos 27 anos antes da criação da Capitania de Minas Gerais. É que desde 1693, marco da descoberta pelos Bandeirantes paulistas de reservas auríferas na Serra do Sabarabuçu e nos ribeirões do Carmo e do Tripuí; iniciou-se o processo de ocupação não-originário daquela região (então conhecida como ‘Sertão’⁹⁵ dos Cataguases) e o conseqüente extermínio das populações preexistentes, dando origem às primeiras e erráticas povoações. Fonseca (2010, 2011) e Ribeiro (2008) chamam atenção para o fato de que os Bandeirantes acabariam por tornarem-se os novos senhores daquele chão, ainda que contando com uma legião de indígenas aliados ou cativos, alguns à eles aparentados, para a consecução de seu intento. Essa ‘conquista’ bandeirante só pode ser compreendida se levarmos em conta que sob aqueles territórios atuava uma situação de vácuo de poder, dada também em virtude da distância geográfica da região em relação aos então centros administrativos coloniais. Os bandeirantes paulistas eram ao mesmo tempo mestiços, entrantes, descobridores e senhores. É assim que Fonseca (2011) narra esse processo:

As primeiras grandes jazidas de ouro de Minas Gerais não foram encontradas por bandeirantes oficialmente designados pelo rei – como Fernão Dias – mas, por diversas pequenas expedições informais, oriundas sobretudo da vila de Taubaté. Foi a partir de 1693, aproximadamente, que os “descobertos” multiplicaram-se pelos

⁹⁵ De novo Sertões. E agora, localizado na região em que posteriormente será consolidado o aparato administrativo-elesiástico Colonial. De onde, mais tarde, partirão Campanhas e Bandos com a missão de civilizarem o então Sertão do Campo Grande/Farinha Podre.

afluentes da bacia do rio Doce – os mais espetaculares tendo sido os do vale do ribeirão de Nossa Senhora do Carmo e, não longe dali, da serra do Ouro Preto – verdadeiros Eldorados que atraíram um enorme fluxo de aventureiros. Entre muitos outros arraiais, surgiram ali dois povoados que, em 1711, transformaram-se nas duas primeiras vilas mineiras: Vila Rica (atual Ouro Preto) e Vila de Nossa Senhora do Carmo (atual Mariana). (FONSECA, 2011, p. 64)

Costa (2018) e Fonseca (2011) caracterizam o processo de desbravamento e ocupação daqueles ‘Sertões’ dos Cataguases como negócio, resultante da iniciativa de particulares (Bandeirantes paulistas) ainda que profundamente tolerado pela Coroa Portuguesa. Os primeiros povoados surgiram em torno da atividade mineradora e profundamente influenciados por ela, dando origem a núcleos temporários, que existiam enquanto houvesse ouro, logo núcleos transitórios e dispersos normalmente situados às margens dos rios (dado que a legislação lusa condicionava o reconhecimento das minas descobertas à uma distância mínima uma da outra; e ao fato de que por serem achados de aluvião isso acabava por fazer com que os primeiros exploradores acompanhassem o curso dos rios). Só mais tarde, com o esgotamento do ouro encontrado a flor da água é que novas especializações tiveram lugar, criando instalações mais sólidas no entorno das catas altas nos morros, orientando um processo de fixação da extração, e por conseguinte, das povoações. É nesse movimento que começam a surgir os primeiros Arraiais.

Aos poucos e à medida que a notícia se espalhava, atingindo inclusive terras do além-mar e atraindo muitos reinóis, aumentava significativamente o afluxo de pessoas e sonhos de riqueza rápida para as localidades onde o metal de *Midas* fora encontrado. Não tardaram a estabelecer contendas e disputas sobre a prevalência do direito de exploração da riqueza aluviana. A disputa entre Bandeirantes Paulistas (descobridores das minas) e aventureiros oriundos de todas as partes (chamados pelos Paulistas de Emboabas) pelo direito de prospecção e propriedade sobre o ouro acabaria por determinar, no período de 1707-1709, a Guerra dos Emboabas. A violência dos combates cobriria de sangue os veios dourados da região e acabaria por resultar – depois de dois longos e violentos anos – na vitória dos Emboabas. Naturalmente, com a descoberta aurífera, complexificaram-se e intensificaram-se os conflitos (inclusive administrativos e eclesiásticos) sobre a região, e as novas riquezas atraíram – de pronto – o interesse da Coroa Portuguesa. É dessa forma que o vale do Rio das Velhas acabaria por ser inserido nos planos da Metrópole. Ignorada até então, deixada sob a livre ação dos Bandeirantes, a região e seu ouro então pertencentes à capitania de São Paulo,

passa a mobilizar ações por parte do poder central, então solenemente acomodado na capitania do Rio de Janeiro.

Nesse ínterim, a ação do governador fluminense, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho (1705-1710), além de rápida foi fundamental para pacificar os conflitos: retirando o controle do território aurífero das mãos dos Emboabas e recompensando os Paulistas com maior liberdade política em relação à capitania do Rio de Janeiro. Ato contínuo, acabou por assegurar que a Coroa pudesse – enfim - assumir o controle da região iniciando seu processo de ocupação, buscando ordena-la e organiza-la, tanto quanto possível, segundo os interesses portugueses. *Pari passu* foi estabelecida a supremacia do poder Régio sobre descobridores e invasores ‘paulistas’ e invasores ‘emboabas’. Assim que tomou notícia da Guerra dos Emboabas, em 09 de novembro de 1709, D. João V escreveu carta a Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho⁹⁶, então governador da capitania do Rio de Janeiro, nomeando-o “governador de São Paulo e das Minas do Ouro”, e ordenando ao mesmo que uma série de medidas fossem adotadas com o intuito de organizar e ordenar a vida no “*Districto das Minas*”, realizando para tanto todas as diligências necessárias: a primeira é que nomeasse “logo um sucessor” para o governo da capitania do Rio de Janeiro e fosse de imediato fixar “residencia em qualquer destas partes que vos parecer mais conveniente ao Meu Serviço”. Solicita ainda que, com a máxima prioridade, se “fundem algumas povoações para que as pessoas que assistem nas Minas vivam reguladas e na subordinação da justiça, e dareis toda ajuda e favor ao Arcebispo da Bahia, Bispo do Rio de Janeiro e a seus Ministros e Missionários de que se acompanharem”.

Estabelecidas a ordem moral e espiritual havia que se concentrar em fundar Villas, casas de fundição, criando ainda força policial e regimento de infantaria (escolhendo para tanto entre paulistas e reinóis). A *Fortuna* tinha assegurado ao Portugueses preciosa ocasião de enriquecimento e a região das Minas se convertia na “menina dos olhos” do poder colonial. Para consolidar tal intento, não bastava apenas povoar a região do Vale do Rio das Mortes, fazia-se necessário para lá trasladar um aparato administrativo e burocrático, induzir determinadas medidas racionalizadoras, instituir mecanismos de controle e fiscalização, de

⁹⁶ Carta do Rei D. João V à Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho nomeando-o para o governo da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro. Lisboa, 09 de novembro de 1709. Arquivo Público Mineiro, Secretaria de Governo (Sessão Colonial), códice 05, folha. 23.

maneira a permitir o controle de todo o processo de ocupação e de seus ocupantes. Para tanto combinar-se-iam a “lei” D’El Rei, a infantaria colonial e a “vigilância de Deus”.

Em sinal de estrita obediência, e depois de viabilizadas as devidas instalações eclesiásticas, o governador da capitania de São Paulo e das Minas do Ouro, em 1711, inicia o processo de criação das primeiras Vilas: Villa Rica – hoje Ouro Preto, Sabará e Ribeirão do Carmo – hoje Mariana. Três anos depois, em 1714, estabelece a criação das Comarcas sobre a região aurífera: Vila Rica, Rio das Velhas, Rio das Mortes (e em 1920 a Comarca do Serro) com suas respectivas sedes, iniciando a edificação de indispensável aparato administrativo.

A invenção das Minas Gerais, como território, ambiente e marca de distinção; teria início apenas em 1720, mais precisamente em 02 de dezembro de 1720. É nesta data que, em virtude de Alvará Régio⁹⁷ expedido por Dom João V, a Capitania das Minas do Ouro é criada desmembrando-se como território autônomo da então capitania de São Paulo. A ordem, diz a mensagem do Rei, deveria ser acatada por ser “as informações, que se tomarão de varias pessoas que todas uniformemente concordão em ser muito conveniente a meu serviço e bom governo das ditas capitanias [...] e a sua melhor deffensa que as de São Paulo se separem das que pertence as Minas, ficando dividido todo aquelle Districto, que até agora estava na Jurisdição de hum só Governador, em dous Governos, e dous Governadores”.

A nova capitania nascia tendo “por limites no sertão pela parte que confina com o governo das Minas os mesmos Confins que tem a Comarca da Ouvidoria de São Paulo, com a Comarca da Ouvidoria do Rio das Mortes e pella Marinha quero que lhe pertença o Porto de Santos e os mais daquella Costa, que lhe ficão ao Sul, agregando-se lhe as Villas de Paraty, de Obatuba, e da Ilha de São Sebastião que desanexo do governo do Rio de Janeiro”. Noutras palavras, determinava-se como o limite ao sul da Comarca do Rio das Mortes fosse a Serra da Mantiqueira e a oeste o ‘*Sertão desconhecido e quazi despovoado*’. Esse território equivale praticamente à configuração atual do estado de Minas Gerais, se excetuarmos sua região conhecida por Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba.

⁹⁷ Alvará Régio de D. João V Separando Capitania de São Paulo das Minas. Lisboa, 02 de dezembro de 1720. APM, SC, cód. 05, fl. 75v.

Mapa 22 - Capitania das Minas do Ouro com a Divisão das Comarcas e respectivas Capitais



Fonte: Org. pelo autor (2021)

A decisão de criar a capitania das Minas do Ouro, fora determinada em decorrência do quadro de desassossego que atingia aquelas montanhas e vales, mesmo depois de iniciada a construção de algum aparato burocrático após 1711. Em grande medida, fora intensificada pela ação do poder colonial desde então. Noticiavam-se, a todo momento riscos de sublevação violenta por parte dos escravizados, escravizados fugidos, negros forros e quilombolas. Alimentavam-se o medo de uma população empobrecida, miserável, em quase nada distinta da escravizada. E os riscos de revoltas por parte dos não negros, mesmo os não pobres, também não estavam descartados. A região aurífera acabara de ser sacudida pela Sedição de Villa Rica⁹⁸, que têm sido costumeiramente tratada como uma rebelião nativista de obstrução e resistência ao conjunto de movimentos e ações levados a cabo pelo Estado

⁹⁸ Sobre as revoltas coletivas nas Minas setecentistas, em particular a Sedição de Villa Rica e o suplício de Felipe dos Santos, recomenda-se ler a obra de Anastasia (2012).

português buscando efetivar o controle da região. Desde 1711 o poder colonial havia lançado mão de diferentes e combinados estratagemas para organizar a lavra do ouro como: o estabelecimento de uma estrutura administrativa, da universalização da escravidão negra como a base do trabalho nas minas e nas demais atividades produtivas, da tentativa de normatização dos usos e costumes e do recurso à profunda violência fiscal e física. Tais circunstâncias faziam com que a presença da Coroa estivesse sempre premida pela reação de revoltosos: quer as que antecederam a presença da Coroa Portuguesa (seja por parte dos gentios, dos negros cativos ou não; das oposições entre paulistas e emboabas, etc.), quer aquelas decorrentes de suas ações (violência da escravidão, pobreza e desclassificação da maior parte dos homens e mulheres livres, etc.), quer pelos riscos de insurreições dos potentados e comerciantes locais profundamente atingidos pelas medidas de controle e fisco estabelecidas pela administração colonial. O que não faltavam eram inimigos e ameaças (reais ou supostas). A violência da metrópole colocava como possibilidade constante a rebeldia da colônia, ainda que localizada, e por mais incipiente que pudessem ser. Esse medo difuso, não-identificável, não-delimitável, colocava o empreendimento colonial sob contínua – e não quantificável – ameaça. Estabelecia sobre todos e tudo a pecha da desconfiança. Mas, igualmente, eram “sustentáculos da argumentação em favor das práticas de violência física” (LIMA, 2016) executadas contra os potenciais inimigos, particularmente gentios, negros e negras cativas ou forras, mulheres e homens pobres e vadios, desclassificados de toda sorte, ordem e cor.

Não se pode olvidar que apenas algumas décadas depois de sua criação como capitania autônoma, Minas Gerais se tornaria a região aurífera e diamantífera mais produtiva de todo o Império Ultramarino Português, sendo igualmente, a principal responsável por custear e viabilizar todo o empreendimento do Império Português. Contudo, e a despeito disso, também será uma capitania miserável com a maior parte de sua população ou escravizada e/ou reduzida aos farrapos da estigmatização e da desclassificação.

5.1. O 'fim' da 'Picada': desinfestar o 'Sertão do Campo Grande'

Sertão: estes seus vazios.
João Guimarães Rosa,
Grande Sertão Veredas

Mapa 23 - Detalhes do Mapa topografico e hidrografico da capitania de Minas Geraes



Autor desconhecido. 74,5 x 67,5cm em folha de 77,5 x 68,8. Biblioteca Nacional, localizado em ARC.023,04,002 – Cartografia. No site da Biblioteca Nacional indica-se a data de 1750, contudo, a data provavelmente seja posterior a 1769, ano em que é concluída a capela de Sat'Anna do Bambuí (no mapa S. Anna do Bamboy). Em Destaque o Sertão do Campo Grande e a Capela de S. Anna de Bamboy. Primeiro mapa que se conhece da Capitania de Minas Geraes. Fonte: Bilblioteca Nacional.

Os dois mapas acima, datados respectivamente de 1769⁹⁹ e 1770, apresentam os limites formais da capitania de Minas Gerais e Goiás, tendo as serras da Marcela e da Canastra como seus principais limites ocidentais. Efetivamente, aquelas terras mineiras mais ocidentais já estavam ocupadas – ou em franca ocupação – por sesmeiros e capelas a serviço da capitania de Minas Gerais. Expedições de caça a Quilombos e Gentios varriam a fronteira oeste da capitania. As noções de limites (e por conseguinte de fronteiras) são construídas ao longo da história. São, pois, *mutatis mutandis*, alargadas segundo os interesses e as ocasiões que os circundam. Como vimos, o exercício de classificação que opera na definição de limites o faz distinguindo as alteridades em contato/conflito e, via de regra, erigindo a submissão daquelas que ‘precisam’ ser conquistadas/civilizadas/eliminadas – sempre a partir e segundo o interesse de quem realiza a classificação. É assim que, ato contínuo, atua gerando e construindo desclassificações. E é a partir desse raciocínio que a região entre os rios Paranaíba e Grande será caracterizada e delimitada, mais uma vez, como ‘Sertões’. Novamente será entendida e descrita como limite da ocupação do território por parte da metrópole.

Na documentação e cartografia oficial realizada pela administração das Minas do Ouro – produzidas para serem os olhos do Rei sobre o ‘novo’ continente, posto que toda a Corte permanecia em Portugal – tal região foi nomeada e logoificada (ANDERSON, 2003) como ‘Sertões do Campo Grande’ ou simplesmente Campo Grande. De forma geral, seus domínios físicos coincidem, em grande parte, com os limites geográficos da região também conhecida por ‘Sertão’ do ‘Gentio Cayapó’ e, posteriormente, reconhecida pela alcunha de ‘Sertão’ da Farinha Podre. O que nos permite afirmar que estaríamos diante de diferentes representações e lógicas de povoamento e ocupação direcionadas para a mesma região. Apesar das diferenças de métodos, formas de ocupação e instrumentos utilizados; todas concorrem numa semelhança: ainda que variando nos adjetivos, a região em análise, é por todos os interesses que a disputavam, substantivada como ‘Sertão’. Assim, a noção de ‘Sertões do Campo Grande’ equivale à forma como o interesse colonial que atuava a partir da região das Minas (e, por

⁹⁹ No setor de Cartografia Histórica da Biblioteca Nacional indica-se a data de 1750, contudo, a data provavelmente seja posterior a 1769, ano em que é iniciada a construção da capela de Sat’Anna do Bambuí (no mapa S. Anna do Bamboy).

derivação, igualmente por parte de seus moradores - dos potentados locais à multidão miúda) nomeia, distingue e pretende ocupar a mesma região, como vimos, em disputa com os interesses e ações realizadas, concomitantemente, por *goyases* e paulistas (por eles chamada de Sertão do Gentio Caiapó/ Sertão da Farinha Podre).

A região será objeto de disputas entre paulistas, goiases e mineiros; até o ano de 1816 quando será formalmente anexada aos territórios da capitania de Minas Gerais. Tanto lá quanto cá, é a presença de minerais e pedras preciosas – principalmente reservas auríferas – que orientaram o interesse pelas “novas” terras. E de certa maneira – embora o processo termine com o controle administrativo da região por parte da capitania de Minas Gerais nas décadas iniciais do século XIX – defendemos que os três diferentes processos de ocupação não originária agiriam conjuntamente, ainda que inadvertidamente, para que a ‘civilização’ alterasse profundamente as feições e as paragens daquela região, de diferentes formas e em diferentes épocas desde o final do século XVII e início do XVIII. É impossível definir qualquer hierarquia ou superioridade entre eles. Distinguido apenas em maior ou menor grau sua legitimidade diante da Coroa o que, é importante frisar, também variou em função do tempo¹⁰⁰.

Todas as atividades levaram a aumentar os rendimentos reais. As bandeiras paulistas, apesar de apresarem o gentio, foram vistas como imprescindíveis ao bem comum, além de descobrirem as minas do ouro e pedras preciosas que encheram os cofres reais e alargaram os domínios do rei. Elas viabilizaram o sustento e a fixação da população ao abrirem os sertões, que não seriam penetrados sem as ações dos paulistas; as riquezas ficariam ocultas e inatingíveis. (RIBEIRO, 2008, p.160)

Entendemos que a supremacia final alcançada pela capitania de Minas Gerais (independentemente se mito ou não a Intervenção de D. Beja dos planaltos dos Araxás) decorre, decisivamente do fato de que foi na região aurífera central das Minas Gerais que (a partir de achados paulistas) criou-se um conjunto de instrumentos e estruturas administrativas e eclesiásticas por parte da metrópole. Tal esforço, além de enviar um grande investimento, constituía uma importante vantagem competitiva para a ação dos

¹⁰⁰ É assim que a ação de bandeirantes paulistas e de goiases (apoiados por uma miríade de aventureiros e contando com o apoio decisivo, ainda que involuntário ou forçado, ora de indígenas aliados, ora de negros forros ou fugidos, ora de pobres e vadios) foi fundamental – como vimos – para a desconstrução da Kayapônia.

mineiros sobre a conquista e anexação formal daqueles territórios. De certa maneira, o aparato eclesiástico/episcopal serviu de importante apoio para a difusão de técnicas agropastoris, Sesmarias, capelas e igrejas pelos territórios do Campo Grande, na mesma medida em que, a estrutura administrativa e policial sustentaria as indispensáveis ações e campanhas de conquista e anexação das terras dominadas, até então, por nativos, negros e negras quilombolas, homens e mulheres livres e pobres, desclassificados, vadios e fugitivos¹⁰¹.

A crise da produção aurífera anunciava-se desde os anos de 1750, e na década seguinte já era uma realidade. A maior parte das jazidas conhecidas esgotava-se, e o fisco oprimia cada vez mais a população. A fim de atenuar estes problemas, o governador Luiz Diogo Lobo da Silva voltou-se para as regiões limítrofes da capitania: áreas ainda desconhecidas ou pouco ocupadas pelos brancos, nas quais a cobrança dos impostos era deficiente e onde os contrabandistas agiam com toda a liberdade.

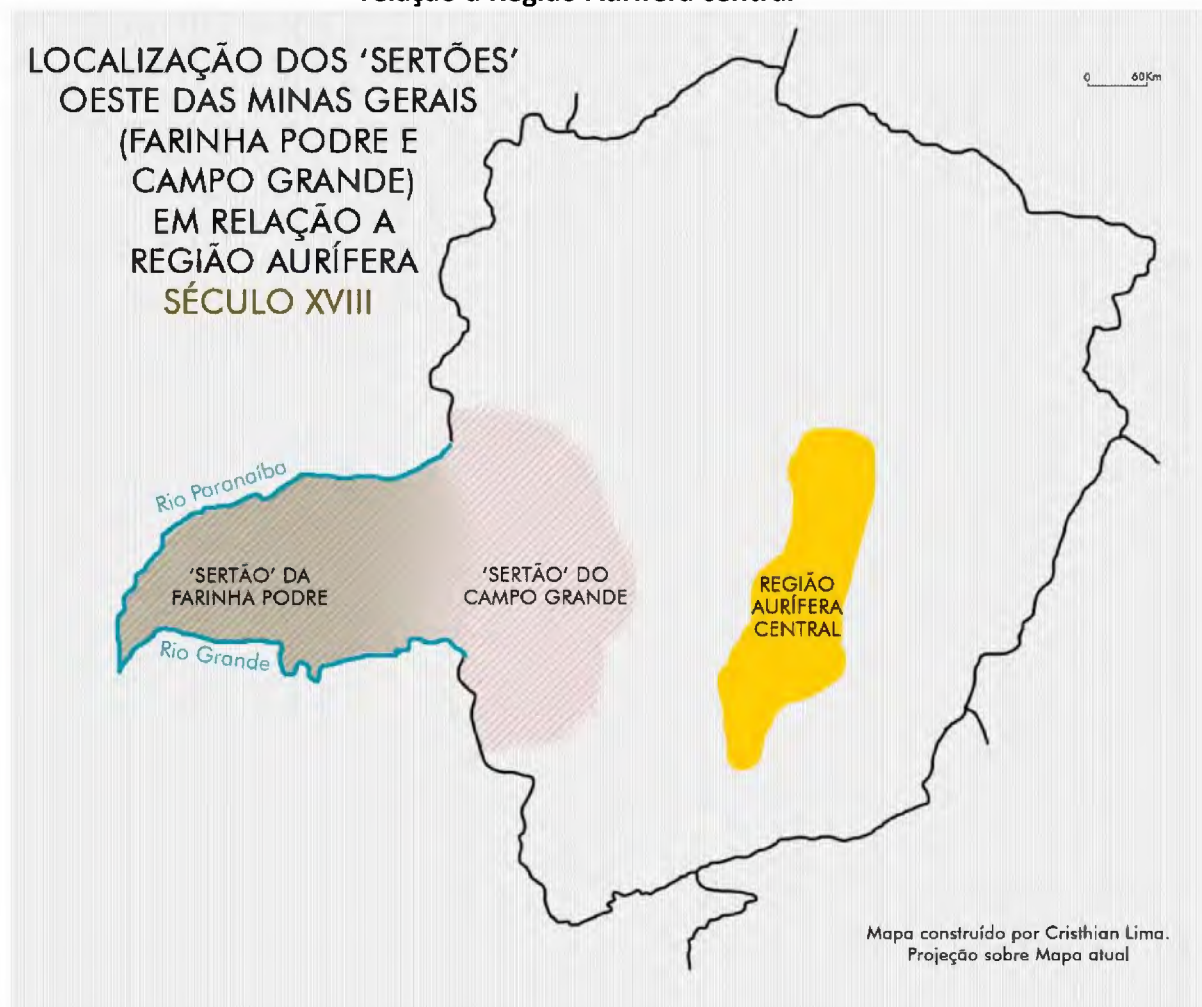
Dois tipos de providências foram tomadas pelo governador. Em primeiro lugar, novos registros (barreiras militares e alfandegárias) foram instalados para melhor controlar as fronteiras definidas pelo seu predecessor, Gomes Freire. Em segundo lugar, Luiz Diogo procurou obrar no sentido de ampliar o território da capitania, a fim de aumentar o número de contribuintes. De fato, o período de sua gestão (1763-1768) ficou marcado por dispositivos que inauguraram uma política oficial de conquista de terras “virgens” – ou seja, de terras cuja posse pelos colonos brancos era dificultada pelos quilombos e índios. (FONSECA, 2011, p. 124)

Em resumo, se argumenta que diante dos sinais de esgotamento do ciclo aurífero nas regiões das Minas Gerais e da pobreza generalizada nas vilas e arraiais mineiros (o que se acentua ao longo do século XVIII), e catalisado por notícias de muitos achados auríferos (nas regiões de Goiás e Mato Grosso, da descoberta de ouro entre os vales dos rios Sapucaí e Grande na capitania de São Paulo, e da descoberta de ouro na cabeceiras do Rio Araguari); o interesse colonial erigido a partir das Minas Gerais passa a cortejar sua região *fronteira*, então igualmente percebida como ‘*desértica*’ e ameaçadora. Os novos veios auríferos recém-descobertos acabam fazendo com que o Campo Grande, região até então marginal aos interesses coloniais das Minas do Ouro, passasse ao centro de suas pretensões e desencadeasse a articulação de um conjunto de esforços

¹⁰¹ Muitas são as evidências documentais do que se afirma. Os trabalhos de Amantino (2006), De Jesus (2007), Guimarães (1988), Mello e Souza (1982, 2006) e Lima (2016) enumeram um rol de fontes documentais e consolidam uma sólida análise que nos servem de apoio e fundamento.

no sentido de nele, efetivamente, penetrar e permanecer. O que também significou, mais tarde e à medida em que o Campo Grande ‘ficava pequeno’, o alargamento dos interesses erigidos a partir da capitania de Minas Gerais sobre o território contíguo ao Campo Grande (então chamado de ‘Sertão’ da Farinha Podre), e a construção de um conjunto de ações com o fito de anexar aquele território, entre os rios Grande e Paranaíba, então sob a jurisdição e controle administrativo da capitania de Goiás.

Mapa 25 - Localização do Sertão Oeste das Minas Gerais (Campo Grande) em relação a Região Aurífera central



Fonte: Org. pelo autor (2021)

Contudo, muito antes dos interesses coloniais (erigidos a partir do centro aurífero da capitania de Minas Gerais) se alargarem para a região mais a oeste das Minas do Ouro, outras alteridades por ali haviam se estabelecido, como vimos. Apesar de novamente descrita como desértica pelos documentos oficiais, agora mineiros, a região era contínua e estavelmente habitada por grupos preexistentes (originários ou não), cujas existências e agências foram decisivas para atrasar e dificultar os planos de conquista e, por isso, colocaram-se como objeto preferencial das políticas e ações de extermínio levadas a cabo pelo interesse colonial mineiro; mas também cujas tecnologias sociais, caminhos e picadas permitiram ao interesse colonial delas se apossarem. De forma que, as humanidades preexistentes (donde destacam-se a presença de vários povos originários, com destaque para os Kayapós Meridionais) ofereceram vívida e violenta resistência à presença da sociedade envolvente, já devidamente analisadas por nós. A ponto de serem caracterizados (pelos interesses de paulistas, goiases e mineiros) como bestas feras incontrolláveis e ‘incivilizáveis’, a quem apenas restaria o ‘extermínio’ (que efetivamente, reafirmamos, nunca se deu por completo). Mais! Nesse mesmo território os ‘conquistadores’ a serviço da capitania de Minas Gerais também encontrariam a firme e decisiva resistência de uma outra alteridade que por ali também havia se estabelecido; pelo menos desde finais do século XVI, a saber: a humanidade erigida ‘nos’ ou ‘através das’ existências dos Quilombos. É assim que, a partir de inúmeras evidências documentais, que entendemos os Quilombolas como os primeiros agrupamentos não originários a penetrarem e permanecerem nos Sertões do Campo Grande (AMANTINO, 2008; DE JESUS, 2007; GUIMARÃES, 1988; MELLO E SOUZA, 1982, 2006; LIMA, 2016) – posto que a itinerância bandeirantista, apesar de cingir aquele território, nele não se fixou. E os Quilombolas foram – tanto quanto os povos originários – fundamentais na resistência à penetração colonial, por vezes derrotando-a, noutras forçando-a a recuar. Juntos, erigiram uma barreira que atuou atrasando o ritmo do pretendido alargamento territorial por parte do empreendimento colonial. Inclusive, com muitas evidências de colaboração e ação conjunta¹⁰². Entretanto, e ao mesmo tempo, suas itinerâncias e territorialidades já

¹⁰² Sobre o assunto ler Alves (2017), Amantino (2008) e Mano (2015).

havia modificado o cenário natural, estabelecido tecnologias sociais, construído saberes e práticas que serão também manipulados e utilizados pelos coloniais.

As autoridades coloniais descreviam o imenso espaço do sertão do oeste, principalmente o sertão do campo grande e das nascentes do rio São Francisco, com os seus usuais, e indesejáveis, ocupantes –negros quilombolas, índios bravos e mestiços sem posição definida. Nas décadas de 1740 e 1750, com a expansão territorial da capitania de Minas Gerais e a instituição da rota de Goiás, aumentaram as tensões sociais naquele sertão, resultante da entrada constante de sesmeiros, roceiros, mineradores, faiscautores e diversos trabalhadores artesãos. Estes novos entrantes das Minas situaram-se no território, especialmente nos pontos estratégicos das rotas, ou nas áreas que dessem saída para os núcleos de povoamento mais antigos. Advém dessa ocupação, marcada por interesses econômicos e políticos dos coloniais, os conflitos de jurisdição num território constituído pelo enquadramento realizado pelos poderes eclesiásticos e civis. (ANDRADE, 2011, p.284)

Ademais, nos continentes dos ‘Sertões’ vagavam e grassavam outros contingentes humanos alheios ao controle e moralidade coloniais, distantes dos braços do aparelho administrativo, fiscal e policial; que compartilhavam ‘livremente’, ou segundo suas próprias e múltiplas formas de vida, espaços então desconhecidos e desprezados pela colonialidade. Assim, o interesse colonial das Minas Gerais em ocupar efetivamente as terras à oeste não poderia ser empreendido sem que tivesse se consolidado uma caracterização daquelas paisagens naturais e humanas: lugar de excessos e riscos, crescentemente entendidos como sinônimos de atraso, de incivilidade e de violência; habitados por uma miríade de grupos e povos bestializados. Como vimos, aquelas terras inóspitas não poderiam ser caracterizadas como espaços inexplorados; antes de a elas se dirigir o interesse colonial oriundo das Minas do Ouro. Quer seja pelas alteridades Kayapós e Quilombolas que efetivamente já o ocupavam, quer seja em virtude da contínua ocorrência de entradas e razias paulistas; quer seja, é também forçoso reconhecer, pela presença, ainda que minoritária, até então, de fazendeiros e vaqueiros de gado que se instituíram desde o século XVII junto aos rios São Francisco, das Velhas e seus afluentes (ANDRADE, 2007, 2011; CARNEIRO, 2013; FONSECA, 2011; REZENDE, 2017; RIBEIRO, 2008). Essa efetiva ocupação pré-existente, quando tomada em relação à presença nos ‘Sertões’ do Campo Grande do aparato colonial, foi à ela anterior, resistente e funcional. Sobretudo se consideramos que, com o intuito de

impedir o acesso às suas minas preservando os achados auríferos de interesses e olhares forasteiros, as estradas se desenvolveriam na capitania de Minas Gerais, completamente alheias aos interesses de seus sucessivos governos, ao menos até 1730.

Os infindáveis atalhos, caminhos e descaminhos que singravam os territórios mineiros eram oriundos daquelas itinerâncias (Kayapós, Bandeirantes, Quilombolas, Vaqueiros, Fazendeiros, Posseiros, Faiscadores, etc.), possibilitados pelas diversas formas de movimentação e as respectivas redes de contato e relacionamentos que suscitaram, profundamente provocadas pela – e imersas na – inconstância e mobilidade. A cada época, as redes de relações – por vezes ilegais – entre eles, ditavam novos rumos, apagavam antigos rastros, reestabeleciam outros. Considerada a existência de conflitos e oposições também entre eles, para além dos que enfrentavam oriundos dos interesses coloniais; é possível perceber que os caminhos e atalhos, mesmo as picadas ilegalmente abertas, dificilmente se cristalizariam como caminhos estáveis. As instabilidades e infidelidades costumeiras nas terras à oeste, distantes do poder colonial da região aurífera central mineira e de seus tentáculos normatizadores, eram expressão de suas territorialidades e formas de vida; resultando da contínua interação (negociação e conflito) entre elas. Decorrentes dessas características, e apesar delas, os caminhos de Minas Gerais converteram-se em principais espaços para o fluxo de ouro e diamantes, mas também de mercadorias e mercadores. Influenciados por seus traçados estabeleceram-se aldeias, quilombos, fazendas, vendas, taperas, pontos de pouso, cruzeiros, capelas e núcleos de povoamentos. “Elas eram pontos nodais, que foram, ao mesmo tempo, criadas pela confluência destes fluxos e catalisadores deles” (REZENDE, 2017, p. 45). Pela concorrência das ações de diferentes alteridades, institui-se uma presença que efetiva, e previamente à ação da Coroa – ainda que possa ter sido por ela tolerada – alargava o território da capitania, seja em extensão, seja em possibilidades. Ademais, a existências daqueles caminhos, por mais riscos que ensejavam ou potencializavam, eram indispensáveis para o transporte e comércio de ouro e diamantes e o abastecimento das regiões auríferas, colaborando ainda que indiretamente, com a diversificação econômica das Minas Gerais, para além do ouro.

Contudo, apesar de funcionais, aqueles caminhos e descaminhos também eram obstáculos à efetiva ocupação e controle dos ‘Sertões’; de forma que, registradas suas

relevâncias, indispensável apresentar seus limites – ao menos do ponto de vista dos interesses coloniais. Interessava à colonialidade o estabelecimento de estradas estáveis que permitissem o fluxo comercial entre as diferentes regiões mineradoras, com vistas a impedir o extravio de ouro e diamantes e de regular moral e economicamente aquelas populações; convertendo-as, o máximo possível, em súditos da coroa e fiéis cumpridores das obrigações fiscais e morais. Ademais, tendo-se desenvolvido à revelia do controle colonial os caminhos continuamente se confundiam com descaminhos. Seja por facilitarem o contrabando e evasão fiscal, seja por constituírem ‘livre’ território onde trafegavam formas de vida, saberes e práticas e – comumente – ideias de liberdade e outras possibilidades de formações sociais. Era imperioso transmutar, aquela Picada, de espaço da imoralidade e da ilegalidade em caminho Régio. Cumpria ainda, a medida em que a presença colonial ali se estabelecesse, a função de estabelecer e consolidar a divisa territorial da capitania das Minas Gerais, alargando-a sobre o território de outras capitanias, penetrando e se apossando de territórios ainda não consolidados como ‘mineiros’.

Na medida em que se consolidavam as minas de ouro, pôde-se mais intensamente, a partir dos focos de povoamento, explorar o sertão do oeste e expandir a fronteira das terras agropastoris. As atividades econômicas da vila de Pitangui, cuja fundação datava de 1715 e que se ligava à comarca do Rio das Velhas, eram marcadas por tal esforço, assim como a agropecuária da comarca do Rio das Mortes baseou-se nesta expansão para manter o seu vigor. Gradualmente, estabeleceu-se a jurisdição civil e política do sertão do oeste, a partir das pretensões do governo das Minas Gerais, dos ouvidores das comarcas do Rio das Velhas e do Rio das Mortes e dos camaristas das vilas cujas terras municipais avançavam naquela direção –Sabará, Pitangui, São João del Rei, São José del Rei. Os descobrimentos paulistas de ouro em Cuiabá, Mato Grosso e Goiás, no final da década de 1710 e na década de 1720, acirraram o processo de exploração e povoamento do sertão. As tradicionais rotas, valendo-se dos caminhos e veredas indígenas, foram retomadas ou refeitas e atalhos novos são propostos. O interesse dos coloniais (sertanistas poderosos, senhores das minas, roceiros, faiscadores, jornaleiros pobres e escravos) ao buscarem este novo sertão era, além de encontrar descobertos lucrativos de ouro ou mesmo terras para pastoreio e plantio, apropriar-se dos ganhos, provenientes do comércio legal de gêneros e escravos ou do contrabando, nas transações das rotas coloniais importantes. (ANDRADE, 2011, p.280)

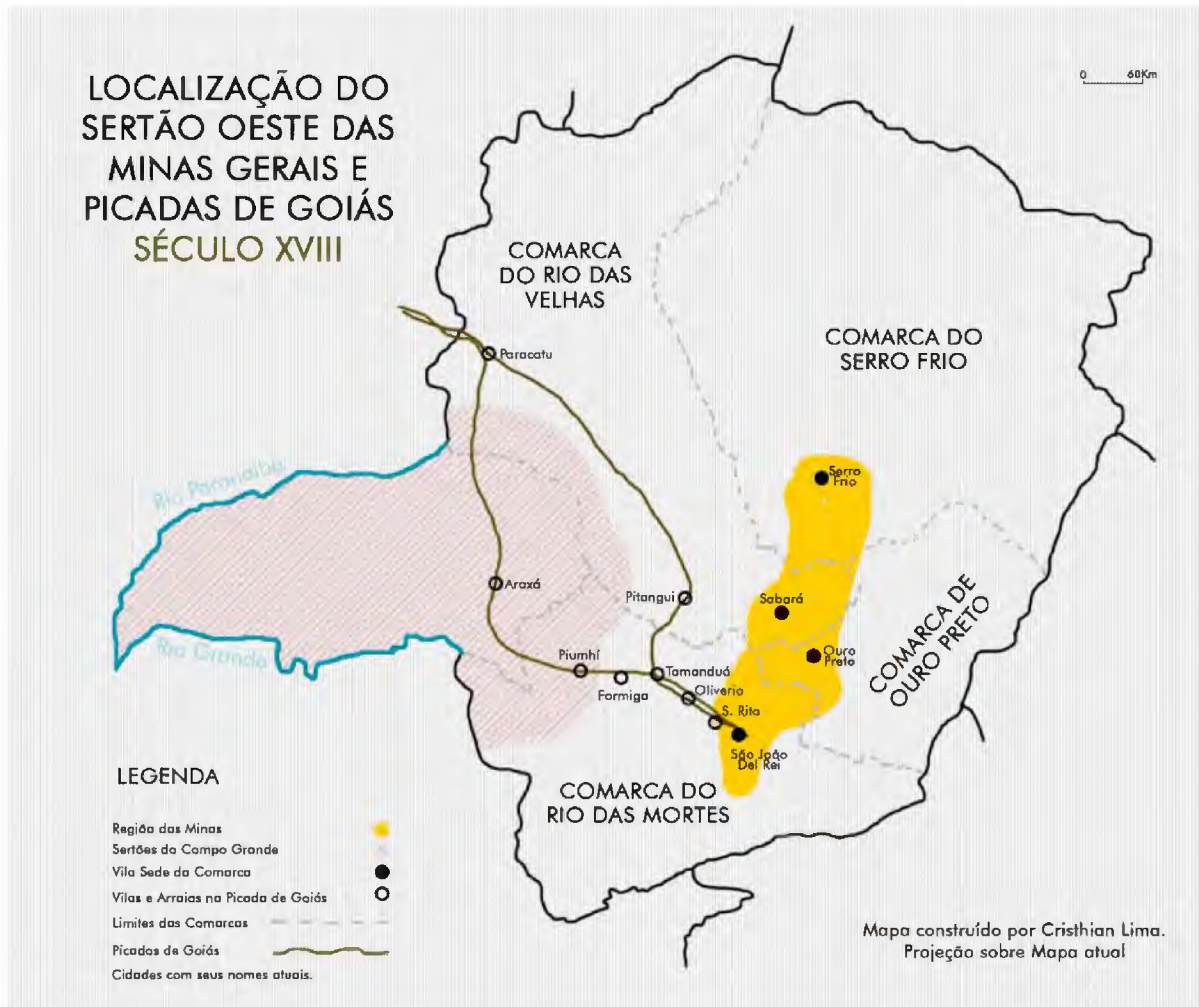
Exatamente por isto, e catalisado por dois movimentos conspícuos: a pobreza reinante nas Minas Gerais (apesar do ouro) e a posterior decadência do ciclo aurífero e

a descoberta de metais e pedras preciosas encravadas nos novos territórios (à oeste das regiões mineradoras centrais da Capitania de Minas Gerais e no Centro-Oeste do país – com a descoberta do metal de Midas em Goiás e Mato Grosso); o interesse e a ação do aparato administrativo colonial mineiro procurará, a partir de então, também se estabelecer naqueles ‘Sertões’. Assim, crescentemente irá

incentivar a armação de expedições militares, a fundação de capelas, a criação de arraiais, a abertura de caminhos, a concessão de sesmarias, a regularização das terras ocupadas pelos colonos, o conhecimento e o levantamento cartográfico do espaço, a construção de aldeamentos e presídios, entre outras medidas, para cumprirem o objetivo de conhecer, reunir e controlar a população “rebelde” do sertão. Uma das ações anteriormente citadas, a regulamentação das glebas ocupadas pelos posseiros, foi colocada em prática principalmente no governo de Dom Rodrigo José de Menezes, quando ele visitou os sertões da Mantiqueira, de Arrepiados e do Cuieté em 1781. O ministro decidiu repartir legalmente as sesmarias entre os moradores porque, em suas palavras, era preciso “anexar o sertão à ordem colonial, penetrar, conhecer e civilizar as áreas inóspitas, de modo a transformá-las em colônia” e os seus habitantes não apenas em povoadores, mas em pagadores de tributos e, acima de tudo, vassalos do Estado. (CARNEIRO, 2013, p. 326)

As muitas alteridades, que por ali vicejaram, bem como as redes de relações (políticas, econômicas, sociais) que deram origem, urgiam serem ‘civilizadas’, exterminadas ou tornadas funcionais aos interesses da Coroa. Tal intento assume a forma de ações quando o interesse colonial mineiro também começa a ‘devassar’ aqueles territórios. Novos conflitos e agências, novos entrantes e redes de dependência começam a ser estabelecidas. Uma nova dinâmica territorial e forma de ocupação será dirigida aos ‘Sertões’ do Campo Grande. E uma nova processualidade, com novos equilíbrios e alianças, terá lugar. Iniciar-se-á, assim, um conjunto de relações que modificariam profundamente as marcas e construções humanas, até então, erigidas e consolidadas sobre aqueles territórios. Literalmente, se processará um conjunto de medidas com o objetivo de que os inúmeros atalhos e descaminhos fossem reorganizados em Picadas estáveis e sob o controle colonial. E para alcançarem tal intento, se farão acompanhados de múltiplas estratégias e tecnologias sociais que permitirão, ainda que mais tarde do que originalmente pretendido e através da mobilização de violentos recursos, sua ossificação.

Mapa 26 - Localização do Sertão Oeste das Minas Gerais (Campo Grande) em relação às Picadas de Goiás



Fonte: Org. pelo autor (2021). Nomes atuais das localidades.

É nesse contexto que, por vezes a partir de relações oportunísticas, potentados locais (com sua parentela ou rede de aliados) atuarão no sentido de estabelecerem aqueles caminhos. A novidade aqui não é o traçado das picadas (em muito tributárias das territorialidades Kayapós, Bandeirantistas, Quilombolas, vaqueiros, faiscadores, comerciantes e contrabandistas); mas, sua orientação no sentido de dilatar a presença do aparato colonial e eclesiástico oriundo das comarcas mineiras, principalmente do Rio das Mortes e do Rio das Velhas. Assim, opera-se uma redução em que de mil caminhos anteriormente existentes, cada vez mais, a ação colonial (com suas Capelas e Igrejas,

Villas e Câmaras, Sesmarias e quartéis) tenderá a reduzir e consolidar em torno de dois caminhos principais, dois caminhos dos Goíases, duas picadas apresentadas como oficiais. Mais uma vez em nossa história, agora no 'Sertão' do Campo Grande, apesar do interesse público na construção das picadas, sua consecução será negócio privado.

Das duas principais picadas existentes (a que ia de São João Del Rei à Paracatu passando por Pitangui; e a que tinha os mesmos pontos de partida e chegada, mas, atravessando a região do Campo Grande), em virtude do recorte por nós estabelecido e dos objetivos deste trabalho, nos deteremos sobre a segunda. Até porque ela acabaria por se converter na principal via utilizada pelos poderes coloniais para 'civilizarem' os 'Sertões' à oeste. Sua construção não se deu naturalmente, e no entorno da mobilização das autorizações régias para sua consecução atuaram potentados locais das regiões limítrofes ao Campo Grande. Em favor de seus interesses e buscando a, agora tornada indispensável, legitimação régia; articularam argumentos que se centraram na importância de favorecer um maior desenvolvimento do comércio local, o que, ato contínuo, redundaria numa maior arrecadação do fisco, inclusive, em virtude do efetivo controle fiscal e militar da região.

Na década de 1730, atraídos pelas possibilidades lucrativas da rota do oeste, os arrematantes do contrato de cobrança das taxas de entrada de gêneros e escravos da capitania de Minas Gerais, Matias Barbosa da Silva e José Álvares de Mira, associaram-se a outros senhores (negociantes, mineradores e fazendeiros), principalmente da comarca de Vila Rica, para fazer um caminho (picada) das Minas para Goiás. Também encabeçavam essa associação dois moradores poderosos da vila de Nossa Senhora do Ribeirão do Carmo, supostamente muito qualificados para o empreendimento: o coronel Caetano Álvares Rodrigues e o guarda-mor das minas do rio do Carmo, Maximiano de Oliveira Leite. Em 1736, definiu-se o acordo com o governador interino das Minas Gerais, Martinho de Mendonça de Pina e de Proença. Os associados, interessados nos contratos, alegaram querer favorecer o comércio legal entre as Minas Gerais e as minas de Goiás, e procurar um maior controle fiscal e militar da rota, evitando-se os extravios e contrabandos danosos tanto à Fazenda Real quanto aos contratos. (Idem, pp. 280-281)

É certo que a montagem desse aparato administrativo, fiscal e militar não se estabeleceu de forma linear e contínua. Na relação com as outras alteridades ali estabelecidas encontraram, por diversos momentos, ruidosas resistências. Em sua consecução envolveram-se poderosos senhores de escravizados e sesmeiros, sob a

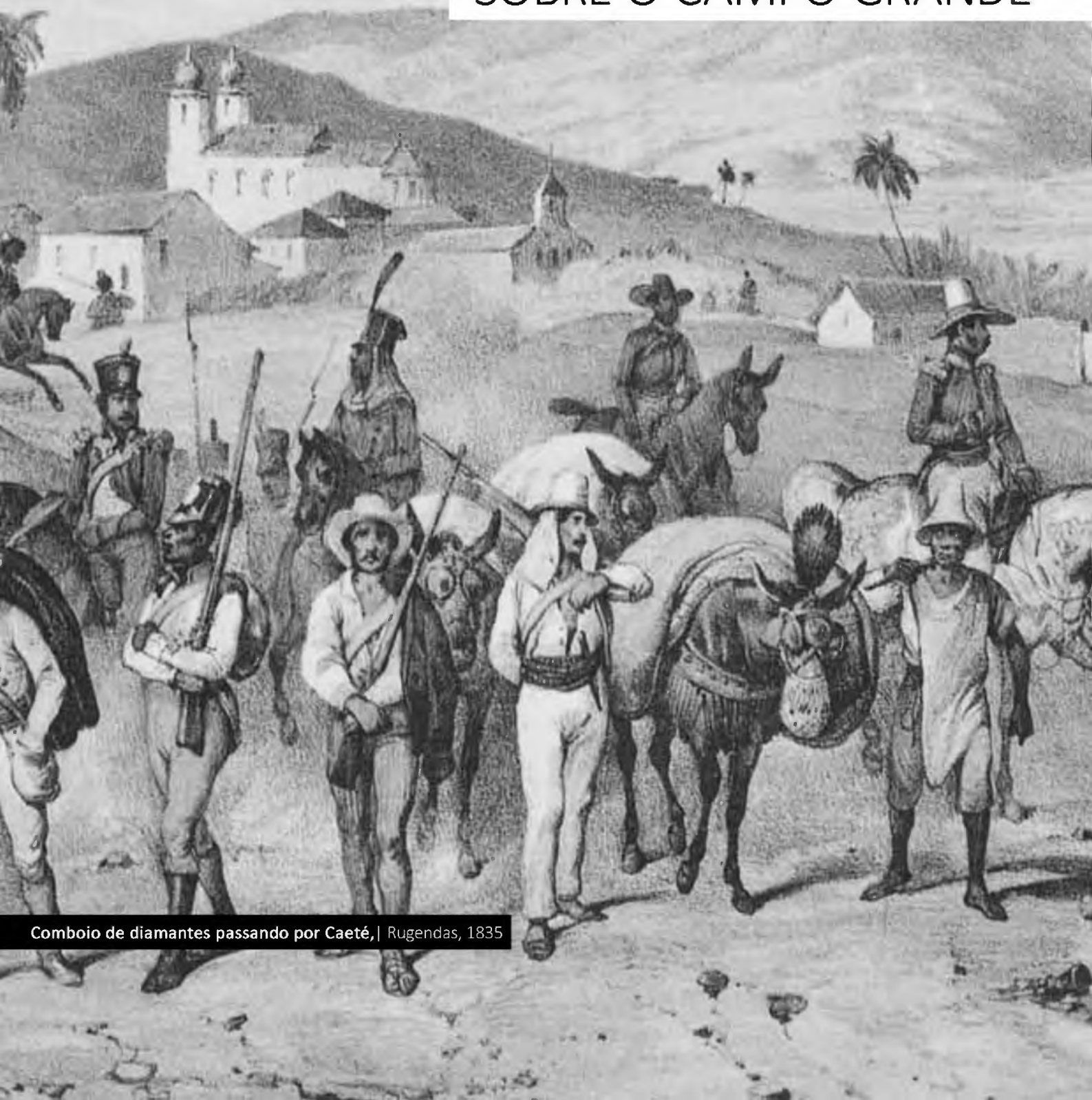
contínua presença e influências das territorialidades dos Kayapós, Quilombolas, posseiros, faiscadores, contrabandistas, comerciantes, forros, vadios e desclassificados. De todas as formas disponíveis, inclusive manipulando fissuras e dissensões no interior das alteridades ali pré-existentes à efetiva presença colonial, a colonialidade arregimentou forças e braços para a empreitada.

Apesar de desde o século XVII fazendeiros e mineradores tenham transitado por estas regiões em busca de riquezas, foi a abertura da Picada de Goiás que representou a tentativa inicial de se efetivar o controle e a ocupação destas regiões dos sertões. Este processo ocorreu através da formação / crescimento populacional de novas freguesias e a instalação de unidades produtoras, sejam estas, a mineração ou a prática das atividades agropastoris. (GAMBI, 2013, p.101)

Rezende (2017. p.84) demonstra que apesar do curto período do ciclo aurífero, no imediato entorno da Picada de Goiás, ter provocado a inicial ocupação não-originária à oeste das minas, no que colaborou com a formação de caminhos e picadas, seu estabelecimento e consolidação como um dos principais caminhos deu-se em virtude de sua utilização como rota para a “pecuária, a lavoura e o comércio”, assegurando sua vitalidade e centralidade para os ulteriores processos de interiorização do país. A medida em que o ‘novo’ caminho real realizava seus objetivos, num longo e violento processo de ocupação, as tecnologias sociais coloniais imprimiam novos ares e construía novas edificações materiais e simbólicas. À redução das Aldeias e Quilombos, inversamente, pululavam Sesmarias, Capelas, Igrejas, Fazendas e suas solenes justificações e equivalentes formas de vida. Antes de analisá-las, convém entender quais seriam as almas que, ausentes dos grandes registros oficiais, tornaram possível àquela epopeia.

SESMARIAS E CAPELAS

A EXPANSÃO MINEIRA SOBRE O CAMPO GRANDE



Comboio de diamantes passando por Caeté, | Rugendas, 1835

**Porque aprender-a-viver é que é o viver, mesmo.
O sertão me produz, depois me engoliu,
depois me cuspiu do quente da boca...**

João Guimarães Rosa
Grande Sertão Veredas

A região conhecida por 'Sertão' do Campo Grande, designava uma longa extensão de terras, que estreadas nas nascentes do rio São Francisco se estendiam até os territórios entre os rios Grande e Paranaíba. Estabeleciam, portanto, limites com as capitanias de São Paulo e de Goiás.

Entre seus rios e montanhas ocorreram achados auríferos, foram transformadas as paisagens naturais, estabelecidas picadas, edificadas rotas comerciais. Como vimos, margeando aqueles caminhos se estabeleceram vendas, pousos, oratórios particulares e pequenos e esparsos núcleos habitacionais; ainda que – em seu conjunto – hostis aos interesses da colonialidade erigida nas Minas Gerais, apesar, de dela profundamente subsidiária. Aquelas múltiplas alteridades, e suas territorialidades, imprimiram suas marcas de presença sobre o Campo Grande, criaram caminhos e atalhos, estabeleceram fluxos comerciais com a capitania (e contra ela), estabeleceram formas locais de mando e autoridade. Como vimos, constituíram poderosas presenças ali onde os poderes administrativos das Minas do Ouro permaneciam como ausências. Antecederam assim, cronológica e funcionalmente, às ações implementadas pelos poderes estabelecidos na região mineradora central com o fito de entrar, permanecer e controlar as terras à oeste.

Além da mineração, outras atividades foram, portanto, decisivas para o povoamento das Minas Gerais. Ao lado do bandeirante e do mineiro, do roceiro e do comerciante, havia ainda o boiadeiro que, desde o século XVI, abria trilhas e estabelecia currais nos vales dos rios São Francisco, Pardo, Jequitinhonha e seus afluentes. No século seguinte, muitas zonas de criação de bovinos e muares desenvolveram-se nos sertões setentrionais e meridionais da colônia. Como se sabe, esta atividade teve um papel primordial na expansão do "território econômico" da América portuguesa e no estabelecimento de relações entre as diversas regiões. No início do século XVIII, Minas Gerais torna-se o principal mercado para os produtos pecuários oriundos do norte e do sul do continente: "a confluência de todos estes rebanhos para o mercado mineiro realiza a junção das três principais bacias fluviais da América do Sul – dos rios Uruguai, São Francisco e Amazonas – configurando as dimensões atuais do espaço brasileiro. (FONSECA, 2011, p.71)

Isto se deu, como vimos, profundamente mobilizado pela pobreza reinante nas Minas Gerais, pelas notícias de descobertos auríferos em Goiás e Mato Grosso e pela constatação do declínio do ciclo aurífero em sua região central. Só então, o interesse colonial erigido a partir das Minas Gerais também passaria a orientar-se, de forma organizada, para a fronteira localizada à oeste. A partir deste momento, outras itinerâncias também se dirigirão para a efetiva ocupação daquele território, nutridas por e organizadas a partir do recente interesse colonial Mineiro. Elas foram mobilizadas, sobretudo, para combater e debelar – tanto quanto possível – aquelas presenças, que segundo a narrativa oficial, faziam daquelas paragens espaços de excessos e imoralidades, de desajustes e desajustados. E embora, como vimos, aquelas itinerâncias – e os caminhos por elas estabelecidos – possam ter sido funcionais aos interesses administrativos mineiros, ainda que combatidas; elas agora precisavam ser suplantadas pelas territorialidades coloniais. Era urgente impor sobre aqueles territórios formas de vida e suas respectivas técnicas, assegurando tanto quanto possível, sua conversão aos interesses coloniais por meio de sua transformação econômica e da consolidação de seu efetivo controle político. Cartas, bandos, patentes, expedições de extermínio, capitães-do-mato, padres e sesmeiros começam então a povoar os ‘Sertões’ com suas presenças e símbolos de presença; que cresciam à medida que a ‘febre do ouro’ na região central emitia sinais de esgotamento. Importante sublinhar que o processo de ocupação colonial daquelas terras também se estabelecia como problema político, posto que, à medida que o oeste mineiro se via continuamente ocupado pela presença colonial mais, perigosamente, se aproximava dos territórios compreendidos entre os rios Grande e Paranaíba, então sob a primazia administrativa e econômica da capitania de Goiás. Com efeito,

Durante todo o século XVIII existiam somente quatro comarcas na capitania de Minas: Vila Rica, Rio das Velhas, Serro Frio e Rio das Mortes. Cada uma delas com enormes e imprecisas extensões territoriais para administrar. Poucas vilas contavam com o aparato administrativo e militar necessário à disseminação e manutenção da ordem: os senados das câmaras, as cadeias, as estruturas judiciárias, a tropa paga. Com a escassez de recursos, o aparato militar, como no resto da colônia, dependia em larga escala das milícias e ordenanças que, apesar das hierarquias, estavam, de certa forma, sob o

controle do poder local, com o qual a Coroa nem sempre podia contar e que em diversas ocasiões se insurgiu contra ela. (PINTO, 2010, p.51)

De forma que, na concretude das relações sociais já estabelecidas nos ‘Sertões’ à oeste, ao menos três grandes obstáculos se colocavam aos interesses de efetiva ocupação colonial daquela região: as alteridades e itinerâncias pré-existentes, a precariedade e insegurança de suas picadas e caminhos, e a cada vez maior necessidade de estabelecer/consolidar os limites da capitania de Minas Gerais.

Afastados esses primeiros incômodos, desbravados os sertões e abertos os primeiros caminhos, além da já antiga Picada de Goiás, as férteis terras foram, então, objeto da cobiça dos moradores de capitanias vizinhas. Além de alguns descobertos de ouro, como no Desemboque, a notícia de que as terras eram salitrosas e, portanto, dispensavam a necessidade de dar sal ao gado, também despertou o interesse de muitos fazendeiros.

Aproveitando a confusão de jurisdições, outras comarcas pleiteavam a posse do território. Vindos da Comarca do Sabará e até da distante Comarca de Vila Boa de Goiás, outros colonos ambicionavam as terras descansadas e com promessas de novas datas minerais.

No campo religioso, que nesse momento não pode ser destacado do político e do econômico, o oeste mineiro também foi palco de querelas entre as dioceses de Mariana e de Pernambuco. A esta última pertenciam, por exemplo, a paróquia de Paracatu e boa parte da margem esquerda do rio São Francisco. No âmbito da própria influência do bispado de Mariana, párcos, para vexame da população, travavam embates pelo controle das freguesias e das rendas que delas poderiam auferir. (PINTO, 2010, pp. 85-86)

Assim, ao processo de efetiva colonização da região que era recortada pela – agora – ‘Estrada Real’ de Goiás, seria indispensável a articulação de outras tecnologias sociais erigidas pela colonialidade. Ao fazê-lo, imperativo levar em conta que a edificação – e manutenção – de uma estrutura administrativa e militar sobre extensos territórios anexando os ‘Sertões’ ao domínio efetivo por parte da Coroa, exigia que certas alianças fossem estabelecidas, posto que, aqueles intentos seriam irrealizáveis se o poder Régio não encontrasse aliados para executá-los, mediante, recompensas contínuas. Mais uma vez o interesse público dependia das ações de particulares. Assim, seria indispensável que certos cuidados dirigissem a definição das estratégias que orientariam o processo de expansão territorial, predeterminando certas relações, tidas como preferencias, e certas técnicas, tidas como eficazes. Das muitas tecnologias sociais, que foram desenvolvidas e empregadas, em concomitância com a submissão da Picada de Goiás ao controle régio, duas assumem indiscutível relevo: a concessão de

Sesmarias¹⁰³ e a instituição de Capelas. Nosso entendimento é que embora constituam estratégias autônomas, as três foram coordenadamente empregadas e concorreram – em seu conjunto – para o sucesso do empreendimento de colonização do Campo Grande e da posterior conversão dos ‘Sertões’ da Farinha Podre, então Goianos, ao território mineiro. Caminhos, cruzeiros e sesmarias iam assim dilatando o caminho, suprimindo as territorialidades a elas resistentes, impondo novos símbolos de poder, estabelecendo novos potentados locais, alterando as relações sociais e suas configurações territoriais.

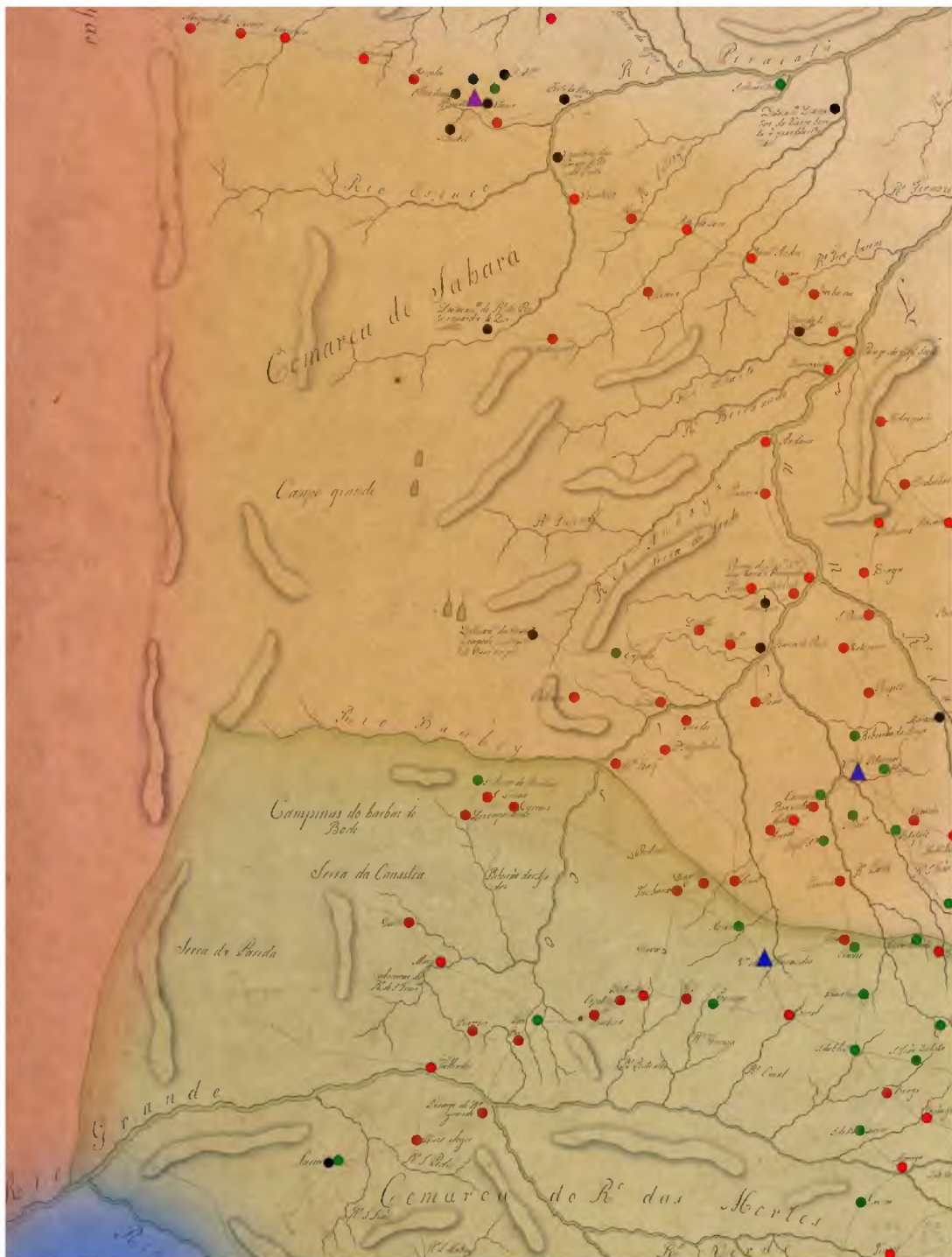
O que deve ser salientado nessa narrativa é a diferença no modo de apropriação colonial do espaço, na picada de Goiás e nascentes do rio São Francisco. O arraial e a capela expressavam a entrada (expedição de bandeira e enquadramento social) e a posse (de sesmarias ou de roças em caminhos autorizados) dos poderes das Minas Gerais. Essa composição apropriada do cenário público fazia parte do universo lusobrasileiro. (...) Assim, no século XVIII, converter os coloniais às estratégias (ou desígnios) do Poder central (dos agentes régios), e conformá-los aos seus meios, era o problema do governo, cuja significação pareceu ainda maior quando se defrontou os negros e a gente mestiça do sertão. (ANDRADE, 2007, p. 164)

Para uma melhor visualização do que afirmamos, reproduzimos detalhe do *Mapa topográfico e hidrográfico da capitania de Minas Geraes*¹⁰⁴, com destaque para a região dos ‘Sertões’ do Campo Grande. Destacamos graficamente os tênues limites territoriais entre as capitanias de Minas Gerais, Goiás e São Paulo. Também se encontram espacialmente ressaltadas as Comarcas mineiras de Sabará e de Rio das Mortes. Para permitir uma melhor visualização substituímos os ícones que originalmente designavam localidades, fazendas, capelas e registros.

¹⁰³ Segundo Lima (1988) o sistema de Sesmarias (derivação da palavra sesmar, dividir) foi criada por Dom Fernando I em 1375 com o intuito de combater a crise de abastecimento que afligia o reino. De certa maneira condicionava o direito à terra a sua efetiva produtividade. Este instrumento será então reproduzido no Brasil do início do século XVI até 1822. Em tese, as sesmarias eram grandes concessões de terras feitas pela Coroa para reinóis e sua aplicação sofreu alterações no sentido de privilegiar os recebedores das terras. Em Minas Gerais o sistema sesmarial foi contínua e sistematicamente acionado com a prioridade de povoar os ‘Sertões’, até que majoritariamente controlados por Sesmeiros tementes ao Rei e a Deus, pudessem imprimir feições civilizadas aos territórios sobre suas posses.

¹⁰⁴ Na seção de cartografia da Biblioteca Nacional indica-se a data de 1750, contudo, a data provavelmente seja posterior a 1769, ano em que é iniciada a construção a capela de Sat’Anna do Bambuí (no mapa S. Anna do Bamboy).

Mapa 27 - Entorno do 'Sertão' do Campo Grande: limites territoriais e formas de ocupação coloniais
 Mineiras



LEGENDA

- | | | | | |
|---|--|---|---|--|
| ● CAPITANIA DE GOYAZ | ● RIO DAS MORTES | ● FAZENDA | ▲ VILLA | ▲ PARÓQUIA |
| ● CAPITANIA DE SÃO PAULO | ● SABARÁ | ● CAPELA | ● REGISTRO | |
| | ● 'SERTÕES' DO CAMPO GRANDE | | | |

Fonte: Elaborado pelo autor (2021) sobre detalhe do *Mapa topografico e hidrografico da capitania de Minas Geraes*. Autor desconhecido. Biblioteca Nacional, localizado em ARC. 023,04,002 – Cartografia

Por volta de 1770 a região do Campo Grande continua projetada como um enorme vazio, embora já seja possível perceber os sinais da presença colonial em suas franjas.

É muito importante ressaltar que os limites territoriais entre as capitanias – ou entre as comarcas, villas e freguesias em seu interior – não eram claros (sobretudo, ao longo do século XVIII). Constituíam um espaço de fronteira, cujas indefinições – e contínuas redefinições – eram um problema para o interesse colonial erigido a partir das Minas Geraes. Apesar da intensa produção cartográfica sobre a região¹⁰⁵, mais uma evidência daquelas indefinições que de sua superação – os limites permaneciam rarefeitos, isto quando existiam. Naquela época, e mesmo na nossa, os limites territoriais não correspondiam *stricto sensu* à sua emulação formal e solene, sendo – no mais das vezes – avessos às suas representações com intenção de eternidade. Resultavam, contrariamente, das interações entre as múltiplas territorialidades que os disputavam, ao ocupá-los. Seriam então, passíveis de contínua redefinição e reconfiguração ditadas pelos ritmos e sentidos estabelecidos pelas relações sociais entre àquelas alteridades que os, efetivamente, construíam (BLOCH, 1931; MATTOS, 1994).

¹⁰⁵ Sobre o assunto sugere-se a leitura de Castro (2020). Na obra o autor apresenta, para cada um dos mapas trabalhados, o esquadrinhamento da ocupação colonial assinalando vilas, fazendas, capelas, registros e aldeias.

SESMARIAS

Andrade (2011) demonstra que o envolvimento dos potentados locais com a transformação da Picada de Goiás em caminho Régio, lhes assegurariam, além do apossamento de pontos estratégicos, sob o ponto de vista comercial e do controle sobre os recursos naturais (rios e suas passagens, por exemplo); a possibilidade de aquisição/legalização fundiária por meio da concessão de Sesmarias, títulos e privilégios. Assim, havia o compromisso formal, erigido pelos poderes coloniais mineiros, de que as Sesmarias seriam preferencialmente concedidas aos que se envolvessem diretamente com a viabilização de seu efetivo controle sobre o ‘novo’ Caminho¹⁰⁶. O autor argumenta existir certa exclusividade dos proponentes da picada – e de sua parentela e/ou agregados – na concessão de Sesmarias próximas à Picada. Pinto (2010) argumenta que, embora existam indícios de que colonos pobres também tenham alcançado a concessão de glebas, contudo, mesmo estas exceções parecem subsidiárias daquelas redes de parentesco e clientela construída no entorno dos potentados locais.

Também não é possível afirmar se todas as medições e demarcações ocorriam de fato nas paragens das sesmarias ou se algumas delas eram feitas somente nos cartórios. Os laços de parentesco, clientela e compadrio entre as partes envolvidas nos autos – sesmeiros, posseiros, embargantes, embargados e funcionários da justiça – ou os privilégios de alguns colonos junto à Coroa poderiam ditar os rumos que os processos de medição e demarcação tomariam, caso descambassem para disputas judiciais.

(...) No período colonial, a terra não era dada a qualquer um. Se os cabedais alegados nas petições das sesmarias nem sempre existiam e estavam ali escritos somente para cumprir as formalidades da lei, os peticionários teriam de ser portadores de, no mínimo, algum título ou cargo, possuir relações clientelares ou de parentesco com as autoridades ou ter prestado serviços à Coroa pelos quais cobravam a retribuição. Poderia haver ainda o interesse maior da Coroa em povoar os sertões e, portanto, doar as terras àqueles que tivessem concorrido com “suas fazendas” ou com o “risco de suas vidas”. Neste último caso, poderia acontecer que alguns intrépidos “entrantes” sem cabedais recebessem alguma terra. No geral, os ricos e abastados fazendeiros que financiavam as entradas eram os que ficavam com as maiores e melhores parcelas. Não era incomum acontecer que colonos pobres se estabelecessem nas franjas e indefinições das sesmarias imprecisamente medidas e demarcadas (ou, quiçá, nem medidas nem demarcadas). (PINTO, 2010, p. 28)

¹⁰⁶ Conforme Despacho do governador, Vila Rica, 8 de maio de 1736, em apm, seção Colonial, códice 59, f. 4.; e Catálogo de sesmarias”, Revista do Arquivo Público Mineiro, 1988, vol. 37, tt. 1 e 2.

No mesmo sentido, Fonseca (2011) demonstra que a aquisição de Sesmarias estava diretamente vinculada ao controle efetivo daquelas terras mediante a sobrepujamento de seus originários e primeiros moradores: Kayapós, Quilombolas e dos desclassificados sociais. O que estava em jogo era o estabelecimento sobre os ‘Sertões’ da vigência de novas relações econômicas, da autoridade Real e ao menos - como performance – da entronização dos atos solenes e da Fé oficiais. Dado o maior ou menor sucesso da empreitada pelos particulares, poderia ser definida e/ou ampliada sua área de influência. Assim, a conquista de uma maior ou menor recompensa fundiária, seria definida em função da grandeza de seus feitos, reais ou imaginados, descritos de forma a impressionar os interesses da Coroa. O que, evidentemente, não eliminava as possibilidades de invenção ou sobrevalorização das ações por parte daqueles ‘conquistadores’, por vezes estimulando a fraude¹⁰⁷; ou mesmo sua absoluta desnecessidade dadas as relações políticas estabelecidas com o aparato administrativo colonial, por vezes profundamente influenciável pelo poderio econômico do colono e/ou por suas relações de parentesco, títulos ou cargos por eles ocupados.

Mello e Souza (2006) também reconhece aquela correlação entre a concessão de Sesmarias e o trabalho de erradicação das presenças Quilombolas. A autora sustenta que intensificando-se no intervalo compreendido pelos anos 1740 e 1770, as ações de combate às presenças Quilombolas, e a conseqüente remodelação dos usos da Picada de Goiás, exerceria papel central para elucidar os movimentos de concessão de Sesmarias na capitania. Entre 1764 e 1773 foram concedidas em toda a capitania mais de 800 sesmarias. No mesmo sentido, Pinto (2010, p. 53) e Pollig (2012, p. 195), demonstram que no período compreendido entre os anos 1700 a 1768, apenas na capitania de Minas Gerais foram distribuídas 3.052 Sesmarias. No documento intitulado *“Mappa geral das sesmarias, com declaração de legoas, que se tem dado em as quatro commarcas pertencentes ao Governo de Minas Geraes desde o anno 1700 até 17 de*

¹⁰⁷ Já nos remetemos a tais dimensões ao tratarmos do conjunto das fontes sobre a presença Quilombola na região do Campo Grande. Assim, dentre todas as dimensões analisadas que possam ter incidido sobre a produção de documentos acerca da existência e do desbaratamento de Quilombos, importante levar em conta o fato de que foram continuamente construídas com objetivos de justificarem a ação Régia, seduzindo-a para a emissão e – posterior confirmação – das cartas de Sesmarias. Por isso mesmo seus conteúdos precisam ser confrontados com outros documentos e contextos, e quando isso não for possível, não se pode apenas reproduzir o que afirmam.

julho de 1768”, e após exaustiva análise dos dados o autor estabelece a tabela que reproduzimos a seguir.

Tabela 4 - Mapa geral das Sesmarias - Minas Gerais - 1700-1768

<i>Comarcas</i>	<i>Sesmarias</i>	<i>Lagoas</i>	
<i>Villa Rica</i>	842	481	1/4
<i>Rio das Mortes</i>	1.072	693	1/2
<i>Rio das Velhas</i>	920	951	1/2
<i>Serro Frio</i>	218	153	1/2
<i>Total</i>	3.052	2.279	3/4

Fonte: AHU - Projeto Resgate MG, 1768, caixa 93, doc. 58. (grifos nossos)

Fonte: Org. por Pinto (2010, p. 53) e Pollig (2012, p. 195)

Dos dados acima, Pinto (2010) destaca a maior quantidade de Sesmarias concedidas na Comarca de Rio das Mortes. Isto se explicaria em virtude do fato de que havia uma importante expansão das atividades agropastoris na comarca, estabelecendo em seu interior dinâmicas de expansão de seu poderio econômico, posicionando-a cada vez mais, como importante região abastecedora do mercado do Rio de Janeiro. Do ponto de vista de sua localização geográfica, a comarca de Rio das Mortes (junto com a de Sabará) confrontava-se diretamente com as terras a oeste, então logoificadas como ‘Sertões’ (ver Mapa 20). Essa proximidade era tão intensa que, costumeiramente cruzavam com as itinerâncias Kayapós e Quilombolas, sentindo vigorosamente suas resistências. De forma que, entrecruzando-se, o crescimento econômico condicionava incursões cada vez mais frequentes sobre as terras a oeste, contíguas ao seu território. Nas documentações acerca das ‘expedições’ contra os Quilombos do Campo Grande, são de localidades da comarca de Rio das Mortes que partiram, ou foram organizadas as principais campanhas; sob a tutela e liderança de seus potentados locais. Mais uma vez, estaria referendada aquela relação.

Fonseca (2011) e Pinto (2010) demonstram como a posse das terras no ‘Sertão’ do Campo Grande acaba por se modificar ao longo dos séculos XVII-XIX, mudando-se tanto as mãos que as possuíam, quanto as formas preferenciais de sua aquisição. Via de regra, a concessão de Sesmarias (posto que, suspensa em 1822) será crescentemente

substituída pelos títulos de compra e venda como forma preferencial de legitimação da posse das terras (ainda que, aqui também não estejam afastadas a utilização de recursos fraudulentos). De toda forma, e é o que por ora nos interessa, acreditamos que se encontra caracterizada a relação que arguimos existir, de complementariedade, entre o estabelecimento da Picada de Goiás na região dos ‘Sertões’ à oeste e a concessão de Sesmarias. Elas parecem ter agido conjuntamente se autoalimentando e estimulando os esforços de conquista, que apesar de empreendimento de particulares, acabou por estabelecer a proeminência da Coroa sobre a região dos Sertões do Campo Grande, e a ampliação do território da Capitania de Minas Gerais por meio da anexação dos ‘Sertões’ da Farinha Podre – goianos até 1816.

CAPELAS

Não por acaso, precisamente neste período muitas paróquias foram fundadas pelo bispo mineiro nos “desertos” do Oeste: São Bento do Tamanduá (1757), Piuí (1758), Desemboque (por volta de 1761) e Bambuí (1768). As sedes de tais freguesias constituíam verdadeiras “bocas de sertão”, situando-se à beira da picada de Goiás e de suas ramificações, abertas a partir de 1736 (FONSECA, 2011, p.120)

A fundação de capelas, por exemplo, quase sempre aconteceu articulada à fundação de arraiais, de certa forma orientando o processo da própria construção da presença da capitania de Minas Gerais, inicialmente, nas franjas dos limites dos ‘Sertões’, posteriormente em seu próprio âmago (FONSECA, 2011). Andrade (2007, 2011) demonstrou como o estabelecimento da estrutura eclesiástica e da presença de capelas por todo o território das Minas Gerais pode ser entendida como “mecanismos de poder senhorial e de normalização dos súditos”. No caso de nosso interesse particular, o autor demonstra que fora das Vilas da região aurífera o estabelecimento de capelas – principalmente nas regiões de ‘fronteira’ – foi negócio inicialmente de iniciativa privada. Só depois elas vão se tornando públicas. De toda forma, a existência de Capelas ao longo dos Sertões, e à medida em que se dava sua ocupação deve ser compreendida na medida em que “já devia resultar de um investimento simbólico,

religioso, político e econômico no espaço percorrido pelos coloniais” (Idem, p. 165). Para o autor, nas regiões de fronteiras o estabelecimento das capelas constituía esforço para compor as linhas de força e de distinção entre autoridades régias/potentados locais e a arraia miúda e pobre. Quase sempre anteriores ao processo de povoamento, o estabelecimento de capelas atuava no sentido de ordená-lo, qualificando seus moradores e distinguindo os ‘cristãos’ da população de gentios, negros e miseráveis de toda a sorte que o – igualmente e anteriormente – ocupavam. De certa maneira, viver no entorno das capelas constituía fator de proteção, mesmo dos agrupamentos sociais mais desqualificados, posto que compreendido como mais submetidos a sujeição. Nesses casos, mesmos os desclassificados gozavam de melhor uso de direitos, trabalho e posses no Sertão (quando comparados aos não cristianizados). Dessa forma conclui que a construção das capelas constituiu instrumento indispensável para assegurar a governamentalidade e a efetiva ocupação dos Sertões por parte da metrópole.

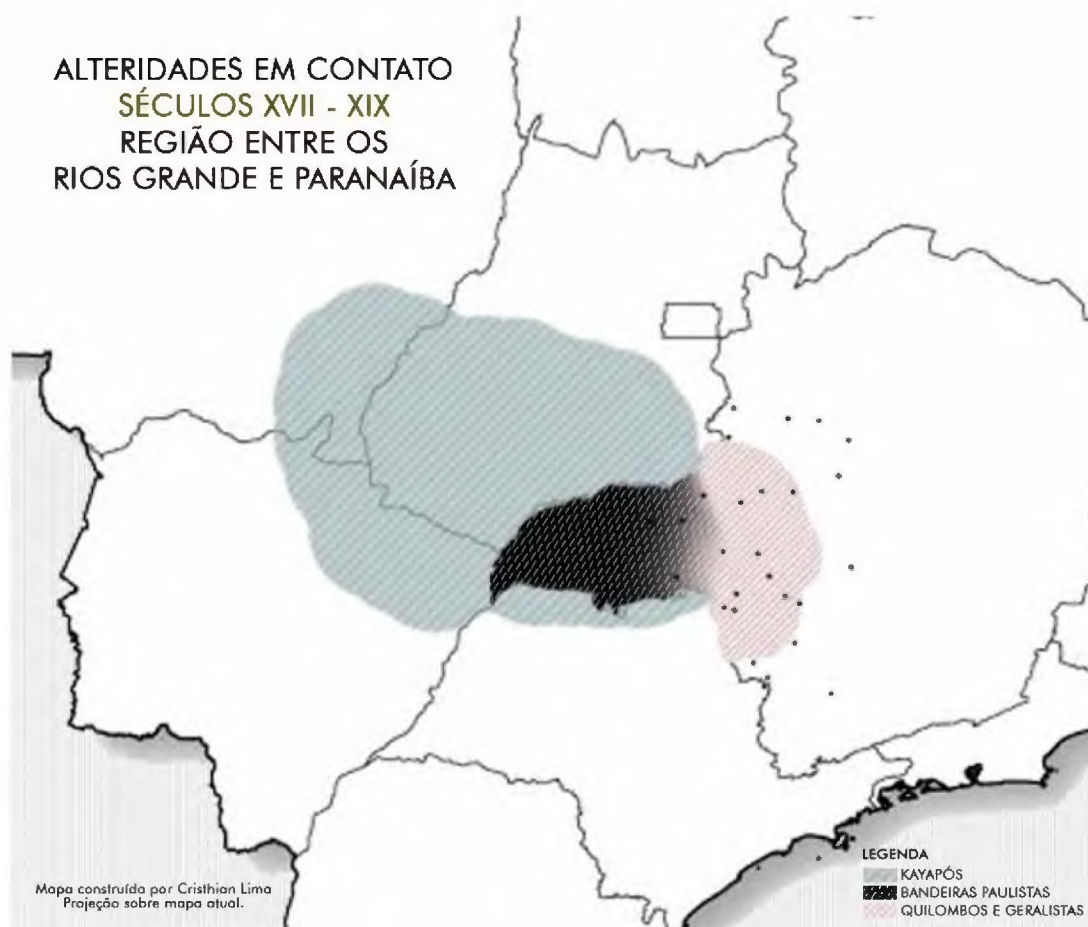
Até porque, para além de sua utilidade política as capelas, e os arraiais que se formavam em seu entorno, constituíam-se também como elementos centrais na construção dos sentimentos de vizinhança, proximidade e identidades coletivas que se sobrepunham às idiosincrasias e – permitiam inclusive – superar eventuais distâncias sociais por meio do convívio nas festas e quermesses, da construção de vínculos por apadrinhamento e casamento, etc. As capelas erigiam-se assim como o centro para o qual se dirigiam as diferentes agências, no entorno do qual se consolidavam as sociabilidades. Era em seu entorno que se formavam as diferentes Irmandades e suas redes de sociabilidades, se estabeleciam os cuidados e as ações de caridade, onde para além dos gestos e gestões oficiais eclesiásticas desfilavam a multiplicidade dos sentidos popularmente estabelecidos. Sua edificação era realmente sentida como genuína necessidade (espiritual e civil) das povoações. Jamais se estabeleceria apenas pelo arbítrio eclesiástico, ao menos, não com a universalidade e constância com que se estabeleceu. Constituía-se, por assim dizer, na edificação material que viabilizava, preferencial e poderosamente, o estabelecimento e a vivência de uma espécie de alma coletiva local. O calendário das festas religiosas atuava assim no sentido de emprestar significado para a vida profana, por vezes entrelaçando-a e informando-a. Até porque, como bem asseverou Murilo Marx (1991, pp. 18-20)

A institucionalização da vida dessas tantas e dispersas comunidades se dava pela oficialização de sua ermida, de sua capelinha visitada por um cura, pela elevação um dia à matriz, elevação que significava a ascensão de toda uma região inóspita, ou de ocupação mais antiga e em expansão, ao novo status de paróquia e freguesia. Não era somente o acesso garantido então a desejada e necessária assistência religiosa que se obtinha, mas também o reconhecimento da comunidade de fato e de direito perante a Igreja oficial, perante o próprio Estado. Não era apenas o acesso ao batismo mais próximo, ao casamento mais fácil, ao amparo aos enfermos, aos sacramentos na morte, mas também a garantia do registro oficial, com todas as implicações jurídicas e sociais. Não era somente o acesso ao rito litúrgico que propiciava no cotidiano, nos faustos e infaustos, o conforto espiritual, mas também o usufruto da formalidade civil como todo o direito e a segurança que pudesse propiciar.

(...) Uma ermida, uma pequena capela, era e o fora por tanto tempo, uma aspiração de um pequeno arraial. A assistência desejada, a confraternização acostumada e os aspectos institucionais que apontamos, ou parte deles, eram justificativa bastante para tal aspiração. Não bastava, contudo, erguer a ermida; não bastava construir, por melhor que fosse, uma capelinha; era necessário oficializá-las. Não era suficiente dotar o povoado de um abrigo para o exercício religioso comum; era necessário sagrá-lo. A sacralização viria tornar esse abrigo uma ermida também para a Igreja, uma capela reconhecida como tal, uma capela curada, ou seja, visitada regularmente por um padre.

Para além do detalhe do *Mapa topografico e hidrografico da capitania de Minas Geraes* (Mapa 27) editado e apresentado por nós nesta seção, reforçam nosso argumento e interpretação que estabelecemos acerca do *Mappa da Conquista*, elaborado por Manuel Ribeiro Gonçalves no ano de 1784 (por nós editado no sentido de ressaltar a importância estratégica do estabelecimento de Capelas e Igrejas para a efetiva ocupação administrativa dos ‘Sertões’ á Oeste por parte do interesse colonial mineiro [ver Mapa 20]). No decurso de quase 15 anos, que se supõe separar a construção dos dois mapas, aquelas dinâmicas indicialmente assinaladas no primeiro acabam por aparecerem intensificadas no *Mappa da Conquista*. Se este processo pode não se conformar, em absoluto, com a efetividade das pluriversas itinerâncias e territorialidades que ocuparam simultaneamente aqueles ‘Sertões’, os dois mapas parecem sinalizar, coerentemente, os planos coloniais (e suas territorialidades e tecnologias) preferencialmente acionados para a consecução da Conquista do Campo Grande/Farinha Podre, dentre as quais as Capelas cumpriram um papel fundamental.

Mapa 28 - Síntese das diferentes itinerâncias que atuaram na configuração territorial do Triângulo Mineiro

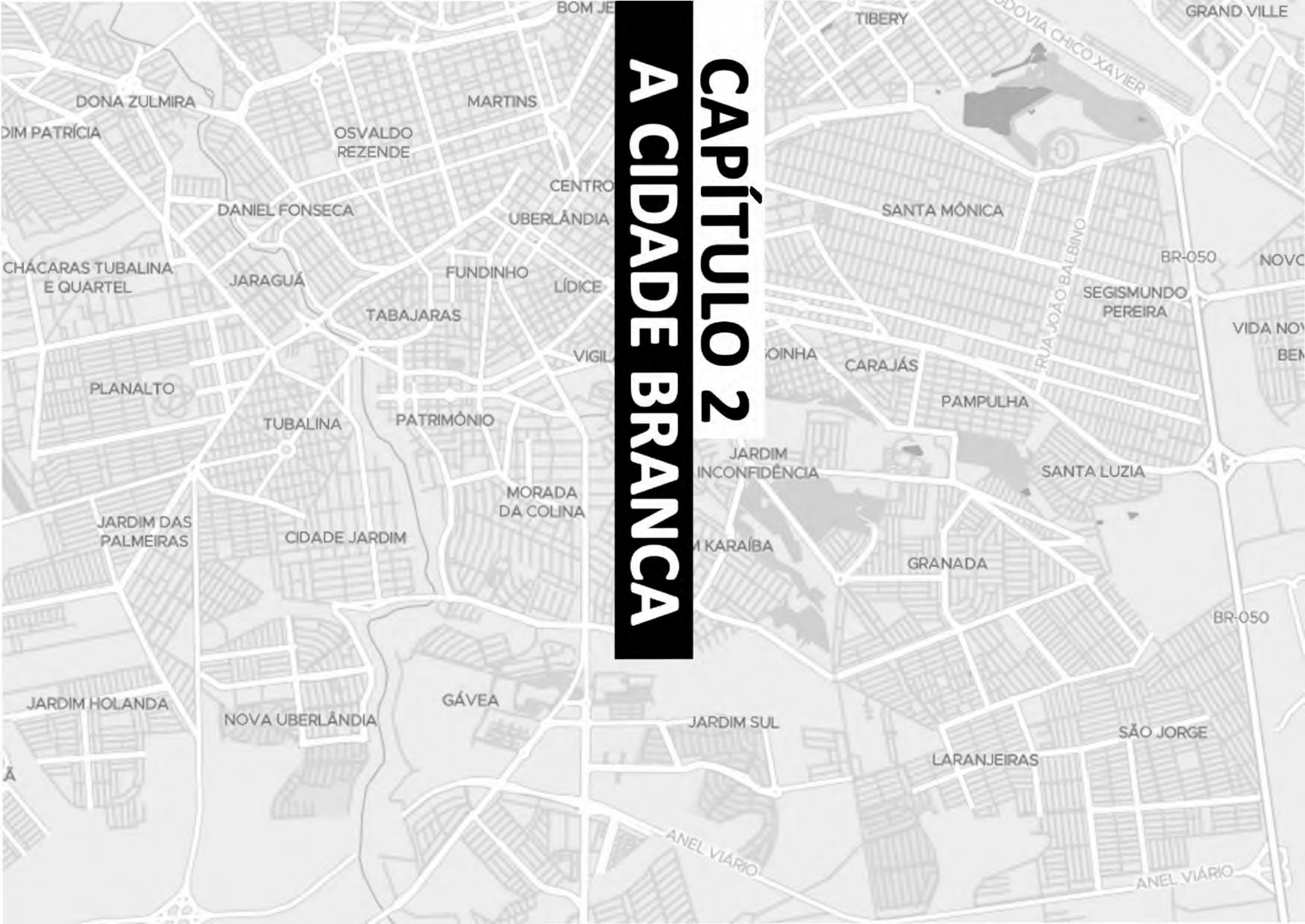


Fonte: Org. pelo autor (2021)

A grayscale map of Uberlândia, Brazil, showing various neighborhoods. The map is divided into two halves by a vertical black bar. The left half shows neighborhoods like Dona Zulmira, Martins, Osvaldo Rezende, Daniel Fonseca, Jaraguá, Fundinho, Lídice, Planalto, Tubalina, Patrimônio, Morada da Colina, Jardim das Palmeiras, Cidade Jardim, Jardim Holanda, Nova Uberlândia, and Gávea. The right half shows neighborhoods like Santa Mônica, Santa Luzia, Granada, Jardim Inconfidência, Jardim Sul, Laranjeiras, São Jorge, and Anel Viário. Major roads like BR-050 and Rua João Balbino are also visible.

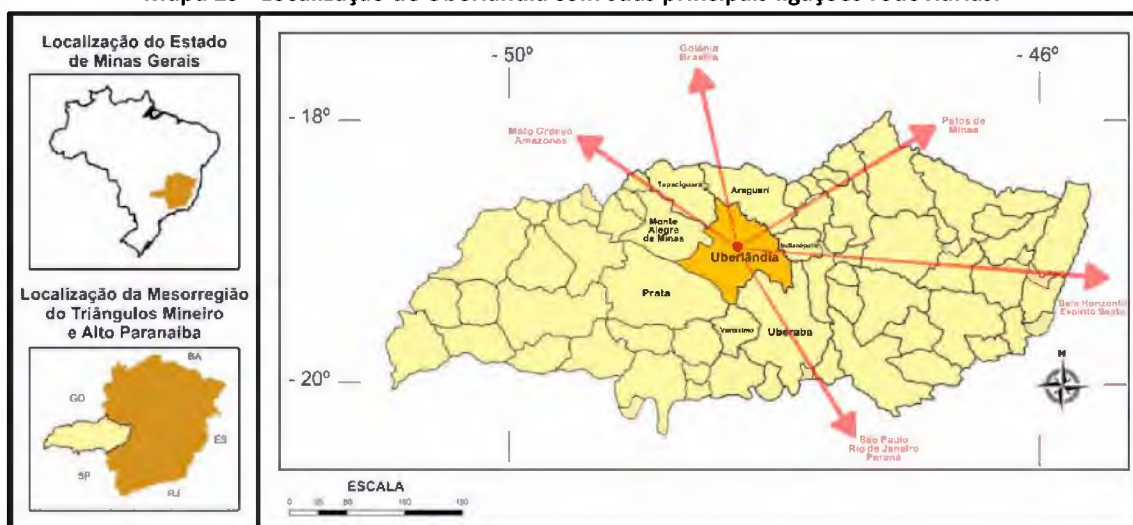
CAPÍTULO 2

A CIDADE BRANCA



O território hoje, administrativa e politicamente, delimitado como o município de Uberlândia-MG equivale à 4.120,92 km². Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) Uberlândia possui a população de 691.305 habitantes e uma densidade demográfica de 146,78 hab/km² (CENSO, 2010). O Município de Uberlândia localiza-se na porção Sudoeste do estado de Minas Gerais, Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba e dista 549 km da capital Belo Horizonte. Uberlândia é circundada pelas rodovias BR-262, BR-452, BR-365, BR-050, BR-497 e a BR-153.

Mapa 29 - Localização de Uberlândia com suas principais ligações rodoviárias.



Fonte: Geominas, 2010. Adaptado pelo autor

Sua emancipação política completou 132 anos aos 31 de agosto de 2020. Já a sua configuração como o segundo maior município do estado de Minas Gerais, e o mais importante da região do Triângulo Mineiro, é bem mais recente. Como veremos, antes do Sertão da Farinha Podre/Campo Grande¹⁰⁸ vir a ser conhecido como Triângulo Mineiro São Pedro do Uberabinha¹⁰⁹ não existia, e depois não exerceria nenhum protagonismo regional, pelo menos até as primeiras décadas do século XX. Há, pois, uma longa caminhada até que o quadro atual se configure.

¹⁰⁸ Sertão da Farinha Podre/Campo Grande constitui a forma como a região compreendida entre os rios Grande e Paranaíba ficou conhecida quando do início de sua conquista e ocupação pelos bandeirantes e, posteriormente, quando a mesma região foi ocupada por muitos Quilombolas. Somente após sua anexação a Minas Gerais (1816), essa região passou a ser conhecida como Triângulo Mineiro.

¹⁰⁹ Nome pelo qual o arraial, a vila e depois a cidade seria conhecida até 1929, quando o município de Uberabinha passa a ser chamado Uberlândia. Incomodava de sobremaneira, à 'elite' política local, o nome da cidade ser um diminutivo da contígua Uberaba; em sua visão uma espécie de Uberaba menor.

1. FARINHA POUCA, MEU PIRÃO PRIMEIRO

O Sertão está em toda a parte.

João Guimarães Rosa

Grande Sertão Veredas

Mapa 30 - Detalhe da Carta corographica plana da provincia de Goiaz e dos julgados do Araxá e Dezemboque da provincia de Minas Geraes



[Cartográfico] : organizada pelo Brigadeiro Raimundo José da Cunha Mattos governador das Armas de Goiaz para acompanhar o seus itinerários escritos em 1826 e publicados no anno de 1836; 120 x 56 cm. Escala gráfica de 18 léguas de 1 grau (=5cm). 1826/1836. Destaques para a designação Sertoens da 'Farinha Podre' e para os julgados de Araxá e do Dezemboque (Dizimboque).

Fonte: Biblioteca Nacional. Localizado em Coleção Benedicto Ottoni ex. 1 (aquisição) em: [Livro de Tombo] Acquisições, 3ª Secção, Cartas Geographicas, 1911, nº 93.

Em 1836, ano de publicação do mapa acima, os Sertões da Farinha Podre/Campo Grande não eram nem ‘quazi’ despovoados (dada a presença de povos originários, ‘carijós’ para ali levados pelos conquistadores, quilombolas e negros fugidos, homens e mulheres livres pobres; vadios e desclassificados sociais, de geralistas proprietários de sesmarias e fazendas, de padres e capelães), nem pertenciam mais à Província de Goiás. Os julgados de ‘*Dezemboque*’ (hoje Desemboque, distrito da cidade de Sacramento) e de Araxá já eram parte – oficialmente – das Minas Gerais. Um grande esforço de ocupação e colonização daqueles Sertões tinha resultado na articulação de um indicial conjunto de povoações (Araxá, Desemboque, Uberaba, Patrocínio) e consolidado uma rede de Capelas e Igrejas que materializaram a força do governo e dos bispados e Dioceses Mineiras sobre o novo território. Como vimos, do início de sua ocupação bandeirantista até 1816, o Sertão da Farinha Podre/Campo Grande seria ocupado por múltiplas territorialidades, cujas agências foram fundamentais na conformação do território que hoje conhecemos por Triângulo Mineiro, e do município de Uberlândia/MG em particular.

Avançada a conquista sobre a Kayapônia/Farinha Podre/Campo Grande; em que sua ocupação foi inicial e continuamente orientada a partir dos achados auríferos, a região entre os rios Paranaíba e Grande (então ‘Sertões’ da Farinha Podre/Campo Grande) passaram a assumir a territorialidade de principal ‘rota’ entre as minas de ouro do Brasil central e os centros coloniais de São Paulo e Rio de Janeiro. Assim, como vimos, a ocupação daquele ‘continente’ pelas territorialidades coloniais teve, inicialmente, conotação nitidamente militar com o manifesto objetivo de defesa a proteção das ‘picadas’ de Goiás. Na realização desta política territorial lusitana, ao violento combate às territorialidades Originárias e Quilombolas sucederam-se a criação de aldeamentos indígenas, as muitas expedições de extermínio, a fundação de capelas, arraiais, destacamentos militares e pontos de fiscalização. Serpenteando os principais caminhos tinham a precípua função de viabilizar sua proteção diante das itinerâncias pré-existentes, e combater o extravio/contrabando de ouro e pedras preciosas. O Ouro era o objetivo central e a região se submetia à lógica da febre aurífera, agora mais interiorizada.

Com o advento do período Pombalino (1750-1777) terá início uma profunda remodelação da política territorial colonial, que premida pela disputa com a Espanha se deslocará para uma ênfase no povoamento das fronteiras Oeste do Império, como o claro objetivo de alargar e demarcar as fronteiras nacionais, por meio de uma contínua inserção de colonos não 'índigenas' e não-negros naquelas regiões (LOURENÇO, 2005a). Neste compasso, e a partir das diferentes pressões sobre a região aurífera central, o poder colonial erigido a partir das Minas Gerais estabelece um conjunto de políticas de estímulo à emigração para as terras a Oeste, inicialmente a partir das expedições antiquilombos, que uma vez bem sucedidas se fizeram acompanhadas de farta distribuição de Sesmarias por toda a região do Campo Grande. Este deslocamento da política territorial colonial, ao priorizar o projeto geopolítico de ocupação das regiões de fronteira, erigia as possibilidades de suplantare a vigente estratégia de isolamento territorial das zonas mineradoras (LOURENÇO, 2005a; MELLO E SOUZA, 1999), no que o prenúncio de seu esgotamento também agiu decisivamente.

Quanto ao 'Sertão' da Farinha Podre o processo de sua efetiva colonização deu-se um pouco adiante; posto que, certamente, a interveniência das territorialidades Originárias e Quilombolas e suas itinerâncias acabaram por atrasar o ritmo do avanço colonizador. Assim, a emigração de geralistas para a região, com o declarado objetivo de nela firmarem residência, intensificou-se tão logo a jurisdição mineira sobre aquelas terras foi assegurada em 1816. Os registros disponíveis sobre esta itinerância identificam que é a partir de 1817 que o fluxo de geralistas se intensifica (apenas um ano após a anexação formal dos Julgados de Araxá e do Desemboque à capitania de Minas Gerais). Não que aquelas itinerâncias não tivessem, antes disso, desfilado pela região em análise, mas, na maior parte das vezes isso não redundou, como vimos, em sua efetiva fixação.

A partir de 1816, a cada vez mais palpável expectativa de que finalmente as itinerâncias de 'certos' geralistas poderiam se converter em títulos de posse (por meio da concessão de Sesmarias pelo governo mineiro), inseria horizontes até então inauditos. Os processos de ocupação da região não só serão intensificados, como serão marcados por uma transformação no perfil daqueles que sobre ela se 'aventurariam', agora sob a proteção do poder colonial mineiro e num cenário marcado pelo refluxo das

itinerâncias Originárias e Quilombolas. As almas que recorriam a região seriam, cada vez mais, lideradas por portadores de patentes e títulos e/ou 'oriundos de' ou 'agregados a' famílias tradicionais de outras regiões da capitania, sobretudo, da comarca de Rio das Mortes (LOURENCO, 2005a). O processo de ocupação das 'novas' terras seria então mediado, do início ao fim, por laços de parentela, assegurando a expansão político-econômica das já tradicionais famílias mineiras.

Em 1788, José Manoel Oliveira e Silva, geralista vindo de Vila Rica, recebeu do governo goiano a patente de Coronel Comandante do regimento de cavalaria do Desemboque e foi nomeado juiz do julgado. Anos mais tarde, trouxe o irmão Joaquim, que se estabeleceu em sesmaria nos sertões recentemente desbravados a oeste. Em 1807, veio de Vila Rica o terceiro irmão, Antônio Eustáquio, que, por sua influência, foi nomeado Regente dos Sertões da Farinha Podre e diretor dos índios aldeados na faixa de terras em torno da Estrada dos Goias. Algum tempo depois, chegaria o primo, padre Hermógenes Casimiro de Araújo, que seria nomeado vigário da paróquia do Desemboque. Essa parentela foi a fundadora de alguns dos primeiros arraiais a oeste do Desemboque, como o Santíssimo Sacramento (hoje Sacramento) e São João Batista (hoje Serra da Canastra), pelo padre Hermógenes, e Dois Morrinhos (hoje Prata) e Farinha Podre (hoje Uberaba), pelo sargento-mor Antônio Eustáquio. (Idem, p.123)

Transformações seriam sentidas também na natureza e objetivos da ocupação dos novos territórios mineiros, cuja ênfase em sua exploração econômica era agora mais acentuada. Esgotada a febre aurífera, desbaratadas as territorialidades hostis aos interesses coloniais, estabelecido o controle administrativo-político, moral e fiscal da região pela capitania de Minas Gerais; importava, mais que nunca, fazê-la economicamente funcional. Como parte destes movimentos, os interesses mobilizadores dos 'novos' entrantes não seriam satisfeitos com a condição, juridicamente instável e imperfeita, de posseiros. A região da Farinha Podre/Campo Grande poderia agora ser formalmente ocupada e os títulos de Sesmarias tranquilamente concedidos, afinal, tratavam-se de desejáveis 'desbravadores' a serviço e em absoluta consonância com os interesses da colonialidade.

Na maior parte das vezes, aqueles 'aventureiros' percorriam a região, escolhiam suas terras, iniciavam algum plantio ou roçado, demarcavam seus limites, edificavam marcas de sua presença e distinção (construíam benfeitorias modestas, abriam cursos d'água, criavam monjolos; sempre acompanhadas de Cruzeiros,

pequenas Capelas ou oratórios particulares); e retornavam às suas regiões de origem para buscar seus bens, parentelas, agregados e escravizados. Então deslocavam-se às novas e ‘demarcadas’ terras, para definitivamente se fixarem no ‘novo continente’ (LOURENÇO, 2005a). Há indícios de um processo em que a apropriação das terras era inicialmente prática, e só depois, se estabeleciam as medidas com o intuito de propiciar as formalidades que assegurariam sua posse ‘definitiva’. Todo esse processo era profundamente vinculado às tradicionais famílias, já constituídas com poderes ou patentes em outras comarcas da capitania.

Em 1807, uma incursão formada por seis sertanistas e seus dependentes avançou a oeste do Desemboque, retornando com boas notícias sobre a presença de terras de cultura. No mesmo ano, José Francisco de Azevedo, natural de Bambuí e estabelecido no Desemboque, tomou posse de uma sesmaria nas cabeceiras do Ribeirão Lajeado e iniciou a fundação de um arraial, com capela dedicada a Santo Antônio e São Sebastião, que passou a ser conhecido como Arraial da Capelinha (hoje extinta). Nos anos seguintes, nos arredores de Capelinha, muitos geralistas criadores de gado foram-se estabelecendo, por causa das fontes minerais salitrosas. (...)

Numa segunda incursão, em 1811, Siqueira chegou às férteis terras, então cobertas por matas densas, situadas entre os rios São Francisco e Piracanjuba, cerca de 170 km a oeste do Desemboque. Ali demarcaram o patrimônio onde, no ano seguinte, surgiria o arraial de Nossa Senhora das Dores do Campo Formoso (hoje Campo Florido).

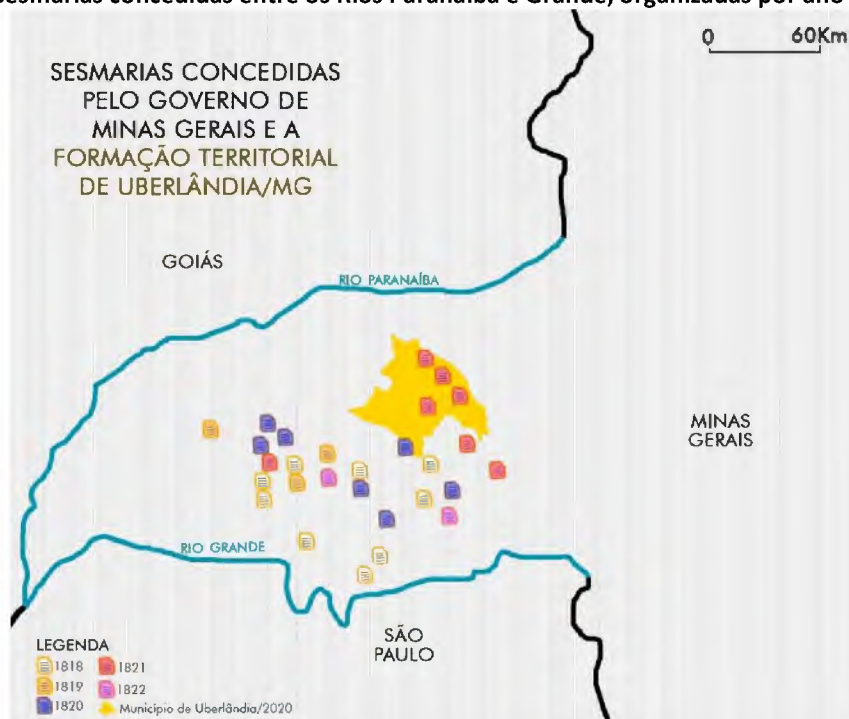
Dois anos depois, o sargento-mor Antônio Eustáquio da Silva Oliveira, natural de Casa Branca (arraial próximo à Vila Rica – hoje Glaura) e morador do Desemboque, organizou uma entrada com 30 sertanistas, que ultrapassou a faixa de terras dos índios em torno da Estrada do Anhanguera, e avançou até o rio Paranaíba. Na metade do percurso, próximo ao rio da Prata, escolheu o sítio para o patrimônio do futuro arraial de Nossa Senhora do Carmo dos Dois Morrinhos (hoje Prata).

(...)Antônio Eustáquio, o segundo irmão, organizou, em 1810, uma incursão à região que se estendia à oeste do Desemboque. Contou com 30 homens nessa expedição, quando avançou 30 léguas (198 km) até o rio da Prata. Ali foram “lançadas algumas posses ou sinais pelo sertão na decorrência de dois meses e feitas algumas pequenas roças”. Retornou ao Desemboque para “cuidar de meios para transportar-se”, isto é, instalar-se nas novas posses, o que também fizeram os outros sertanistas que o acompanharam. Em 1812, construiu sua chácara em terras indígenas, à beira do córrego da Lage, na vizinhança da Aldeia de Uberaba, um dos aldeamentos bororos criados no século XVIII e que agora estavam sob sua direção.

Antônio Eustáquio fez outra incursão pelos sertões do oeste em 1812, desta vez, acompanhado de seu primo, o padre Hermógenes, e de volta dela, retornou a Vila Rica, para convidar parentes a se instalarem nas novas terras. Hermógenes e os irmãos de Antônio Eustáquio, Joaquim e Domingos, afazendaram-se em sesmarias a eles concedidas nas proximidades. Só Joaquim, por exemplo, formou três fazendas: Ponte Alta, Bebedouro e Santo Inácio (Idem, pp. 121-124)

Do texto é possível perceber que além dos vínculos de parentesco, era bastante comum as itinerâncias e presenças de generalistas na região se apropriando de terras ‘indígenas’ e estabelecendo sobre elas sinais de presença e marcas de posse, sem serem acompanhadas, de início ou mesmo depois, das respectivas Cartas de Sesmarias. Lourenço demonstra como desde 1807, intensificando-se nos anos 1811/1812, já se percebe o apossamento de glebas na região por generalistas, embora os primeiros registros de Sesmarias formalmente concedidas na região sejam datados de 1818. Neste ano, todas as 9 Sesmarias concedidas se concentravam no centro-sul dos territórios entre os rios Paranaíba e Grande, agrupando-se neste primeiro momento, em regiões mais próximas do segundo.

Mapa 31 - Sesmarias concedidas entre os Rios Paranaíba e Grande, organizadas por ano de concessão



Fonte: Org. pelo autor (2021) a partir de informações de Lourenço (2005a) e Pereira (1974)

Como se sabe em 07 de julho de 1822 é suspenso o sistema de concessão de Sesmarias, de forma que o processo de utilização desta tecnologia de apossamento fundiário – na região por nós estudada – acabou por ser acionada apenas nos 4 anos finais de sua longa vigência. Apesar disso, não se impediu que – pelo menos – 28

Sesmarias fossem concedidas na região (das quais 5 no atual limite territorial do município de Uberlândia, sendo 1 concedida em 1820 e 4 em 1821).

Tal processo terminou por inserir novas itinerâncias e agências sobre aquele território, que agora distinguidas pela posse da terra, de escravizados e de títulos e patentes, constituiriam o conjunto dos novos potentados locais, todos de alguma forma conhecidos e/ou aparentados entre si. Os laços de parentesco e filiação familiar foram as diretrizes que organizaram os critérios através dos quais se definiam, dentre a multidão de geralistas, os 'mais indicados' a serem agraciados com a benevolência real. Os registros disponíveis dão conta de uma estrutura de tal forma baseada na parentela, que se pode intuir que fora dela apenas restaria a condição de escravizado ou agregado, camponês pobre e dependente daquelas redes familiares de proprietários de terras. Estes, apesar de recém chegados, já se constituíam nas autoridades civis e militares da região, dando origem a uma rede de favores em que a condição conquistada (no que eram decisivas as características herdadas por nascimento) se transmutava em privilégio social, mormente, inquestionável. Nasciam poderosos exatamente porque, apesar de dotados de recente autoridade local, eram oriundos de redes de parentela já legitimadas pelo poder colonial¹¹⁰.

1.1. Os primórdios de Uberabinha

Como vimos, o território hoje delimitado como município de Uberlândia começa a ser efetivamente colonizado por volta de 1818. A ocupação nascia marcada por uma importante concentração fundiária atualizando e projetando sobre aquele território a hierarquizada e desigual estrutura social que vigorava na capitania de Minas Gerais. Assim, a região nasce sobre o controle econômico, político e simbólico de um privilegiado grupo de Sesmeiros, premiados pela benevolência real. Suas posses não eram oriundas de uma longa e disciplinada caminhada nem de seus esforços e méritos. Nasciam assim, sob a égide do privilégio, as condições que 'norteariam' a forma como se desenvolveria as ações econômicas, as formas de vida, as noções de *status* e

¹¹⁰ Sobre as características deste processo para a totalidade da região entre os Rios Paranaíba e Grande sugere-se a leitura de Lourenço (2005a, 2007).

respeitabilidade que teriam lugar naquela localidade. Uma dezena de sobrenomes seriam então designados como 'tradicionais', ainda que acabassem de se estabelecer sobre aquelas paragens. Abaixo deles, agregados e escravizados viveriam, na prática, sob condições de sobrevivência muito similares, como em quase toda a capitania. As 'tradicionais' famílias locais se esforçariam para ampliar tanto quanto possível suas terras e posses, quase sempre sobre o custo do desalento e miséria dos demais grupos.

Não excluindo-se outras itinerâncias, presenças e formas de posse, os registros disponíveis acerca das Sesmarias concedidas pelo governo mineiro sobre o atual território de Uberlândia nos informam que suas concessões se concentraram entre os anos de 1820 e 1822, já no ocaso da instituição, e foram assim distribuídas:

1820 – Sesmaria concedida à José Joaquim Carneiro.

1821 – Sesmarias concedidas à José Alves de Resende (23 de janeiro), Francisco Rodrigues Rabelo, João Pereira da Rocha e Demétrio José de Andrade.

1822 – Sesmaria concedida à Joaquim Pereira da Rocha.

Tratam-se, portanto de registros acerca dos primeiros ocupantes com respectivo título de posse, o que não pode ser entendido como primeiros habitantes da região, até porque como vimos era frequente que a solicitação da Carta de Sesmaria fosse feita após a efetiva ocupação da terra. Por óbvio que povos Originários e Quilombolas já haviam estabelecido suas territorialidades bem antes disso; mas, é absolutamente possível que a região tenha sido, antes e concomitantemente à presença dos Sesmeiros, também habitada por um razoável conjunto de pequenos posseiros, em sua grande maioria empobrecidos (LOURENÇO, 2005a). Presenças invisibilizadas e arrancadas dos oficiais mitos de origem que procuram restringir o pioneirismo às seis primeiras famílias que receberam Sesmarias, com uma preponderância a reconhecer em João Pereira da Rocha como o 'mítico' pioneiro desbravador destes 'Sertões'. O mito de origem aparece contraditado pela própria carta de Sesmaria recebida por João Pereira da Rocha, onde se se encontram listados outros três proprietários com quem sua Sesmaria fazia divisa, numa clara evidência de que não era nem o primeiro, nem o único 'entrante',

D. Manuel de Portugal e Castro do Conselheiro de Sua Majestade e de sua Real Alteza, Governador e Capitão General da Capitania de Minas Gerais, etc... Faço saber aos que esta Carta de Sesmaria virem, que atendendo a me representar sua petição o Alferes João Pereira da Rocha que no Julgado de Desemboque, no Sertão da Farinha Podre, na paragem denominada Overava,

que se acham terras devolutas, as quais partem do rumo leste **com a Sesmaria de Bento José de Godoy**, pelo rumo oeste com **as posses de Ana Francisca**, pelo norte com as do **Alferes Francisco Soares Ferreira** e pelo sul com o sertão inculto, que o suplicante as queria possuir por legítimo título de Sesmaria, me pediu que se cedesse na dita paragem três léguas de terra de comprido e uma de largo, por ser campos, na forma desta Ordem, ao que atendendo Eu, a quantos o Doutor Procurador da Coroa e Fazenda desta Capitania, a quem ele oferecer dúvida alguma na concessão, por não encontrar inconvenientes que a proibisse á vista das diligencias que por Editaes concedeu procedeu o Juiz Ordinário do dito Julgado, e pela faculdade que S. Magestade me permite nas suas Ordens Provinciais de 13 de abril de 1738, para conceder Sesmarias de terra aos moradores desta capitania que me pediram. Hey por bem fazer como certo faço, para conceder em nome de S. Magestade ao Alferes João Pereira da Rocha a Sesmaria de três léguas de terra de cumprido por huma de largo. Tudo mais conforme o de folha nº 39. Cosme Daniel da Silva o fez.

Dada em Vila Rica de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto a 19 de maio do nascimeto de N.S.J.C. de 1821.

Secretário do Governo: João José Lopes Mendes publico e faço escrever.

D. Manoel de Portugal e Castro

(cf. ARANTES, 1938, p. 9; 2011, pp. 26-27; PEREIRA, 1974, p. 23 e 24) **[grifos nossos]**

A narrativa oficial local argumenta, contudo, que ele teria chegado nessas terras no ano de 1818, delas se apropriado, regressado à Paraopeba e trazido sua parentela (com seus quinze filhos, 13 legítimos e 2 bastardos), agregados e escravizados, se fixado nas terras; para só então solicitar o título de Sesmaria que lhe resguardaria formalmente a posse e os ‘esforços’ envidados para concretizá-la. Contudo, tal narrativa – que comprovaria sua dimensão de desbravador das novas terras, primevo e pioneiro – não encontra nenhuma evidência documental. Da mesma forma que a ausência de evidências documentais acerca de outras presenças não nos autorizaria afirmar suas inexistências. Por exemplo, Saint-Hilaire (1837, pp. 280-296) relata que quando de sua passagem pela região no mês de setembro de 1819, para além dos aldeamentos indígenas, haveria na região outros pequenos núcleos de povoação entre sítios e fazendas, quase sempre formados por casas muito pobres e acanhadas. Viajando sobre a região em que, se argumenta, João Pereira da Rocha já se encontraria estabelecido desde o ano anterior; o cenário descrito pelo viajante não nos parece confirmar a propalada solidão que teria acompanhado João Pereira da Rocha. O que de fato se deu, ainda que de pouca relevância, não nos sucede inferir com segurança.

Importante ressaltar que, ao se identificar João Pereira da Rocha como uma das duas personagens principais de seu mito fundador – o que segundo Dantas (2009, p. 63) seria responsabilidade do memorialista e Cônego Pezzuti – a narrativa oficial atribui a ele a centralidade na atração de novos aventureiros e potenciais Sesmeiros. Embora não seja possível precisar as datas de chegada, nem tampouco vaticinar uma ordem cronológica às mesmas, o sucesso de João Pereira da Rocha teria desempenhado um papel preponderante na atração de seus parentes, conhecidos e agregados à região. Foi assim que as famílias Caetano Alves de Rezende, Rodrigues Rabelo, Fernandes dos Santos, Carneiro, Carrejo/Carrijo também teriam se dirigido à mesma região. Entre eles, quando inexistentes, laços de parentesco acabariam por ser estabelecidos, por meio de casamentos. João Pereira da Rocha e Caetano Alves de Rezende eram cunhados, por exemplo. Com a morte de sua primeira esposa, Genoveva Alves Resende, João Pereira da Rocha desposou a viúva de Francisco Rodrigues Rabelo a senhora Francisca Alves Rabelo, também prima dos Carrejo.

Dantas (2009) demonstra que concluída a concessão das cartas de Sesmarias na região do atual município de Uberlândia e consolidada a autoridade dos proprietários locais, a região acabou atraindo ‘outros’ entrantes que contribuiriam para o adensamento dos núcleos de povoação sob a autoridade de seus proprietários. E segundo a autora existiriam vários núcleos, todos de rarefeita povoação, nos idos dos anos 1820/1840, nos entornos das fazendas: São Francisco, Maribondo, Tenda, Lage, Sobradinho, Salto, Letreiro, Estivinha, Bálsamo, Olhos d’Água, Pindaibas, Morenos. Como veremos, com o tempo aquelas biografias individuais e presenças de grupos seriam continuamente borradas, em favor da construção de uma narrativa focada em duas lideranças locais, então apresentadas como desbravadoras e ‘fundadoras’ da localidade. Dantas então argumenta que foi indispensável para a construção deste empreendimento a ausência de registros oficiais (os existentes são posteriores a 1888); o que permitiu que este passado fosse contado (mais imaginado e projetado) por um conjunto de memorialistas oficiais, contratados pelos potentados locais, para narrarem a grandiloquência de seus feitos. Inclusive, a autora observa que, muitas vezes, valendo-se uns dos trabalhos dos outros, afiançando seus conteúdos e elevando seus relatos e memórias ao *status* de documento histórico. No conjunto formado por aqueles

trabalhos, corografias, monografias e memórias locais; sempre financiados pelo grupo político hegemônico da ocasião, se construiria uma representação da cidade como predestinada ao progresso e, como veremos, resultado da perspectiva visionária de seus fundadores; o que – a rigor – não podia ser intuído por eles próprios.

Estabelecidos os ‘primeiros’ Sesmeiros, na realidade coletivamente experimentada dos anos 1820 até meados de 1840, as formas e condições de vida mudariam muito pouco, imersas num cotidiano construído no entorno das fazendas e sob a autoridade de seus proprietários. É certo que ocorrerá a chegada de novos entrantes, que também comprarão parcelas daquelas Sesmarias, estabelecendo-se como proprietários. As evidências sugerem que o feito bastava para assegurar prestígio e respeitabilidade, posto que o controle da terra se confundia com, para além de sua estrita dimensão econômica, o controle dos processos políticos e simbólicos; que cuidavam de sacramentar por meio de casamentos e apadrinhamentos (Lourenço, 2005a).

Corroboram com nossa perspectiva, a forma como uma família de entrantes ainda mais recentes, os irmãos Carrejo/Carrijo (Antônio, Francisco e Felisberto), apesar de chegarem à região apenas em 1835, acabariam – ao comprarem parte da Sesmaria de João Pereira da Rocha – por também se inserirem no seletivo grupo dos potentados locais. Arantes (1938), Pereira (1974) e Silva (2015), memorialistas locais, concordam que os irmãos Carrejo teriam comprado em 27 de julho de 1835, junto a João Pereira da Rocha, parte da Sesmaria São Francisco por oitenta mil réis (Pereira, 1974, pp. 33). Segundo os relatos, neste mesmo ano, nas novas terras os Carrejo teriam fundado uma escola (que seria a primeira da localidade), uma capela e uma tenda especializada na forja de ferragens. Em 1842 as terras seriam divididas entre os irmãos Carrijo; Luís, Francisco, Felisberto e Antônio; dando origem, respectivamente, às fazendas Olhos D’Água, Lage, Tenda e Marimbondo.

Dos irmãos, é a Felisberto Alves Carrejo que os mitos de origem locais rendem mais loas. Ele é apresentado, junto a João Pereira da Rocha, como a segunda figura central na formação do povoado que daria origem ao arraial, depois a vila, depois cidade de Uberabinha/Uberlândia. Tal protagonismo teria se dado quando, segundo Arantes (1938), Pereira (1974) e Silva (2015), logo após o falecimento de João Pereira da Rocha

(aos 05 de julho de 1845) Felisberto Alves Carrejo, que já era imbuído da função de Louvado Provincial (incumbido inclusive do inventário de bens de João Pereira da Rocha), teria se destacado como um dos procuradores para a demarcação do patrimônio e construção da Igreja, no entorno da qual se desenvolveu o povoamento que deu origem ao atual contorno urbano da cidade. Os mesmos autores apresentam como determinante da necessidade de construção da Capela o crescimento da população local, certo incremento das relações comerciais e a dependência em relação ao Arraial de Santana do Rio das Velhas (atual Indianópolis) para o acesso ao cuidado espiritual, ministração dos sacramentos e sepultamentos.

Mais, como já vimos, a existência de uma Capela curada significava muito para a povoação. Não só permitiria o estabelecimento de um Campo Santo (possibilitando que os enterros agora se processassem dentro da própria povoação e tornando desnecessários os longos deslocamentos até o arraial de Santana do Rio das Velhas para tal intento), como também a ministração local dos sacramentos, a realização local de registros paroquiais, mas, igualmente, de toda a vida social e festiva que acompanharia aquela edificação. E é exatamente neste momento que a liderança de Felisberto Alves Carrejo começa a ser exortada pelos memorialistas. Para Arantes (1938, P.11) “Deus abençoou seu pensamento. Ele foi o fundador do arraial de ‘N. S. do Carmo’, onde Uberlândia Nasceu, e o primeiro Padre do povoado foi seu filho José Martins Carrejo”. Efetivamente, a demarcação do patrimônio da Santa e a construção de uma Capela Curada e de um Campo Santo, acabou por centralizar o adensamento demográfico em seu entorno, atraindo crescentemente, moradores dos outros núcleos de povoamento da região onde hoje se circunscreve o território municipal.

Nos relatos dos memorialistas, a construção da Capela tem início com a solicitação por parte de seus habitantes mais respeitáveis, no ano de 1846, da “autorização para construírem uma capela curada entre os rios das Velhas e o Uberaba-legítimo¹¹¹ na cabeceira do córrego de São Pedro” (SILVA, 2015, p. 21), ao visitador ordinário da prelazia; ao que Jerônimo Gonçalves de Macedo, Juiz Ordinário da Prelazia do Bispado de Goiás, despacha favoravelmente formalizando a autorização da

¹¹¹ Hoje Rio Uberabinha.

construção. É exatamente aí que a liderança de Felisberto Alves Carrejo passa a ser acentuada, em particular por Jerônimo Arantes. Ele teria sido o responsável pela organização de todos os procedimentos indispensáveis para a edificação da Capela, e por extensão do principal núcleo populacional a partir de então. Arantes (2011, pp. 19-20) assim narrou

Lutador incansável e destemido, o velho Mestre – em parceria com outros idealistas do progresso do sertão, destacando-se a valiosíssima cooperação do seu amigo e companheiro, Francisco Alves Pereira (filho de João Pereira da Rocha) escolheu o local, na Fazenda do Salto, onde se formou a povoação de nossa origem, que foi o Arraial de Nossa Senhora do Carmo e São Sebastião da Barra (1846-1853).

Devemos lembrar que em 1842 o padre Jeronimo Gonçalves de Macedo, suprema autoridade eclesiástica, como juiz ordinário da prelazia de Goiaz, sediada em aldeia de Sant'Anna do Rio das Velhas (Indianópolis) nomeou Felisberto Alves Carrejo administrador dos trabalhos de construção da Capela Curada, que se edificaria no Arraial, com atribuições para demarcar e legalizar a Escritura de doação do Patrimônio à Capela, na Fazenda do Salto.

Anos depois (1852), com ajuda dos companheiros propugnadores do desenvolvimento da povoação nascente, Felisberto Carrejo, como político agora, trabalhava na campanha empreendida para a elevação do povoado a categoria de Distrito de Paz.

Não foi infrutífero aquele trabalho que se fez com tanto entusiasmo! Foi acolhida com simpatia a aspiração do povo. E por força da Lei Provincial nº 602 de 21 de maio de 1852 criava-se o Distrito de Paz e Registro Civil de São Pedro de Uberabinha, município de Uberaba.

A sua instalação deu-se na data de 12 de fevereiro de 1858, presidindo o ato o primeiro juiz de paz, Felisberto Alves Carrejo, sendo Escrivão Miguel Jacintho de Mello.

Importante ressaltar que a liderança de Felisberto Alves Carrejo sempre fora acompanhada de retribuições simbólicas e da investidura de sempre maiores poderes locais, sendo declarado Louvado Provincial e depois primeiro Juiz de Paz do Distrito. Observa-se desta maneira, como se dá na letra do memorialista, a construção do discurso oficial que se fez através do entrelaçamento entre o destino da localidade com a ação sempre eficaz, douta e proba da liderança de Felisberto Alves Carrejo.

Ao que tudo indica, iniciada em 1846, a conclusão da capela de Nossa Senhora do Carmo e São Sebastião que só seria concluída no ano de 1853. No mesmo ano seu Campo Santo seria inaugurado após rezada a primeira missa de corpo presente, na intenção de Maria Eufrásia de Jesus, esposa de Antônio Alves Carrijo e cunhada de Felisberto (SILVA, 2015, p. 22). Destaca-se que a modesta ermida, de apenas 60 metros

quadrados e “toscamente construída de adobes de barro” (ARANTES, 1982, p.30), levou 7 longos anos para ser erguida. Contrariamente ao sustentado pelos memorialistas citados, arguimos ser esta uma evidência ou da pobreza da localidade (e de seus ‘líderes’) ou da fraca liderança dos responsáveis por erguê-la. A capela viria a ser reformada totalmente a partir do ano de 1861, ganhando sua segunda torre e passando a ser Matriz de Nossa Senhora do Carmo. Seria demolida em 1943, para a edificação da estação Rodoviária da cidade, que também será reformada para dar lugar à Biblioteca Municipal em 1976.

Ilustração 4 - Praça da Matriz de Nossa Senhora do Carmo



Fonte: ArPU - sem data, contudo, seguramente posterior a 1861 quando recebeu sua segunda torre

À conclusão da construção da Capela em 1853, Felisberto Alves Carrejo passa a dedicar-se aos esforços relativos à aquisição do Patrimônio da Santa (condição prática para que a povoação fosse declarada Freguesia com a devida instalação de uma paróquia). Para a consecução deste intento, teria o mesmo liderado um conjunto de esforços para comprar o terreno que seria doado à Capela, através de cotização entre proprietários da localidade, e por meio de esmolas e outros tipos de doações e auxílios coletados entre os devotos. Mais adiante dedicaremos especial atenção aos apontamentos de donativos, prendas e esmolas recebidas e despesas realizadas, sob sua condução, para a aquisição do terreno de 100 alqueires que seria doado à Igreja e as despesas com a construção da Capela, revelando seus significados expressos e sutis.

Por ora, cumpre destacar que seu conteúdo é muito revelador das dinâmicas que caracterizariam a hierarquizada sociedade local, com as linhas de demarcação nítidas entre livres e escravizados.

Em seu conjunto aqueles documentos indicam que o terreno que seria doado ao Patrimônio da Capela foi adquirido por Felisberto Alves Carrejo e Francisco Alves Pereira (provedores da Capela) junto à Francisca Alves Rabelo (viúva de João Pereira da Rocha, prima de Felisberto e madrasta de Francisco) pela importância de 400 mil réis. Um negócio em família que estabeleceu o local adquirido como o principal vetor de adensamento populacional a partir de então. Pereira (1974, p. 43) afirma que no entorno da Capela foram inicialmente construídas residências de Francisco Alves Pereira, Luiz Alves Pereira (ambos filhos de João Pereira da Rocha); Antônio Alves dos Santos, Manoel Alves dos Santos, Francisco Pereira dos Santos, José Alves de Amorim Brito e Felisberto Alves Carrejo.

Apesar da rusticidade das construções, incluída aí a própria Capela de Nossa Senhora do Carmo e São Sebastião, os nomes dos primeiros moradores indicam uma sociedade profundamente desigual, diretamente resultante da violenta concentração fundiária que caracterizaria a ocupação da localidade. No entorno da Capela, socialmente distinguidas, estariam membros das famílias proprietárias de terras. Aos escravizados se mantinha as senzalas das fazendas como lugar preferencial, excetuados os domésticos e jornaleiros. Aos homens e mulheres livres e pobres, incluídos aí os forros, sobravam as margens do modesto núcleo de povoamento, que, contudo, seriam continuamente empurrados ainda mais à margem, à medida em que se processa seu adensamento e expansão.

A construção da Capela Curada e o estabelecimento do patrimônio da Santa, no entanto, não significaram – de imediato – um grande crescimento demográfico e econômico. Os dois mapas abaixo retratam a povoação em dois diferentes momentos: em 1856 e em 1891, separados, portanto, por 35 anos:

Mapa 32 - Comparativo do Desenvolvimento do Arraial de Nossa Senhora do Carmo e de São Sebastião da Barra de São Pedro do Uberabinha nos anos de 1856 e 1891



1856



1891

Fonte: Organizado pelo autor a partir de dois mapas (sem indicações de escala, rosa dos ventos ou autoria)

Ao longo destes 35 anos, a julgar pelos dois registros ‘cartográficos’ disponíveis (Mapa 32), a povoação pouco cresceu. Ainda preservava sua rusticidade, com seu traçado das ruas ainda definidos pelos acidentes geográficos, como se a presença humana estivesse condenada a contornar, aceitando em grande parte, os desafios oferecidos pelo relevo. A presença de ruas estreitas, com traçados irregulares e quadras não padronizadas, correspondia aos esforços possíveis dentro da configuração econômica ainda existente, em que a centralidade econômica e cultural era exercida pelas fazendas e suas formas conexas. Num síncrono processo, compatibilizavam-se o desenho socioespacial do lugarejo e as perspectivas econômico-políticas-simbólicas de seu grupo dirigente. A povoação foi assim ‘ordenada’ a partir de expectativas exógenas a ela, em grande medida, equivalendo à reprodução no espaço das relações realmente vividas, tal como vivenciadas nas varandas das Casas-grandes e nos porões e casebres reservados aos escravizados, forros e homens e mulheres livres e pobres.

(...) as condições fundamentais para a emergência de um núcleo urbano estavam criadas em 1857, quando o arraial foi elevado à categoria de paróquia. Quer dizer, por esta época havia geração de um excedente econômico crescente, um fluxo populacional contínuo e uma elite local que se ocupava com atividades institucionais: religião, educação e a própria tarefa de encaminhar a criação do núcleo urbano e administrar sua construção. Este não nasce espontaneamente, mas como projeto da referida elite, que escolhe sua localização, organiza a aquisição de lotes pelos moradores, destina área à Igreja e escola, além de providenciar os trâmites burocráticos e legais exigidos pelo poder central. (ALÉM, 1981, p. 85)

Em 1857, a povoação que se formou no entorno da Capela foi oficialmente reconhecida pelo Juiz Municipal de Uberaba com o nome de “Arraial de Nossa Senhora do Carmo e São Sebastião da Barra de São Pedro de Uberabinha”, tornando-se a partir de então distrito da cidade de Uberaba (Lei Provincial n.º 831, de 11-07-1857). Em 1888 o arraial de São Pedro de Uberabinha é então elevado à categoria de vila – não mais subordinada à Uberaba (Lei Provincial n.º 3.643, de 31-08-1888. Em 1891 é elevado à condição de município com a denominação de Uberabinha (Lei Estadual n.º 23, de 14-03-1891). Em 1929 o município de Uberabinha passa a ser conhecido por Uberlândia (Lei Estadual n.º 1.128 de 19-10-1929)¹¹².

¹¹² Sobre a operação de mudança de nome da localidade, seus protagonistas e sentidos sugere-se a leitura

1.2. Imaginação e Legislação

Bosi (2005), Dantas (2001, 2009) e Guilherme (2007) discutem como a elite local, desde a formação de São Pedro do Uberabinha, ‘ostenta’ a ‘tese’ de que ela teria desenhado no oeste das Minas Gerais (outrora tão longínquo, inculto, amedrontador e inacessível) uma terra de promessa, progresso e desenvolvimento. Nessa narrativa oficial, o presente de progresso teria sido resultado de uma ação consciente e planejada de suas elites, que permitiu ao modesto arraial a teleológica realização de seu ‘destino’ da grandeza. E é isso que explicaria o destaque hodiernamente obtido por Uberlândia, em particular nos setores de serviços, de comunicação e do agronegócio.

As críticas a esse discurso de grandeza já foram suficientemente problematizadas academicamente. Em 1991, a Revista História e Perspectivas (vinculada ao Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia/UFU) lançou um número especial (nº4, JAN-JUN, 1991) dedicada a refletir sobre “Poder local e representações coletivas”¹¹³. Mais de uma década depois, Bosi (2005) e Dantas (2009) demonstraram como a preocupação com o registro escrito da história de São Pedro do Uberabinha, ao menos a partir da perspectiva dos potentados locais, mobilizou recursos e atenção pública já nas primeiras décadas do século XX. Os autores narram, ao menos, dois casos publicamente conhecidos. Em 24 de janeiro de 1922 o cônego Pedro Pezzuti foi encarregado pela Câmara de Vereados de Uberabinha de redigir

uma obra illustrada sobre o Municipio, contendo um estudo de suas riquezas agricola, industrial, pastoril e mineral; condições de climatologia, salubridade, bem como da história do Municipio desde a fundação do povoado até sua elevação a cidade, criação da Comarca, histórico sobre a parte administrativa, instrucção publica, imprensa, etc, até a data da presente, bem como a narração imparcial de todos os factos e episodios aqui desenrolados e que digam respeito à vida do Municipio. A obra deverá ser fartamente illustrada e conterà a descripção de nossos melhoramentos Municipaes até esta data, bem assim a dos projectados, contendo ainda dados sobre a vida rural, principaes fazendas, paizagens, quedas d’agua, gado de raça, etc., etc. (Arquivo Público Municipal/Atas da Câmara In Arquivo Público Municipal de Uberlândia). (BOSI, 2005, p.18)

de Dantas (2009, pp. 141-145).

¹¹³ Sugere-se, particularmente, a leitura dos artigos de Alem (1991), Guimarães (1991) e Machado (1991).

Sobre a obra de Pezzuti assim escreveu Bosi:

O argumento principal do livro é bastante simples. Uma fração de classe específica agiu a partir do poder público municipal desde pelos menos 1912 e alterou a face de Uberabinha, transformando a rústica e pequena vila numa cidade próspera e rica. Esta imagem foi suficientemente forte para tornar-se a principal explicação sobre a história da cidade e, à medida que sofreu poucos questionamentos, terminou por se converter em mito. (BOSI, 2005, p.19)

Nos anos de 1930 a elite política local voltaria a encomendar a confecção de uma nova obra e o objetivo de sua escrita seria o de subsidiar – como um verdadeiro manual – as aulas sobre a história oficial de Uberlândia que viria a ser apresentada nas escolas do município. Sua redação ficou a cargo do recém-criado Diretório Municipal de Geografia de Uberlândia. Na Corografia do Município de Uberlândia, Jerônimo Arantes reforçaria a construção de um discurso oficial acerca das origens e ‘vocações’ do município, como vimos.

Em conjunto aqueles trabalhos atuavam no sentido de, estabelecidas as agências do desbravador João Pereira da Rocha e do fundador Felisberto Alves Carrejo, sedimentarem um conjunto de argumentos que permitiriam antever, teleologicamente, desde o início da ocupação da região, o destino de grandeza que a esperava. Ressaltando sempre a grandeza dos potentados locais (segundo seus textos dotados de uma capacidade de realização e projeção ímpares), as obras calcavam o terreno para a naturalização do projeto modernizador que procuravam justificar, a posteriori, é importante dizer. Aliando elogio ao passado e positivista esperança no futuro, elas também serviram para demarcar as práticas e comportamentos entendidos como adequados e desejáveis, naturalizando-os tanto quanto possível.

Dantas (2009) e Guilherme (2007) apresentam evidências documentais de como a imagem do povoado de São Pedro do Uberabinha foi sendo atrelada às noções de progresso e evolução, tão caras ao final do século XIX, embora absolutamente ausentes quando da conformação no núcleo populacional em meados do século XIX. A luta para superar o aspecto rústico e, em certa medida, desleixado, ganhou maior envergadura (e aspecto de projeto político) após a emancipação do município de Uberabinha (1888).

Desde então, inicia-se a construção de uma legislação local com o declarado objetivo de transformar a ‘vila sertaneja’ em ‘cidade moderna’.

Uberabinha, como as demais cidades do Triângulo Mineiro ao final do século XIX e início do século XX, “era pequena, de aspecto sertanejo, escassa população que, em sua maioria, residia no campo, poucos recursos econômicos e irrelevante significado político no conjunto do estado de Minas Gerais” (DANTAS, 2009, p. 188). Havia assim um abissal descompasso entre a cidade realmente existente e aquela imaginada como ideal. O arraial constituía uma extensão das formas tradicionais de ocupação da região, ainda muito impregnada das territorialidades e tecnologias sociais desenvolvidas pelos povos originários e pelo conjunto da população negra. Disputavam as mesmas ruas e espaços, junto a outras tecnologias oriundas da colonialidade. Por exemplo, ao mesmo tempo em que se instalava a primeira Farmácia¹¹⁴ também existiam benzedeadas, raizeiros, curandeiros, etc.; bastante procurados por seus moradores; particularmente, os mais pobres. Tudo isto no entorno da Capela, e da Santa, disputando almas e espaços para suas existências.

Ilustração 5 - Início do século XX, Largo do Comércio, atualmente Praça Doutor Duarte, nas esquinas de Rua Marechal Deodoro com General Osório



Fonte: ArPU

¹¹⁴ Segundo Silva (2015, p. 24) teria se instalado no Largo da Matriz, no ano de 1857, a primeira farmácia da localidade de propriedade de Antônio Maximiliano Ferreira Pinto, farmacêutico licenciado proveniente da cidade de Bagagem.

A foto acima reproduzida nos permite visualizar a profundidade da contradição entre intenção e ato, entre a cidade moderna que se anunciava/imaginava e aquela realmente, e persistentemente, existente. As ruas, sem calçamento, apresentam-se de relevo irregular sem que qualquer preparação ou nivelamento tenha tido lugar. As casas aparecem sucedendo umas às outras sem qualquer alinhamento ou padrão. Ao fundo reina soberana a perspectiva lateral da torre da Matriz de Nossa Senhora do Carmo. Na foto é possível distinguir 7 construções, que se sucedem espontaneamente, sem qualquer alinhamento. A aparentemente calma do local serve de moldura para a presença de várias reses carreando cargas, e nitidamente se distingue uma grande carroça completamente carregada. Apesar de recente, à época a povoação tinha pouco mais de 50 anos estima-se que o estabelecimento comercial retratado não tivesse mais que 3 anos, o cenário retratado parecia atavicamente vinculado à um passado que se pretendia superar.

Ilustração 6 - Estabelecimento comercial de Custódio da Costa Pereira, Largo da Matriz de Nossa Senhora do Carmo, Uberabinha, posterior a 1900



Fonte: ArPU

A ilustração 8 retrata uma das principais casas comerciais de Uberabinha no início do século XX, distante apenas uma quadra da cena retratada pela ilustração anterior. Nela se exhibe o comércio de Custódio da Costa Pereira localizado no largo da Matriz, região mais importante da povoação. No primeiro plano, sobre ruas

absolutamente desniveladas observa-se a presença de seis carros de boi, dois deles colocados sobre uma acentuada depressão. No fundo da cena são registradas 24 figuras humanas, cujas vestes parecem indicar os lugares sociais que ocupavam. Uma única mulher, com uma criança ao colo, se coloca na porta da residência contígua ao estabelecimento comercial, protegida por seu beiral, a seu lado duas outras crianças. Com o início da edificação comercial são percebidos apenas homens; vinte ao todo, dos quais apenas uma criança. A grande movimentação de pessoas e reses de carga parecem indicar uma certa proeminência econômica e importância social do estabelecimento comercial retratado. As nove primeiras figuras masculinas retratadas, da direita para a esquerda, por suas vestes, posição e posturas, parecem indicar ali estarem sob condição distinta das demais. Os demais adultos que compõe o enquadramento, por suas vestes, posição e posturas (ao menos 5 deles se apoiam sobre varas costumeiramente utilizadas para condução dos carros de boi, possível caracterização de que fossem seus carreiros) concentram-se do centro para a esquerda da fotografia; evidenciando que a sociedade era profundamente hierarquizada e os lugares socialmente destinados a cada um de seus membros solidamente estabelecidos. O aspecto desleixado da área central da primeira povoação parece conotar que a mesma tenha sido erigida sem qualquer planejamento prévio, com seu ritmo e características definidas pela necessidade da ocasião. Constituíam poderosas marcas de presença de determinadas relações econômicas e sociais que passariam a ser, cada vez mais, percebidas pelas lideranças políticas locais como um desconfortável estorvo.

Quando elevada a cidade, o sítio fora expandido em direção ao córrego, Cajubá com delimitação de logradouros e construções, no entanto as limitações eram consideráveis. A emancipação política, por si mesma, não poderia trazer benefícios para a pequena São Pedro de Uberabinha. Era necessário atrair recursos para o município, fomentar investimentos, criar uma nova paisagem e uma nova realidade que atraísse pessoas e demonstrasse os potenciais da terra. E a inauguração da ferrovia foi uma dessas ações, ainda que, por mais de uma década, configurasse apenas um potencial de desenvolvimento, sem acelerar a movimentação da cidadezinha. (DANTAS, 2009, p. 45)

Então, as elites locais do já município de Uberabinha colocarão em ação um conjunto de ideias e projetos entendidos por eles, e apresentados à cidade, como

inovadores, civilizadores e capazes de lançar o município num processo de progresso contínuo, que a rigor estaria inscrito desde sempre no destino da localidade. Imbuídos dos sentimentos positivistas que emergiram com a República pretendiam fazer de Uberabinha a materialização da divisa Comteana¹¹⁵. Assim o processo de modernização incluía desde o planejamento ‘científico’ e ‘matemático’ da expansão do núcleo urbano, o aguçamento das práticas mercantis, a modernização das lavouras e da pecuária, a atração de ferrovias e estradas; o desenvolvimento de certa infraestrutura urbana; mas, também e sobretudo o desenvolvimento de certas crenças e comportamentos – entendidos como superiores e mais identificados à *urbe* que se pretendia erigir.

Bosi (2004) , Dantas (2009) e Guilherme (2007) demonstram que fazia parte deste ‘rol de civilidade’ um certo senso de urbanização e higienização, uma determinada positividade do e para o trabalho, a aversão à vadiagem e tudo o que a rodeia, uma descaracterização e tentativa de apagamento dos valores e hábitos vinculados ao passado que se pretendia superar em definitivo (as heranças ancestrais dos grupos Kayapós e dos muitos negros e quilombolas do Sertão da Farinha Podre e os seus traços nos comportamentos no ainda presente ruralizado). Uberabinha estreava como municipalidade num momento em que o urbano parecia coincidir com o moderno, e o progresso com a própria finalidade do urbano. Naquele ambiente, a recém criada cidade podia apostar todas as suas fichas em seu processo modernizador, deixando no passado – e de forma cada vez mais longínqua – a atmosfera rústica e os modos simples da vida no campo.

Neste conjunto de mudanças, contudo, não estariam inseridas modificações na hierarquizada estrutura social vigente, que tanto quanto possível deveria ser aprofundada. Uberabinha se emancipa politicamente pouco mais de 3 meses após a promulgação da Lei Áurea, e quase 15 meses antes da Proclamação da República. Ao

¹¹⁵ Guilherme (2007) chama a atenção para o fato de que aquelas condições (naturais e ‘metafísicas’) colocadas como naturalmente responsáveis pela configuração do destino de grandeza que a cidade estaria condenada a realizar, também caracterizavam e eram evocadas, à época, por outras cidades da região (em particular Uberaba, Araguari, Monte Alegre e Prata). Cidades essas que, apesar de apresentarem e se apresentarem com os mesmos predicados naturais, não se desenvolveram nem com a mesma ênfase, nem no mesmo sentido que Uberlândia. De maneira que, não seriam as características geofísicas, as condições naturais ou um pretense destino previamente traçado que explicariam o processo de desenvolvimento econômico e político de Uberabinha. É nos processos sociais e históricos que essa resposta deve ser encontrada.

final de 1889 os potentados locais já se reivindicavam republicanos e instituíam formas locais de assegurarem a ordem indispensável para a consecução do almejado progresso. Sob tais condicionalidades, imaginava-se uma cidade pujante e moderna para seus grupos econômica e politicamente dominantes; embora mantivessem imersas no absoluto abandono os recém libertos, homens e mulheres livres e pobres. Se desenhava, de forma cada vez mais nítida, um discurso que opunha a ‘cidade velha’ (consubstanciada em seu primeiro núcleo de povoação estabelecido no entorno da Matriz de Nossa Senhora do Carmo) e a ‘cidade nova’ a ser construída a partir dos limites da velha e rural, orientando-se e desenvolvendo-se na direção da estrada de ferro; uma como evidência do passado, outra como a imagem da modernidade pretendida. Em nenhuma delas havia abrigo para os despossuídos de toda sorte.

O empenho das elites locais em tornar Uberabinha moderna e civilizada não significou altruísmo. As discussões travadas na Câmara Municipal e nos órgãos de imprensa não revelam intenção de aglutinar os diferentes grupos sociais. Ao projetar a cidade, as elites uberabinhenses projetam a si mesmas, convencidas de sua condição de adiantamento, de atualização aos moldes ditos civilizados. Como projeto excludente, seria preciso convencer os diferentes grupos a colaborarem para atingir as metas projetadas. A paisagem urbana se assemelhava ao espaço rural, faltavam infraestrutura e serviços básicos, os hábitos e costumes dos moradores não possuíam grau de refinamento; todavia crendo no progresso evolutivo, acreditava-se que as condições para alteração desse quadro eram reais, devendo incentivar e instruir os demais uberabinhenses. (DANTAS, 2009, p.100)

Como bem aponta Dantas, ao adquirir sua emancipação em 1888, e após a Proclamação da República em 1889, *coiós* e *cocões*¹¹⁶, ainda que representassem diferentes frações dos proprietários fundiários e/ou comerciários locais, acabariam por se unir no firme propósito de instituir a marcha do progresso sobre aquelas paragens. Tanto que, quando se tratava de viabilizar os ‘melhoramentos’ indispensáveis para que a localidade se ‘modernizasse’ a aliança entre eles era praticamente tácita, não importando qual grupo imediatamente auferiria melhor dividendo político, posto que,

¹¹⁶ Forma como, popularmente, os políticos locais foram designados. De um lado os liberais apelidados de *coiós*, do outro os conservadores chamados de *cocões*; a oposição entre eles não foi encerrada com a Proclamação da República e passaram a ser denominado, respectivamente, de Partido Republicano Mineiro e Partido Republicano Municipal (DANTAS, 2009). O fato de ambos apresentarem-se como Republicanos, no contexto imediatamente após 1889, pode ser evidência de que suas diferenças eram mais locais, e associadas a interesses menos republicanos.

dadas as suas iniciativas econômicas, todos saíam ganhando. De alguma forma, eram todos aparentados entre si e outrora aliados.

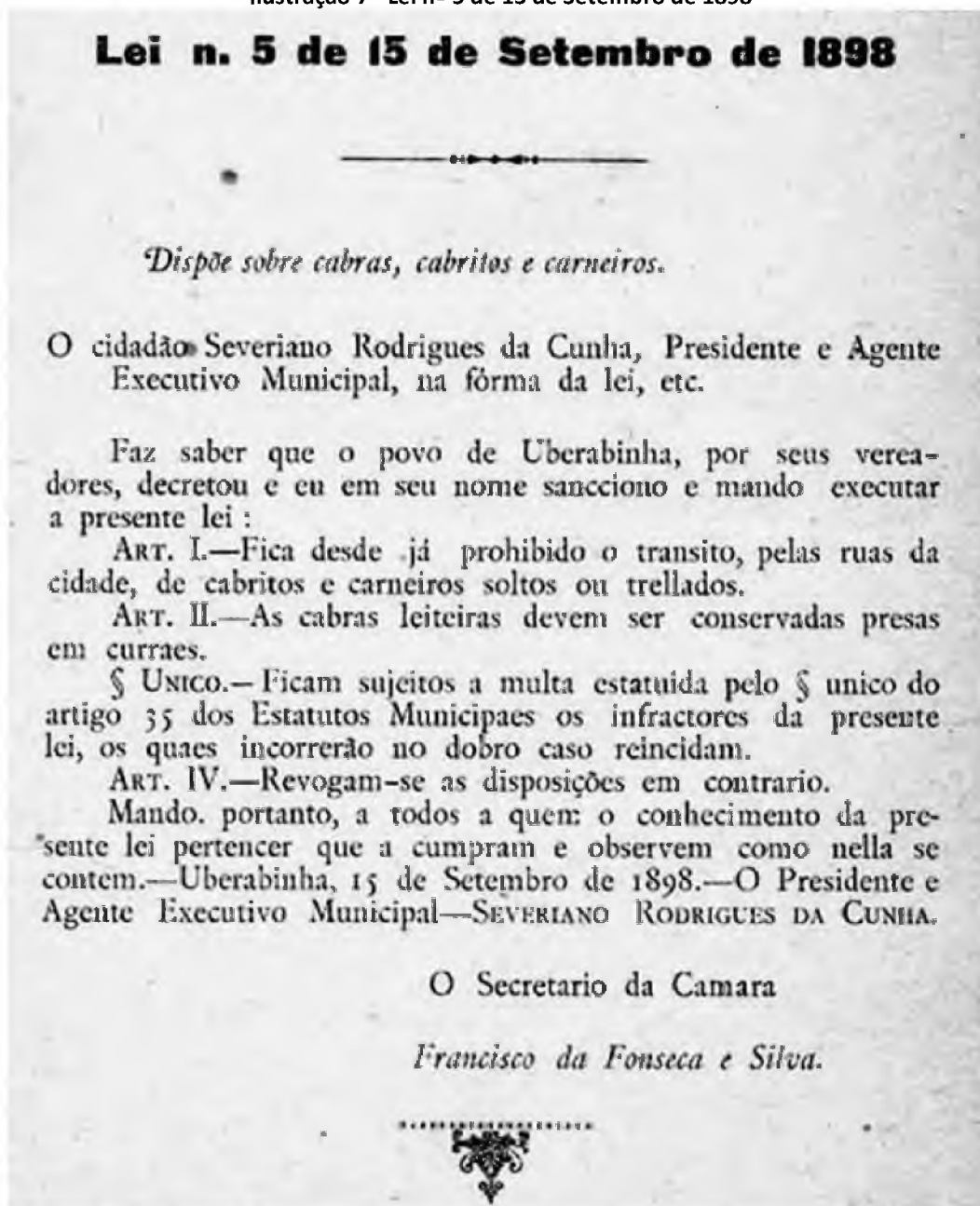
Havia dois partidos políticos que disputavam o domínio administrativo e os destinos do povoado, os Cascudos e os Chimangos, posteriormente chamados de *Cocão* e *Coió*, que, ao seu modo, planejavam fazê-lo se destacar em meio ao demais. A luta para suplantar o aspecto rústico e, em certa medida, desleixado, adquiriu maior vulto com o projeto de emancipação e, junto a ele, foi elaborado outro para que a vila sertaneja fosse reconhecida como cidade moderna. Ocorreram a construção de equipamentos e a implementação de serviços urbanos, a atração de migrantes e de investimentos externos, as mudanças nas práticas dos moradores como parte de um plano de civilizar seu comportamento, seus hábitos e costumes e os inúmeros conflitos que caracterizaram a peculiar modernidade da pequena urbe que, pelo menos para os grupos dominantes, ia se adequando às ideias e aos modos civilizados. (Idem, p. 13)

Haveriam ainda, mudanças a serem estabelecidas nas práticas dos moradores, com o fito de ‘civilizar’ seu comportamento, seus hábitos e costumes. Tal necessidade era apresentada em uníssono – nos relatos dos memorialistas, nos jornais e periódicos locais e nos documentos públicos da época – e com sentido de urgência. A cidade precisava o quanto antes parecer moderna, mesmo sem ainda ter se modernizado! Para tanto, além de um projeto de reforma do espaço urbano (através da construção de uma ‘nova’ cidade), era indispensável definir as posições das coisas e das pessoas, na urbanidade que se imaginava, uma vez que, insiste-se o projeto civilizador de Uberabinha não coincidia com os muitos passados do Sertão da Farinha Podre, ainda tão presentes na povoação realmente existente no final do século XIX e início do XX. Exatamente por isso apenas poderia se viabilizar se o projeto modernizador alcançasse, ao mesmo tempo, tanto as tecnologias e equipamentos urbanos quanto as relações sociais. Tão importante quanto modernizar-se, era parecer moderna. Era imperioso que sua população, quando não de forma orgânica, ao menos emulasse comportamentos e um gestual elegante, educado e cortês.

Por isso, ao menor sinal de comportamento avesso ao novo ideário se motivava, e se justificava, a construção de medidas de ‘higienização’. Muitos são os exemplos citados por Alem (1991), Bessa (2013), Bosi (2002, 2005), Dantas (2008), Guimarães (1991), Machado (1991) e Soares (1995) acerca dessa verdadeira cruzada contra o

passado. Em nossa pesquisa, identificamos uma lei promulgada pela Câmara de Vereadores de Uberabinha em 1898, portanto, 10 anos após sua emancipação política em relação à cidade de Uberaba. Ela é salutar exemplo do que afirmamos:

Ilustração 7 - Lei nº 5 de 13 de Setembro de 1898



Fonte: ArPU

Da lei é possível perceber o hercúleo esforço em transformar os ares de vila interiorana que impregnava as ruas e a vida da nascente Uberabinha. O hábito de criar

os animais à solta parece – pela gravidade da proibição e o recurso à pena pecuniária – consolidado e comum na cidade no ocaso do século XIX. Identificado como não civilizado e produtor de impurezas e infestações, tal hábito não podia passar incólume diante dos olhos do “processo civilizador” (ELIAS, 1984) em curso. Esperava-se com isso mitigar os efeitos visíveis de um modo de vida ainda pouco urbano, eliminando da paisagem da vila as evidências visuais de que o progresso desejado, e a urbanidade pretendida, ainda não eram realidade. Extirpar tudo o que não estabelecesse relação de harmonia com a ‘cidade’ imaginada e projetada pelas elites locais. E o projeto era explícito e abertamente defendido.

As primeiras leis e a redação do primeiro Código de Posturas do município de São Pedro do Uberabinha (responsável por disciplinar o uso e ocupação do território municipal, principalmente o entendido como “urbano” – logo importante instrumento a produzir as condições de urbanidade desejadas e ainda não existentes) estabelecem em seu texto as seguintes proibições:

LEI Nº 4 DE 17 DE MAIO DE 1898

Art. III – É expressamente proibida a solta de cadellas viciadas nas ruas da cidade.

LEI DE CÓDIGO E POSTURAS DE 1898

Título II - Das povoações do município

Art. 46 – Todos os proprietários ou inquilinos, as povoações, são obrigados a caiar e pintar as suas casas de 2 em 2 annos, bem como a caiar os muros.

Título IV – Polícia e segurança pública

Artigo 98 – são considerados lícitos os jogos de calculo e verdadeiramente carteados, como: voltarete, Boston, solo, manilha, xadrez, dominó, gamão, damas; e os de exercício physico, como: bilhar, bagatela e semelhantes.

Artigo 99 – são considerados jogos ilícitos: o lasquinet, a estrada de ferro, o trinta e um, vinte e um, a roleta, primeira pacau, búzio, pinta, vermelhinha e outros reconhecidamente como taes.

Único – As pessoas que derem esses jogos, em qualquer parte deste município, são passivas da multa de 100\$ e de 50\$ cada um dos jogadores, além das penas do Código Pessoal.

Art. 101 – São prohibidas as loterias que não forem concedidas por lei, ou por autoridade competente; bem como as chamadas “ACCÕES ENTRE AMIGOS”, a venda de animaes, generos ou qualquer objecto por meio de extração de numero de víspora, com ou sem cartão; multa de 20\$ ao dono dos bilhetes da loteria, ou ao que fizer rifa, ficando nulo o feito.

Art. 112 – São absolutamente proibidas, dentro das povoações, as cantorias em casa onde se ache depositado algum cadáver, ou mesmo nas igrejas: multa de 10\$.

Art. 111 – Só aos pobres, reconhecidamente taes, e aos sabbados, é permittido implorar à caridade publica.

Art. 117 – são prohibidos os sambas, batuques, cateretês e outras dansas sapateadas e tumultuosas, dentro das povoações, sem o pagamento do respectivo imposto e licença da policia, multa de 10\$ ao dono do divertimento e dispersão do ajuntamento.

Art. 121 – Ninguém poderá:

I. Imputar a outrem em publico, faltas ou defeitos que o exponham ao ridículo, ao vexame, à suspeita ou à má reputação.

II. Ninguém poderá praticar actos, ou pronunciar palavras que, na opinião geral e costumes do povo, são offensivas e injuriosas.

Art. 137 – Ninguém poderá pegar animaes alheios, sem consentimento de seus donos: multa de 10\$, além da responsabilidade para com o dono do animal.

(SÃO PEDRO DO UBERABINHA, Câmara Municipal de Vereadores. Uberaba: Typ. Livraria Século XX, 1808-1903)

Do exposto, se infere que para além da propaganda dos novos ares e hábitos, medidas práticas foram tomadas no sentido de – por meio da punição/criminalização dos comportamentos desabonados pelo projeto modernizador – induzir e/ou impor os comportamentos tidos como mais modernos, aceitáveis e civilizados. Entre o desejo manifestado de uma ‘nova *urbe*’ e a cidade efetivamente existente havia um abismo, que os legisladores locais trataram de criar as condições formais e as ações práticas para ser suplantado. De certa maneira a legislação cumpria o papel pedagógico de estimular e desenvolver as práticas almejadas, por meio da punição dos comportamentos proibidos. Não só se disciplinavam as construções (que deveriam seguir um rígido modelo e serem caiadas a cada 2 anos, etc.), como também buscava-se disciplinar o uso de animais, das coisas e as ações e movimentos dos moradores.

Nos textos legais aparece explícita uma noção de urbanidade e civilidade que precisava ser desenvolvida – e urgentemente, como se conclui. O ímpeto de se racionalizar e positivar as condições em que as coisas e as pessoas poderiam estar e movimentar-se na cidade alcançaria a quase totalidade da experiência urbana, desde as condições de moradia até a maneira como a cidade seria vivida; tudo foi objeto de normatização e standardização. De alguma forma os tempos maquinais e standardizados característicos da ‘modernidade capitalista’ exigiam a racionalização da composição demográfica. Mais que isso, era preciso construir as condições para que a

nascente cidade se visse e fosse vista como moderna e avançada. Preocupações com a higiene pessoal e pública, com a adoção de certos sinais de civilidade (por meio da delimitação e indicação de suas formas preferíveis) atuaram decisivamente reforçando estereótipos e desigualdades, estabelecendo uma relação cada vez mais ajustada entre prestígio e *status* e condições socioeconômicas dos diferentes grupos existentes na cidade. Estabelecia-se assim diferentes processos de espacialização e territorialização para diferentes grupos sociais, reforçando e aprofundando segregações pré-existentes, ao mesmo tempo que, consolidava-se – e legitimava-se – sob as ‘novas’ condições exigidas pela ‘modernização’ dos laços e vínculos sociais. É necessário apresentar evidências do que se afirma.

A cidade nascia dividida entre a cidade velha (então percebida como estorvo, resquícios de um passado que se quer superar) e a nova cidade (resultado do projeto modernizador que estipulou a construção de um novo centro comercial e econômico – alargando a silhueta da cidade a partir do bairro hoje conhecido como Fundinho (que equivale ao primeiro núcleo de povoamento construído no entorno da Capela de Nossa Senhora do Carmo e de São Sebastião). Nesse novo traçado urbano e moderno haveria uma área destinada a construção das moradias que abrigaria as novas residências dos membros da ‘elite’ local. Uma cidade que nasce partida, rompida e realizadora de segregações múltiplas: territoriais, econômicas, simbólicas, etc. Excluídas de quaisquer possibilidades de integração (seja na velha e modorrenta povoação original, seja na moderna e civilizada ‘cidade nova’); os ‘libertos’, negros e pobres, foram devidamente segregados à margem do traçado urbano oficial, apensando-se em suas, então, bordas periféricas.

Importante ressaltar que nem tudo correu como planejado e que tensões, conflitos, resistências populares, astúcias e negociações tiveram lugar e alteraram – de sobremaneira – o ímpeto “modernizador” das elites locais; seja a elas resistindo e com isso dificultando e/ou atrasando sua implementação; seja adaptando-a e alterando seu sentido; seja burlando-as e manipulando-as. Sobre isso assim se posicionou Dantas (2001, p.48):

Os sujeitos resistiam, a despeito da normatização e ameaça de multas. Contrariando o projeto político de cidade-progresso, nem todos os habitantes estavam preocupados com a imagem que demonstrasse modernidade e progresso. A satisfação de suas necessidades e desejos eram prioritários. É possível, também, perceber nos textos acima, uma evidente preocupação com a higiene e estética urbanas, ao delimitar as práticas que são características do espaço urbano, por conseguinte recomendáveis, e aquelas que denotam incivilidade, atraso, estando relacionadas ao mundo rural.

Dantas (2001) além de discutir a maneira como Uberlândia foi construída por seus “memorialistas” contratados, também se debruça sobre a maneira como a imprensa irá repercutir e amplificar aquele discurso (no período compreendido entre os anos 1900 – 1950). O fato é que esse imaginário que percebe o município como terra fértil para o progresso e a civilização arraigou-se de tal maneira que se cristalizou no senso comum sobre a cidade. Alem (1991), Bessa (2013), Bosi (2002, 2005), Dantas (2008), Guimarães (1991), Machado (1991) e Soares (1995) demonstraram como, por meio da construção dessa narrativa grandiloquente, optou-se por imputar tal ‘progresso’ à genialidade e ao espírito empreendedor de seus líderes, do passado e de sua história recente. Dessa maneira, estabeleceu-se um “mito de origem” em que a história da cidade foi – propositadamente – confundida com a história das famílias que pretensamente lhe teriam dado origem e forma; bem como pelas ‘tradicionais’ famílias que teriam acelerado e aprofundado, ao longo de todo o século XX, o processo de ‘modernização’ local. A totalidade do processo é, por aquelas narrativas, apresentado como uma espécie de odisséia tropical, e seus heróis como infalíveis e superiores. No interior do discurso e das narrativas dos ‘memorialistas’ oficiais e da imprensa local se apresenta a visão de que a cidade de Uberlândia – desde a sua origem – erigiu-se em consonância com os símbolos da ordem e do progresso. Mais, defendem que a vocação do município para a grandeza apresentar-se-ia de forma natural e irrefreável.

Os trabalhos acadêmicos que citamos são eficazes em demonstrar que nesse rosário de elogios não há menção ou reconhecimento da ocorrência de conflitos e oposições. Os genocídios e múltiplas violências que permitiram aplinar as veredas, para que o Sertão pudesse então ser apresentado como um verdadeiro *oásis*, são mormente silenciados ou ressignificados. De toda forma, as elites locais aparecem identificadas com o progresso e a civilização e seus opositores, ou quem oferecia qualquer resistência,

eram tidos como sinônimo de atraso, incultura e falta de civilização. Assim, se faz necessário compreender como o processo de construção e consolidação municipal (de São Pedro do Uberabinha até Uberlândia) resultaria de uma gama de ações, circunstâncias, condições, interveniências externas e inesperadas (ou imprevisíveis/incontroláveis pela elite local), adoção de determinadas políticas públicas por parte do aparato estatal e – nalgum momento – também da ação dos indivíduos e grupos locais.

É esse percurso, suas particularidades e ‘permanências’ que buscaremos caracterizar nesta seção. Nossa perspectiva é que mais que as trajetórias dos indivíduos e famílias evocadas pelo “*mito fundador*”, possam saltar aos olhos os contextos históricos, políticos, econômicos e sociais que informaram a origem e continuam a influenciar o desenvolvimento da cidade.

2. CONTORNO URBANO: TRAÇADO POR MÃOS BRANCAS

Não há com effeito quem, filho deste município ou forasteiro, não veja nos melhoramentos introduzidos na cidade e no município, um tour de force da patriótica edilidade [...] que transformou este pequeno burgo esquecido num canto do triangulo, em uma cidade confortável e aceiada, caminhando a passos gigantescos para um prospero futuro.
Jornal O Progresso, 1º janeiro 1911. Ano 4. n.º 168

Assegurada a emancipação política da localidade em relação à Uberaba, sob os auspícios dos sonhos de modernização inaugurados pela República, e premidos pelas consequências provocadas pela Lei Áurea – até então imprevisíveis para os potentados locais – as tradicionais famílias locais se colocariam em ação para transformar, rápida e radicalmente, as feições rurais da localidade; sem, contudo, superar seu violento passado escravista, que a constituiu. Neste processo, incensados pelos ideais positivistas, os potentados locais estabelecerão uma cruzada contra as marcas do atraso que ainda caracterizariam a povoação, questionando seja as tradicionais formas de vida e ocupação de seus habitantes ilustres; seja o mundo de atraso e credices a que estavam vinculados os pobres e desvalidos de toda sorte. De maneira geral

Aos populares – trabalhadores braçais, jogadores, diaristas, desempregados, pobres, mestiços, negros, pedintes, prostitutas etc. – foram direcionadas as leis e regras de posturas que contestavam suas práticas sociais, ou seja, sua identidade que, muitas vezes, coincidiam com seu meio de sobrevivência. Essas ações, baseadas na filosofia positivista, que buscava ordenar e organizar a sociedade sob um ponto de vista progressista, pretendiam silenciar ou afastar do centro urbano àqueles que eram vistos como retardatários do progresso. (CHING, 2010, p.77)

No imediato pós-abolição, os potentados locais trataram de segregar espacialmente os recém ‘libertos’, homens e mulheres livres e pobres, quase todos enegrecidos, no recém-criado, no ano de 1889, Patrimônio de Nossa Senhora da Abadia, hoje Bairro Patrimônio (LOURENÇO, 1986; MOTA, 2019). Suas compleições físicas e formas de vida, suas culturas e religiosidades, suas tecnologias e saberes; não cabiam nas ruas compartilhadas pelos potentados locais, nem mesmo na modorrenta povoação originária. O lugar em que seriam deixados à própria sorte ficaria distante cerca de 1,5 quilômetros do largo da Matriz de Nossa Senhora do Carmo, em região de difícil acesso e desprovida de quaisquer melhoramentos ou equipamentos públicos. Providencialmente, a delimitar

fisicamente as distâncias e os abismos entre aqueles dois mundos estava o córrego São Pedro (hoje canalizado sob a Avenida Rondon Pacheco). À esta época, os negros e pobres, quase todos negros, se concentrariam, sobretudo no Patrimônio da Abadia, dando origem à primeira periferia do ainda incipiente núcleo populacional¹¹⁷. Com efeito,

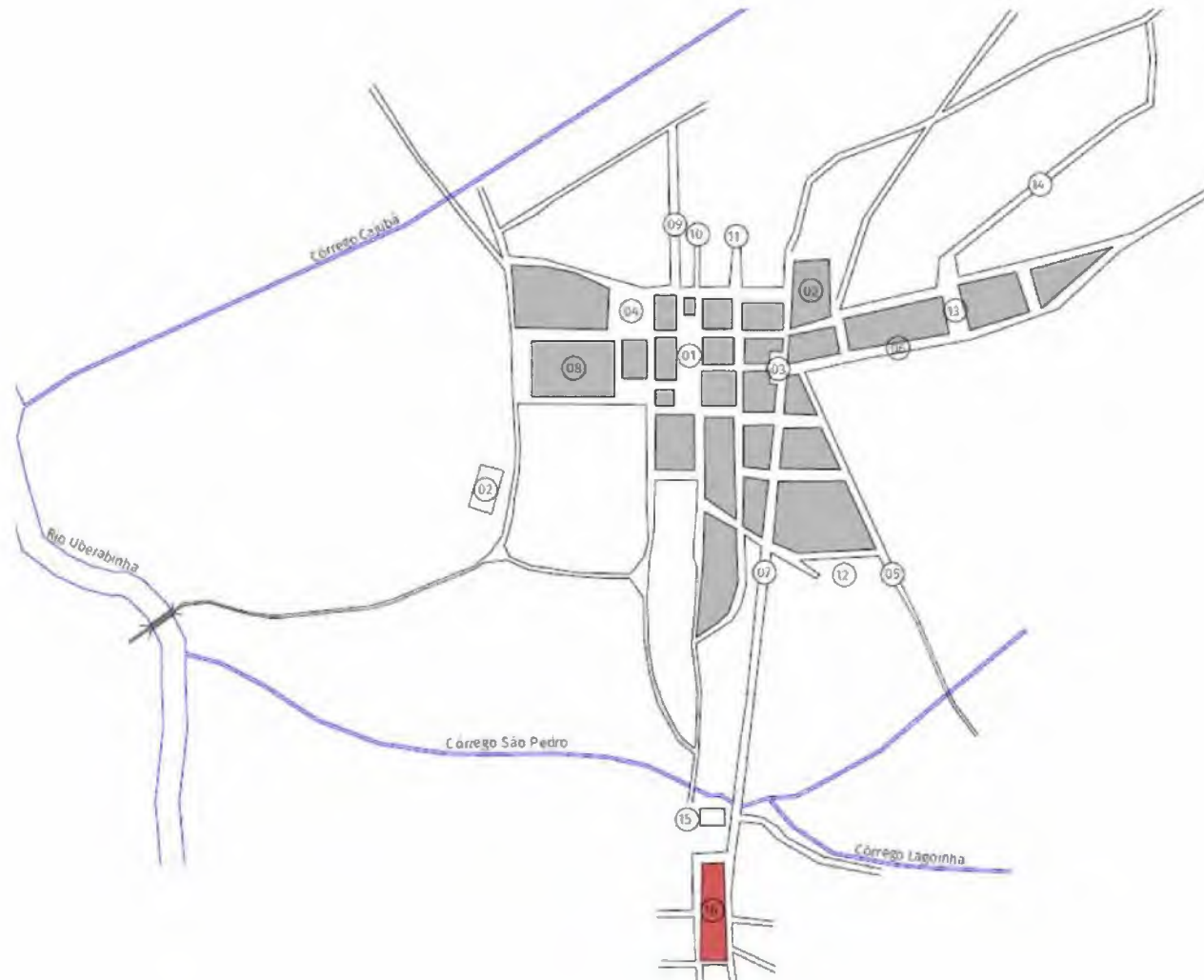
Essas "infiltrações" – proximidade física dos antigos escravos, expansão dos cultos negros etc. – tornam-se ameaça cultural depois da abolição da escravatura. Brancos e negros, ricos e pobres podiam coexistir em relativa proximidade física, quando o sistema socioeconômico-cultural permitia uma certa 'tranquilidade hierárquica', isto é, um consenso quanto às linhas de diferença entre as etnias e as situações de classe. Com o esfacelamento da ordem patriarcal-escravagista e o progressivo predomínio nas cidades do sistema comercial-financeiro, era preciso redefinir territorialmente as linhas de distanciamento, já que a nova estrutura social – de características liberais e igualitaristas -ameaçava o antigo consenso quanto à hierarquia social. (SODRÉ, 2002, p.46)

Seriam também os preferenciais ocupantes das franjas da povoação, em alojamentos precários sempre estabelecidos nos vazios existentes (enquanto eles não fossem ocupados) entre a acanhada povoação e as chácaras e fazendas dos potentados locais. Destacavam-se a presença de negros e pobres, além do Patrimônio, nas regiões próximas a atual Praça Adolfo Fonseca; ao longo da então Rua Cajubá (atual Princesa Izabel); na Rua da Chapada (atual Avenida Rio Branco) e adjacências, sobretudo no acentuado declive que com ela se confrontava. Todos estes locais eram à época ermos e distantes do núcleo populacional. A povoação se erigia sobre as marcas do racismo e tinha como um de seus pressupostos a permanência da desterritorialização dos contingentes populacionais negros e empobrecidos, legada pela colonialidade.

Como o espaço urbano estava segregado, havia duas regiões em que se concentrava a população pobre; nos arrabaldes, abaixo da Rua da Chapada, acima do córrego Cajubá, área em que também estavam reclusos os doentes e leprosos; e no Patrimônio, habitado principalmente pela população negra. Nesses locais, a falta de infraestrutura era flagrante e as vantagens da modernidade não chegavam. Os trabalhadores que residiam nessas regiões se dedicavam a diversos ofícios como a venda de latas de água, trabalhos domésticos, criação de animais e outros. Do outro lado, na zona urbana ou central, o urbano na concepção de espaço planejado, asseado e confortável ia sendo construído e inúmeros procedimentos utilizados para efetivar a construção.. (DANTAS, 2009, p.p. 59-60)

¹¹⁷ A considerarmos sua veracidade, Pezzuti (1922, p. 21) narra que a 7 de agosto de 1888 se contava em 200 o número de habitações construídas no entorno da Capela, então, patrimônio de Nossa Senhora do Carmo, tendo como limites o cemitério. Não nos parecem que os locais precários habitados por negros e pobres tenham sido levados em conta.

Mapa 33 - São Pedro do Uberabinha em 1891 - Localização Patrimônio.



LEGENDA

- 01- Largo da Matriz
- 02- Cemitério
- 03- Largo do Rosário
- 04- Largo das Cavalhadas
- 05- Rua das Pitangas
- 06- Rua da Chapada
- 07- Rua do Rosário
- 08- Chácara do Padre Pio
- 09- Rua Padre Pio
- 10- Rua Boa Vista
- 11- Rua São Pedro
- 12- Chácara João Branco
- 13- Igreja do Rosário
- 14- Esgrada da Tenda e Santana
- 15- Matadouro Municipal
- 16- Bairro Patrimônio

Fonte: Adaptado de Mota (2019, p. 63)

Mota (2019, p. 62), a partir do mapa acima reproduzido, demonstra que o núcleo populacional que deu origem a Uberabinha nasceu entre três cursos d'água: O rio Uberabinha e os córregos São Pedro e Cajubá (hoje Avenidas Rondon Pacheco e Getúlio Vargas), constituindo-se – nas palavras do autor – “limitadores naturais do antigo núcleo urbano”.

De nossa parte, há o entendimento que aquilo que mais tarde viria a ser considerado um obstáculo a ser superado, foi um dos mais relevantes critérios para a escolha daquela área, quando de sua formação. A proximidade geográfica com os recursos hídricos constituía uma indispensável condicionalidade para a nascente localidade. Mais tarde, no pós-abolição, viria ainda a cumprir a adicional função (e salutar para os interesses dos ex-proprietários de escravizados) de separação entre as edificações da povoação ‘oficial’ e a ocupação territorial dos libertos e pobres. O córrego São Pedro constituía assim mais uma barreira física, para além da acividade do terreno onde foi construída a Matriz; a demarcar os lugares sociais que deveriam continuar a serem ocupados pelos diferentes grupos, apesar da abolição: no alto os poderosos locais e embaixo os negros e pobres; entre eles um córrego. Mais uma evidência de que, a povoação, constituía resultado de um conjunto de tecnologias (construtivas e sociais) profundamente oriundas e marcadas pela hierarquização e distinção existentes na sociedade colonial, que vicejava mesmo após a abolição e já em plena vigência formal da República. De forma que, na localidade, também se verificou a consecução de um conjunto de esforços orientados para a manutenção das hierarquias e distâncias sociais secularmente estabelecidas; procurando continuamente atualizá-las e espacializá-las. A desconcertante espacialização das populações negras e não-negras em áreas de ocupação exclusiva, devidamente separadas física e socialmente, são uma evidência de que a cidade nascia partida e que as promessas de progresso e modernização não seriam para todos. A par disto, os potentados locais articularam um discurso em que as noções de progresso e evolução foram absolutizadas, o que justificava todos os esforços e medidas (inclusive segregacionistas) para que – ao menos do ponto de vista político-econômico erigido pelos potentados locais – se processasse uma ágil e eficiente modernização, cujo resultado mais evidente seria a reconstrução do povoado sob os ditames estético-políticos da ‘modernidade’. Numa palavra, desejava-se ardentemente

modificar as feições coloniais do povoado, desde que estrategicamente mantidas as hierarquias e formas de poder e prestígio colonialmente erigidas, uma vez que, com a abolição, não era apenas o trabalho compulsório que estava em risco, mas, a própria condição social dos ex-proprietários de escravizados e suas respectivas formas de distinção e prestígio (ALBUQUERQUE, 2009). Devidamente segregados o conjunto dos negros e pobres, os potentados locais podiam então se entregar à modernidade febril que os atingia. Neste processo, o recém erguido núcleo de povoação já estaria condenado à ruína, e sua definitiva demolição pressupunha o hercúleo esforço de construir uma outra 'cidade', com as devidas marcas de presença e estilos que a fariam sinônimo de modernidade e progresso.

A primeira grande 'conquista' 'moderna' se daria com a instalação, na modesta povoação, do Telégrafo Nacional, já no ano de 1889. Com a introdução da 'moderníssima' tecnologia novos tempos e temporalidades ajudariam a expandir as fronteiras físicas do acanhado arraial, permitindo ao menos 'virtualmente' seu contato com outras regiões. O telégrafo constitui a primeira 'estrada informacional', a estabelecer a possibilidade do alargamento dos territórios da povoação, conectando-a ao mundo, ainda que virtualmente. Os impactos econômicos, sociais e culturais de uso desta tecnologia mecânica seriam, cada vez mais, vividamente sentidos. O telégrafo ampliou assim aquilo que na realidade prática constituía um imperioso constrangimento às pretensões da localidade: a carência de estradas e caminhos reais que permitissem à Uberabinha ser, efetivamente, mais do que era.

Importante ressaltar que, apesar de emancipada em relação à Uberaba em 1888, o processo de formalização dos poderes locais só seria concluído em 1891, quando a 14 de março, segundo Silva (2015), é realizada a posse da Intendência Executiva Municipal, marco da instalação da Vila. Suas iniciais prioridades se dirigiram para a organização/criação dos prédios públicos indispensáveis ao seu funcionamento. Em 13 de novembro, Cesário Alvim, então presidente do estado de Minas Gerais, cria a Comarca de São Pedro do Uberabinha, ato contínuo, ainda em 1891, é instalado o Termo Judiciário e providenciada a construção da primeira cadeia pública da localidade, em lugar ermo e sem edificações outras, apesar de distante pouco mais de 100 metros do largo da Matriz. Uberabinha se tornaria assim Vila-sede de Comarca. Em 31 de janeiro

de 1892 foram realizadas as primeiras eleições municipais na localidade, e apesar de existirem 401 eleitores aptos, apenas 83 comparecem às urnas. Em 07 de março toma posse a primeira Câmara Municipal e Augusto César se torna o primeiro Agente Executivo. Em 24 de maio, em virtude da lei estadual nº 23, São Pedro de Uberabinha é elevada à condição de cidade. Consubstanciada a construção dos 'edifícios' políticos indispensáveis à viabilização administrativa da 'jovem cidade', era chegada a hora de transformá-la, também, na prática, atribuindo-lhe feições modernas.

Em 10 de maio de 1894, como resultado dos esforços de modernização e de promoção da 'higiene' pública é inaugurado, o matadouro público Municipal, no Bairro Patrimônio. Sobre tal novidade urbana, Bosi (2004, p.13) reflete se não seria possível estabelecer uma relação entre sua localização e a farta oferta de força-de-trabalho, eminentemente negra, existente no Patrimônio. O autor ressalta que além do Matadouro seriam estabelecidas no mesmo 'bairro' outras duas charqueadas, transformando a carne (suína e derivados e bovina transformada em charque) na principal mercadoria 'exportável' produzida por Uberabinha no momento. A sua produção alimentava o mercado local e das cidades vizinhas, mas viria a ter a região Oeste do estado de São Paulo como seu principal destino. Em nossa perspectiva, esta 'coincidência' de localização entre a população negra e pobre e o matadouro, dever ser percebida como resultado de um complexo arranjo em que se cruzariam tanto as agências dos moradores negros (que conseguiriam trabalho, próximo de suas moradias, num ambiente reconhecido como negro – portanto, com menos riscos de atitudes e comportamentos racistas, viabilizando diferentes sociabilidades negras que funcionariam como redes de proteção, etc.), quanto os interesses econômicos de seus proprietários (que assegurariam farta força-de-trabalho próxima à localização das empresas). Além dos interesses diretamente econômicos, a criação de um matadouro e de charqueadas na região também se traduziam sob a forma de um embate político-simbólico em que estariam colocadas, sob a pele do argumento da higiene e saúde pública, disfarçadas de medidas sanitárias, poderosos interesses de 'higienização' social¹¹⁸.

¹¹⁸ Ao mesmo tempo que implicam a adoção de alguma dose de civilidade, argumenta Dantas (2009), e procuram organizar a ocupação do espaço, elas também se constituiriam em procedimentos

A nascente administração pública local, ansiosa por tornar realidade o progresso – por ora – apenas idealizado, elegeu como uma de suas prioridades o estabelecimento de acessos a outras cidades e regiões (férreos e rodovias), particularmente o Oeste de São Paulo, o Sudoeste de Goiás e Triângulo Mineiro, com quem já estabeleciam incipiente comércio puxado por carros de boi. Deste empreendimento dependia a maior parte do sucesso econômico da povoação, em que a dedicação ao ramo das atividades comerciais já assumia certa centralidade (BOSI, 2004). Um dos primeiros esforços deram-se no sentido de atraírem até Uberabinha os trilhos da Companhia Mogiana, no que, além do empenho do recém-criado aparato político também atuou uma série de outros fatores, completamente alheios aos desígnios de seus potentados locais. Matos (1990) demonstra que a Companhia Mogiana de Estradas de Ferro foi criada no ano de 1872 por um conjunto de fazendeiros de Campinas/SP com o objetivo de dirigir-se até a Ribeirão Preto, importante região cafeeira do estado de São Paulo, prolongando-se a partir daí, até as margens do Rio Grande. Ele demonstra que conflitos de interesse com a companhia Paulista (que alegava ser Ribeirão Preto área presente em sua zona de privilégio de concessão), acabaram por atrasar em oito anos os planos de expansão da Mogiana. Com a desistência da outra companhia, a Mogiana pode enfim marchar para o norte, atingindo Ribeirão Preto (1883), Franca (1887) e o Rio Grande (1888). Para que os trilhos da Mogiana ultrapassassem as fronteiras de Minas Gerais, foi indispensável que em 1887 fosse firmado contrato entre ela e o Governo de Minas Gerais. Daí em diante e entre idas e vindas, avanços e recuos, os trilhos da Mogiana acabaram por dirigir-se cada vez mais a Norte passando por (e estabelecendo estações) nas cidades de Uberaba (1889), Uberabinha (1895) e Araguari (1896), que acabou por se tornar a estação final do ramal.

Dentre as lideranças políticas de Uberabinha havia a convicção de que a instalação da Estação significaria uma aceleração dos deslocamentos e uma intensificação das atividades comerciais, que a partir de então, não seria mais ditada pelo ritmo insuportavelmente lento das reses e carros de boi a trafegarem por picadas

indispensáveis para combater o 'hábito' ainda muito comum de criarem animais nos limites das povoações, de certa maneira, limitando o acesso à produção direta destes víveres e colaborando com a instituição de um mercado local, donde os até então criadores se converteriam em consumidores.

incertas e mal conservadas. Estabelecer-se-ia assim, a possibilidade de imprimir ritmo maquinal aos tempos do transporte de cargas e mercadorias, compatibilizando-o com a sôfrega aspiração local por modernidade. Ainda que os efeitos não tenham se dado como imaginado, seja como for, a inauguração da estação da Mogiana em Uberabinha (em 21 de dezembro de 1895) significou a construção de uma possibilidade de vínculos econômicos para trás (Oeste de São Paulo) e para frente (a região sul de Goiás). Acabou também, por aumentar a influência econômica e cultural de São Paulo sobre a região, permitindo que pelos trilhos da Mogiana também fossem intercambiados, além das coisas, artigos e objetos; também sonhos e projetos de civilização; influências sobre as artes, a arquitetura, os desenhos e os traçados urbanos; inundando o 'Sertão' com modelos de modernidade.

Quando os trilhos da Cia. Mogyana chegaram à cidade, o prédio da estação foi construído na porção norte, em terreno deserto e desabitado, sendo preciso abrir uma picada, no cerrado, para lá chegar. À época, enquanto se construía o prédio e assentavam os trilhos, o engenheiro da companhia também elaborou o primeiro projeto de planejamento urbano. Na oportunidade, o vereador Arlindo Teixeira pagou, às suas expensas, cerca de 400\$000 (quatrocentos mil réis), ao engenheiro James John Mellor para elaborar o traçado, que não foi imediatamente executado. O referido projeto não chegou à posteridade e a documentação compulsada não permite afirmar que as modificações implementadas na cidade, no início do século XX, foram aquelas originalmente projetadas. É certo que inúmeras alterações marcaram o espaço, no sentido norte e, conforme a planta de data posterior, a cidade adquiriu nova configuração e novos contornos. (DANTAS, 2009, pp. 1099-110)

Os núcleos urbanos do Triângulo Mineiro não escaparam dessas mudanças, notadamente, depois da chegada dos trilhos da Mogiana. Uberaba, Uberabinha e Araguari tiveram suas plantas urbanas ampliadas e modificadas com a ferrovia, entre 1888 e o final do século XIX. Estas cidades, nascidas nas vertentes de córregos e rios, estenderam seus traçados até as estações ferroviárias e trilhos, que normalmente atravessavam o alto das chapadas. Esses prolongamentos se fizeram por avenidas largas e ajardinadas, em linha reta, interrompidas por praças ladeadas por edifícios públicos. (LOURENÇO, 2007, p. 264)

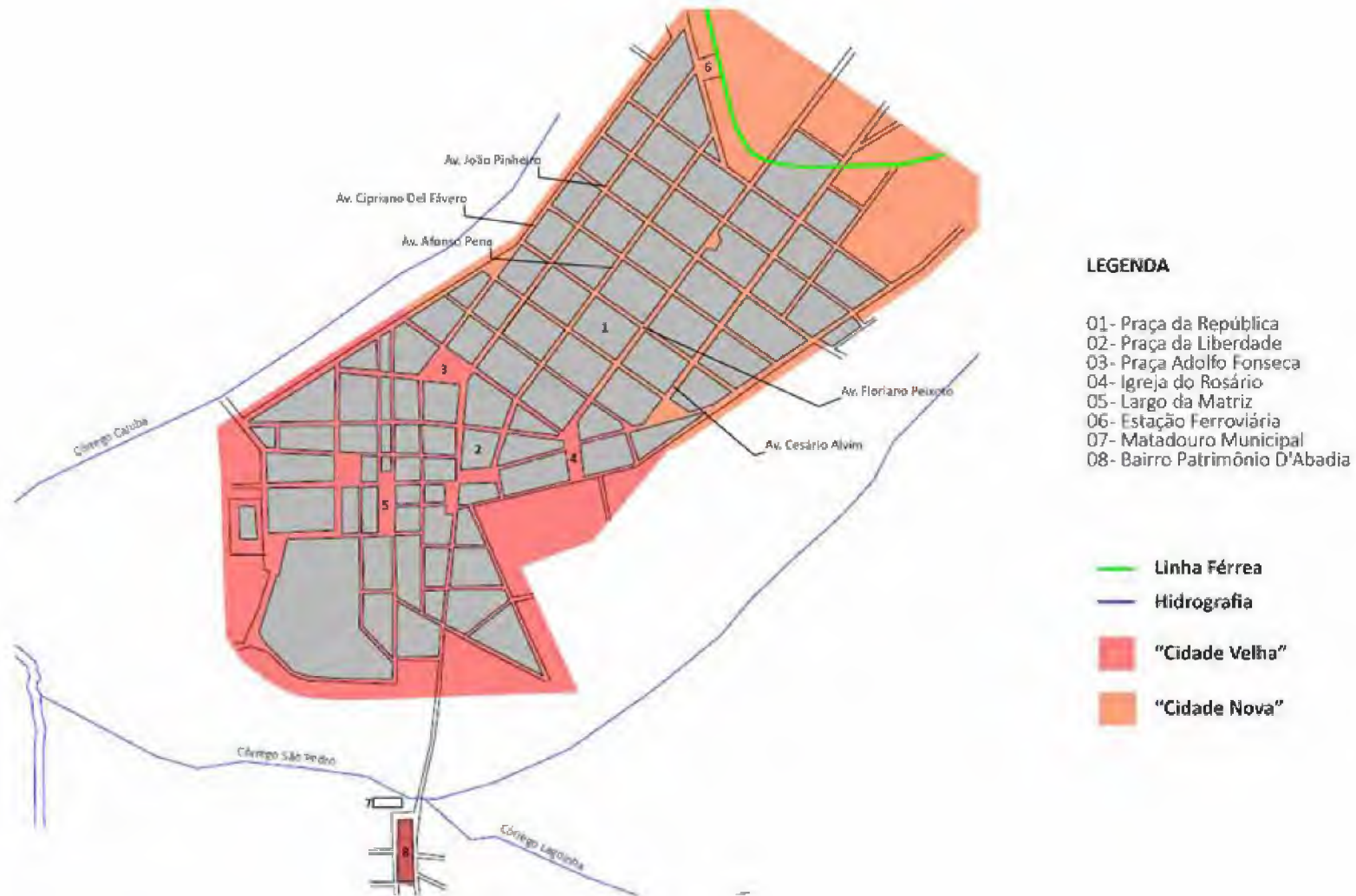
Embora efusivamente comemorado como evidente sinal de progresso, a chegada dos trens à estação local provocaria, de imediato, pouco efeito econômico sobre a modesta economia local. Segundo Barros (2004), Dantas (2009) e Lourenço (2005a), as cidades de Uberaba e Araguari seriam mais beneficiadas, a princípio, que a cidade de Uberabinha.

Em 1895, os trilhos da Companhia Mogiana de Estrada de Ferro chegaram à pequena São Pedro de Uberabinha. Naquele tempo, muita euforia corria pelas poucas ruas da cidade, cuja população assistia com expectativa às possibilidades abertas com o novo empreendimento. Comerciantes, fazendeiros, donos de imóveis, dentre outros, já pensavam o quanto o “progresso” representado pela Companhia possibilitaria a ampliação de suas rendas.

(...) Todavia, apesar de toda a euforia pela chegada dos primeiros vagões, sabia-se que Uberabinha não ocupava uma posição geográfica privilegiada. As cidades de Uberaba e Araguari eram as principais “beneficiadas” economicamente pelos trilhos (principalmente Araguari, por ligar a Estrada de Ferro Mogiana ao sul goiano, grande fornecedor de produtos agrícolas). Mas, tal fato não era ponto de entristecimento para a população de Uberabinha, pois mesmo não trazendo, de início, grandes vantagens econômicas para o município, ainda, assim, os trilhos representavam grande avanço, uma vez que aproximavam a cidade de grandes centros urbanos como Campinas e São Paulo. (BARROS, 2014, pp. 37-38)

Dessa forma, inúmeros efeitos culturais e simbólicos teriam sido potencializados pela ferrovia. Ao comprimir o tempo de deslocamento usualmente gasto entre Uberabinha e São Paulo, a ferrovia aproximava as cidades tal forma, que era mais rápido ir à São Paulo que à Belo Horizonte. O eixo das influências econômicas, políticas, culturais e estéticas desloca-se novamente em direção a São Paulo. A experiência de urbanização da capital Paulista, os padrões arquitetônicos de seus palacetes, as novidades dos teatros, espetáculos e cinemas; as formas de civilidades e glamour ali existentes irão contaminar as gentes de gestos módicos que por aqui havia. Os ideais locais de progresso passarão a ter um modelo e vitrine a exercer, sobre os corações e mentes locais, espetacular fascínio. Apesar das possibilidades de integração que representava, a estação inaugurada em 1895 ficava acerca de 1 quilômetro dos limites da povoação. Tal vazão mobilizaria rapidamente os esforços econômico-políticos locais para no sentido de preenche-los. E apesar do impacto econômico menor que o esperado; a instalação dos trilhos da Mogiana acabaria por exercer poderosa atração sobre o traçado ‘urbano’ de Uberabinha (DANTAS, 2015), orientando, a partir de então, o sentido de sua expansão urbana.

Mapa 34 - Uberabinha em 1927. Cidade Nova



Fonte: Adaptado de Mota (2019, p. 64)

O Mapa 34 permite visualizar como o ideal de progresso foi então concretizado em Uberabinha, durante os 30 anos compreendidos entre sua emancipação política e o final dos anos de 1920. Do ponto de vista político, a 'cidade nova' também se constituía como um monumento ao republicanismo, fazendo dos nomes conferidos às suas novas e principais avenidas homenagens a lideranças e presidentes republicanos, nomeando a principal praça da 'cidade nova' como Praça da República. O excessivo esforço de monumentalizar o movimento Republicano transformando-o nos novos marcos urbanos pareciam indicar a enunciação de um novo tempo, quiçá por meio do apagamento do passado.

Os aspectos urbanísticos saltam aos olhos nos traçados retilíneos e uniformes, no sentido Sul-Norte, consubstanciavam a meta de superar o passado e construir o futuro. Em sua constância e regularidade, a 'cidade nova' pretendia domar o bravo Cerrado, submetendo sua paisagem naturalmente tortuosa a uma forma traçada por mãos humanas. Projetada e construída como uma malha, geometricamente perfeita, a 'cidade nova' seria atravessada por cinco novas, largas e imponentes avenidas que delimitariam quadras ortogonais, projetando sempre ao Norte a expansão da cidade. Era apresentado pelas vozes oficiais, como um monumento humano, uma ode à racionalização do espaço urbano, ordenando-o e inscrevendo sobre ele as marcas sociais de seu tempo. Tanto quanto possível, prevendo e orientando sua forma preferencial de ocupação, que deveria se dar pelos estabelecimentos comerciais e de lazer; reservando-se as Avenidas Cipriano Del Fávero e João Pinheiro para as futuras residências da elite econômica local. Comentando os artigos do Código Municipal de Posturas de 1913, criado para disciplinar, em particular a ocupação da 'cidade nova', Dantas (2009, p.130) observa que

A higiene pública é alvo de severa atenção, ocupando um terço dos artigos dos Códigos de Posturas que trata de: limpeza de ruas, praças e habitações; fornecimento de gêneros alimentícios; funcionamento de farmácias, casas comerciais, açougues e hospedarias; serviço de fornecimento de água potável; visitas domiciliares dos fiscais sanitários; regulamentação dos cemitérios; precaução e tratamento de moléstias. Ao legislar sobre a circulação e o funcionamento dos diversos espaços, vão se delimitando os usos preferíveis e demarcando as posições sociais. A proibição de construção de cortiços nas zonas central e suburbana (art. 280 do Código Municipal de 1913) revela a preocupação com a estética e a concepção do urbano como espaço não reservado ao pobre.

Neste ínterim, agentes políticos e econômicos, sempre acompanhados do endosso pela imprensa local, iam tecendo o ambiente discursivo que permitiria e legitimava o estabelecimento das justificativas legais para que as construções e formas de vida indesejadas fossem removidas caso já existissem; ou impedidas de serem estabelecidas na cidade que se projetava. Casinholas modestas, habitadas por negros e pobres que ali estavam, antes dos planos urbanísticos esquadriharem a região (principalmente na proximidade da região hoje ocupada pela Praça Adolfo Fonseca), seriam demolidas à medida que a nova geometria urbana avançava em direção aos trilhos da Mogiana. A ‘cidade nova’ nascia assim, atualizando antigas hierarquias e posições sociais, expulsando centrifugamente as presenças negras e pobres para suas, então, novas bordas. Excluídos – como vimos – da povoação original, tampouco teriam guarida nos sonhos de nova urbe. A cidade nascia assim planejada por e para sua elite; segregando negros e pobres. A ainda pequena cidade ampliava sua periferia.

Contudo, nem sempre, o planejamento e a racionalidade saíram vitoriosos. Mesmo no interior do projeto civilizador, as dinâmicas sociais extrapolavam seus anseios de previsibilidade e controle e em seu curso cego, por vezes, redundou em erros e insucessos. Por exemplo, o local assinalado com o número 02 (no mapa 34), viria a se transformar na Praça da Liberdade apenas em 1917. Antes disso deu lugar ao Cemitério Municipal, construído em 1881 em virtude do colapso do adro da Matriz de Nossa Senhora do Carmo. A edificação de um novo sepulcrário também se justificava como um atendimento aos discursos ‘higienistas’ e ‘sanitaristas’ típicos da época, preocupados em manter o cemitério o mais distante possível da povoação. O que implica em dizer que, em 1881 ano de sua construção, a área estava fora do ‘perímetro urbano’ do acanhado arraial. Atento aos esforços de racionalização e modernização, o novo cemitério também se fazia imperativo para atender as necessidades de que os serviços fúnebres deixassem de ser uma atribuição religiosa, controlada pela Igreja, e passasse a ser acessível a todos os moradores, não importando se católicos ou não. Seriam assim um símbolo do avanço moderno e da vitória dos sentimentos republicanos, entendidos por seus enunciadores, como irrefreáveis. Na cidade em que o apelo ao planejamento e à racionalidade dava o tom das modificações dos logradouros e traçados da povoação,

curioso notar que apenas 18 anos após a construção do Cemitério Municipal, o crescimento da povoação já o engolia. Assim, no ano de 1898 o mesmo teria que ser desativado e esforços e recursos públicos seriam então novamente mobilizados para a construção de uma nova moradia eterna para os mortos, agora localizada mais a Sudeste, próximo ao córrego Cajubá (hoje Bairro Tabajaras)¹¹⁹.

A foto abaixo retrata exatamente a região do antigo cemitério mostrando o início da Avenida Afonso Pena, já parte do traçado da 'Cidade Nova'. O aspecto de 'em obras' presente na paisagem retratada e a ausência de qualquer benfeitoria pública sobre o terreno onde antes se localizava o Cemitério Municipal indicam que a foto retrata algum momento ente 1900 e 1917, quando sobre o mesmo terreno será erguido o Palácio dos Leões, sede do poder público da municipalidade.

Ilustração 8 - Uberabinha. Início do Século XX



Fonte: CDHIS - Coleção João Quituba

O fato é que após a dissolução do Cemitério Municipal, a primeira necrópole construída pelo poder público local, um grande debate será estabelecido acerca das melhores formas de ocupação daquele espaço. De uma forma geral se acentuava a importância de que qualquer que fosse o uso a ele atribuído, indispensável que

¹¹⁹ Que também não terá vida longa, sendo substituído por uma nova necrópole, em região ainda mais afastada no ano de 1928. Trata-se do cemitério São Pedro, ainda em atividade na cidade, em cujas bordas será formada a primeira vila para trabalhadores negros e pobres da cidade no século XX.

assumisse uma certa monumentalidade a demarcar e separar a velha cidade da ‘cidade nova’ que começava a ser erguida. Sua ocupação deveria refletir os processos de modernização que a cidade realizava, sepultando – literalmente – as marcas de seu passado. Observe-se, contudo, que a velocidade da transformação não era tão intensa como parecem sugerir os relatos dos memorialistas. Apesar de retratada apenas o início da Avenida Afonso Pena, não se percebe meio fios, apesar de que alguns postes de iluminação pública já se fazem presentes, marcando ainda mais a região retratada como fronteira entre passado e futuro.

Ilustração 9 - Palácio dos Leões, Sede da Câmara Municipal de Uberabinha, 1917



Fotografia de Gunes Gea Ribera. Fonte: APM

No local do 'antigo' e removido Cemitério Municipal, condenado à condição de ruína antes mesmo de ter esgotada sua capacidade como sepulcro, será erguida a suntuosa sede do poder legislativo municipal localizado no que viria a se tornar a ajardinada Praça da Liberdade (hoje sede da Museu Municipal, localizado na atual Praça Clarimundo Carneiro). Na fotografia a construção parece, ainda, alheia ao cenário como se fosse uma demonstração de sua origem estrangeira e estranha aos modos do local, de construir e de viver. Foi a primeira edificação de dois andares da cidade, de forma que em sua monumentalidade parecia indicar, pela estratégica localização em que foi erguida, que dali para frente novos tempos e espaços seriam inaugurados. Sua construção foi realizada ao longo do ano de 1916, sendo inaugurada no dia 11 de novembro. O projeto e a construção ficaram a cargo do engenheiro Cypriano Del Fávero, que oriundo do Rio de Janeiro, morava na cidade há alguns anos.

A obra possui uma série de materiais que divergiam daqueles utilizados nas construções populares da época: vidro, ferro, pouca madeira aparente nas esquadrias, técnicas de alvenaria, escadas de acesso que lhe traziam suntuosidade e um carácter, como do fórum, de referência e educação sobre novas formas de construir para a população local. (...) As construções ao redor do Palácio dos Leões começam a tomar a nova forma exemplar. Os telhados das construções laterais ainda são aparentemente em quatro águas e nelas a madeira parece prevalecer nas portas e janelas, porém, esteticamente as construções se renovaram. (SILVA, 2017, pp. 64-65)

Silva (2017) continua a demonstrar como a arquitetura eclética, característica do empenho modernizador, vai se estabelecendo – nas primeiras décadas do século XX – como o modelo ideal para a cidade, fazendo das 'novas' formas arquitetônicas e do recente traçado urbanístico uma poderosa ferramenta de educação dos sentidos, dos gostos e das preferências.

Assim como na cidade, e conforme regimentava os ideais do ecletismo, é possível perceber elementos de estilos arquitetônicos diferentes no Palácio dos Leões. As colunas são referências ao neoclassicismo em sua ânsia por elementos da cultura clássica greco-romana na arquitetura; referências semelhantes são encontradas nas pilastras do prédio do novo fórum. Normalmente, o neoclassicismo está presente em prédios institucionais que regulam a vida em sociedade, em uma analogia à necessidade de trazer para as esferas da vida pública os conceitos caros discutidos na antiguidade: república, direito, democracia. (...) No Palácio dos Leões também é possível identificar influências da art-nouveau nas janelas numerosas, como o fórum, de traçado arredondado lateral, próximas umas das outras, gerando um aumento da luminosidade e maior conforto climático. (Idem, pp. 66-67)

É certo que em 1917 (ano da inauguração do Palácio dos Leões) e mesmo em 1927 (ano de referência do Mapa 34) a 'cidade nova' ainda não se encontrava consolidada, correspondendo muito mais a um espaço a ser ocupado, ainda que de forma ordenada e disciplinarizada. Desta maneira, a partir da planta da 'cidade nova' procedeu-se à abertura das avenidas, ruas e quadras, que, contudo, foram sendo ocupadas e urbanizadas paulatinamente. É que sua efetiva ocupação, e devida implementação das melhorias urbanas, também dependia do crescimento econômico da cidade, no que o decurso do tempo ainda haveria de imprimir suas marcas.

Em 1927 a 'cidade nova' ainda era muito mais um plano que realidade. A epopeia da civilizar o 'Sertão' e seus vazios não poderia se dar sem que se impusesse a necessidade de que um conjunto de normas, códigos de posturas, regulamentações, estabelecimento de impostos, fiscalização e multas (numa sanha normatizadora e racionalizadora que constituiria o braço formal e higienista do processo modernizador); fossem continuamente acionados para assegurar que apenas as presenças desejadas ali se instalassem¹²⁰. De maneira que, imaginada pelos potentados locais desde 1895 a ocupação efetiva do que se planejou como 'cidade nova' só se completaria, com a devida instalação de todos os equipamentos públicos preconizados pela legislação, nos anos 1950.

É interessante notar como o processo de modernização da cidade começa a ganhar maior visibilidade através das formas arquitetônicas e traçados urbanísticos. A então Avenida João Pinheiro já apresentava novos traçados na década de 1940. Havia calçamento, canteiro central, iluminação, calçadas largas e as casas já estão modeladas de acordo com os padrões ecléticos, as platibandas estão presentes em todas as construções, que são ornamentadas e pintadas, para os padrões da época. (Idem, p. 68)

Como veremos, nos anos 1950, a cidade já se projetaria para além dos trilhos da Mogiana; e seu crescimento acelerado a permitiria assumir o posto de mais importante do Triângulo Mineiro. Nesta trajetória, a urbe ia consolidando cada vez mais o modelo de traçado urbano, que a medida em que instalava/expandia seu centro/adjacências (equipados com todos os serviços e equipamentos públicos), centrifugamente expulsava

¹²⁰ Sobre o assunto sugere-se a leitura de Dantas (2009), em particular seu terceiro capítulo, seção 3.2.

seus moradores negros e pobres para regiões – cada vez mais – distantes daquele núcleo de civilidade. Tal modelo de ‘cidade’ que se constitui a par da oposição centro/periferia, presente desde a formação da primeira povoação no início da segunda metade do século XIX, acabaria por ser ainda mais evidenciado a partir da primeira reforma urbana da localidade no início do século XX. O ‘novo’ traçado urbano, coerentemente endossaria aquela segregação inicial, consolidando – em definitivo – o modelo/padrão de expansão urbana ainda vigente na cidade: uma malha urbana espacialmente fragmentada e dispersa, indutora de segregações socioespaciais (MOTA, 2019; SOARES, 1995).

Como vimos esta trajetória de crescimento do território urbano teria se iniciado nos idos dos anos 1920, quando a concretização da modernidade pressupunha a imperiosa ocupação da ‘cidade nova’ por novos padrões arquitetônicos (que abandonassem a arquitetura vernacular colonial, identificada com um passado que se pretendia superar em definitivo), cada vez mais universalizados em sua nova expansão, e devidamente amparadas por um conjunto de medidas legais, de fiscalização e controle para impedir que sinais de outras formas de viver e morar ali se estabelecessem. É desta forma que

A preocupação com a organização de um espaço urbano que revele um “urbano civilizado, progressista, desenvolvido” é elemento que ressalta nas fontes estudadas desde o início da constituição do núcleo urbano de Uberlândia. Parece não haver alternativas para falar da cidade sem passar pelo viés do progresso e do desenvolvimento, dada a força de uma elite local que se constituiu inicialmente em torno de certas famílias dos “pioneiros” da ocupação da região às quais se somaram novos sujeitos - principalmente comerciantes e industriais - incluídos em uma experiência social tida como predestinada. Esses grupos buscaram formular no discurso e projetar no espaço elementos que denotassem, desde o início da constituição da cidade, princípios de civilidade, modernidade, progresso e desenvolvimento. Referiam-se não apenas ao espaço urbano concreto mas também ao comportamento das pessoas, classificando aquelas mais ou menos associáveis a essas idéias, retirando-as ou excluindo-as de uma espécie de espírito interior que congrega a diversidade de formas de uso e apropriação desse espaço. (RIBEIRO, 2010, pp. 49-50)

Ainda que indispensável proceder àquela reforma dos costumes, aquela atualização moral que cumpriria o dever de compatibilizar as almas locais às novas exigências ditadas pelo ‘progresso’ e aos novos cenários então em edificação, fazia-se imperioso, ao mesmo tempo, modernizar as construções e edificações, atrair ferrovias

e ligações, instalar telégrafos e eletricidade; atuar na atração/conquista/construção de ‘melhoramentos’ e tecnologias que pudessem, continuamente, imprimir feições modernas à localidade. Por meio dessas novíssimas invenções, novas relações seriam instituídas, todas unissonamente apresentadas sob o signo da evolução e do progresso, ao menos nos discursos oficiais e em sua reverberação na Imprensa local¹²¹ (neles não se reconhecendo nem limites, nem os problemas sociais advindos/intensificados pela marcha do progresso). Ao longo de sua missão civilizadora, e como fundamento e desdobramento da reforma urbanística, as tecnologias sociais tradicionalmente erigidas passarão a ser confrontadas com os símbolos e sinais de presença das novíssimas tecnologias da modernidade burguesa. A localidade será então crescentemente inundada pela inserção de ‘grandes novidades’.

Em 1889 o telégrafo. Em 1895 chega o trem de ferro. Em 17 de janeiro de 1897 circula a primeira impressão do jornal *A Reforma*, o primeiro da localidade¹²². Em 05 de julho do mesmo ano é inaugurado o primeiro estabelecimento de ensino secundário na cidadela, o Colégio Uberabinhense. Em 1905 é inaugurada a primeira usina hidrelétrica pela empresa do General Carneiro e seus irmãos. No ano de 1908 será inaugurado o primeiro jardim público e coreto da cidade na Praça da Independência (atual Coronel Carneiro) e ocorrerão as primeiras projeções de cinematógrafos na cidade (Alhambra e Polytheama). Em 1909 serão inauguradas a Livraria e Tipografia Kosmos e no natal será inaugurada a energia elétrica pela Cia. Força e Luz de Uberabinha (ainda propriedade dos irmãos Carneiro, família de potentados locais). Dois novos cinemas serão estabelecidos: o Íris e o Cine Theatro São Pedro. Em 1911 será inaugurado o serviço telefônico da cidade. No ano seguinte será importada da Alemanha a primeira máquina elétrica de beneficiamento de arroz e a cidade começa a implantação de seus serviços

¹²¹ Sobre a centralidade da Imprensa na naturalização dos ideais de progresso e do desejo de modernização junto à parcela letrada de Uberabinha recomenda-se a leitura de Dantas (2009, pp. 101-119) e Justino (2016). Importante ressaltar que a cidade conheceu desde o final do século XIX uma profusão de órgãos de imprensa escrita. Salvo poucas, e temporárias, exceções cada jornal era vinculado à um dos grupos políticos da localidade (se vinculado aos ‘*cocões*’ ou ‘*coiós*’), constituindo-se em trincheiras onde travavam verdadeira guerra de narrativas, reivindicando, a cada aquisição de ‘progresso’, sua autoria ou estabelecendo a crítica ao grupo rival.

¹²² Ao menos mais sete jornais locais serão fundados até 1920: *Gazeta de Uberabinha* (1898), *Cidade de Uberabinha* (1900), *A Semana* (1903), *O Progresso* (1907), *Nova Era* (1907), *O Brazil* (1911) e *A Tribuna* (1919).

de água e esgoto. Em 1917 é inaugurado o suntuoso prédio da Câmara de Vereadores, e em 1920 seu entorno já se encontrava belissimamente ajardinado e iluminado. Em 1918 será instalada a primeira agência bancária da cidade, o Banco de Crédito de Minas Gerais; e inaugurado mais um cinema: o Central. No ano seguinte é iniciada a obra de calçamento e melhoramento urbano na Avenida Afonso Pena, na 'cidade nova'. Em 1920 a Praça da República (atual Praça Tubal Vilela) é iluminada e em 07 de setembro é inaugurado o novo e monumental prédio do Fórum, na mesma Praça. Esse conjunto de transformações e inovações tecnológicas e estéticas se localizariam, preferencialmente, na nova região delimitada a partir da fronteira com a velha povoação prolongando-se no sentido da 'nova' urbe. As regiões periféricas continuarão sem acesso a quaisquer destas tecnologias, mergulhadas no abandono pelos poderes públicos locais, e espacialmente segregadas.

Curiosamente, da emancipação política da cidade até os anos 1930, apenas dois empreendimentos seriam realizados nas periferias de então, ambos no Bairro Patrimônio: a instalação do Matadouro Municipal (1894) e do Frigorífico Ômega (1922, de propriedade de Nicomedes Alves dos Santos e João Naves de Ávila). Suas localizações e proximidade de atuação parecem indicar que os potentados locais percebiam a região apenas sob o ponto de vista da oferta da força de trabalho, ainda muito influenciados pela época escravocrata. De forma que, apesar de libertos, seus preferenciais trabalhadores permaneciam espacialmente segregados e impedidos de exercerem o direito à cidade.

3. TRILHOS, PONTES, ESTRADAS

Embora efusivamente comemorada pela imprensa e população locais, Guimarães (2010, p. 78) demonstra que os impactos imediatos da instalação dos trilhos e da estação da Mogiana em Uberabinha, em 1895 e anos seguintes, foram bastante diminutos se considerados estritamente do ponto de vista econômico.

Quanto à pacata Uberabinha, a ferrovia passou por suas terras sem causar um grande impacto sobre sua colocação regional, não despertando, portanto, um interesse de âmbito superior à organização produtiva local do município. A ferrovia nesta localidade era apenas uma potencialidade a ser aproveitada, porém não era condição suficiente para engendrar maior dinamismo dos fluxos demográficos e econômicos. O diferencial significava a ligação direta com o mercado cafeeiro e a possibilidade de seu aproveitamento consistia em sua capacidade de implementar uma aglomeração de funções, possíveis apenas, dadas as especificidades históricas do capitalismo, em situação de polarização regional. (...) O fato é que naquele momento Uberabinha era apenas ponto de passagem, como tantos outros, como Sacramento e Conquista, para as pretensões da ferrovia. (...) Assim, em vez de esta cidade ter servido de referência

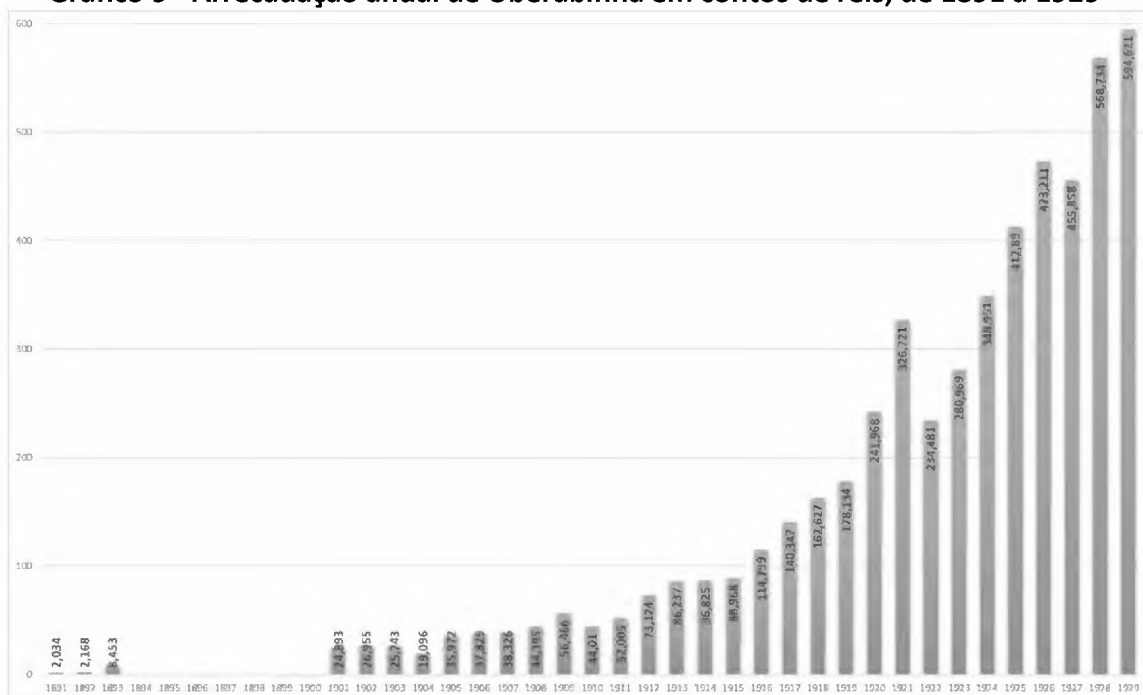
para atrair a ferrovia, foi a estação da ferrovia que funcionou como propulsora para remodelar espacialmente o ulterior desenho urbano da cidade. Não foi a localização original das casas e ruas da cidade que definiu o traçado da ferrovia e a localização da sua estação ferroviária. Portanto, foi uma combinação ulterior de integração modal entre ferrovia e rodovia, possibilitada pelas ações do Estado e da iniciativa privada, que colocaram Uberabinha em posição de destaque dentro da nova logística de integração regional.

De forma que, como vimos, a ferrovia constituía muito mais a influência dos mercados de São Paulo sobre a localidade sertaneja, que o contrário. Em 1895, Uberaba era a maior e mais importante cidade do Triângulo Mineiro e quem exercia de fato a polarização regional¹²³; e a vizinha Araguari seria mais beneficiada comercialmente como entreposto comercial, pois, constituiria ponto final do ramal, em sua porção mais setentrional, e por isso, mais próxima dos mercados do Sudoeste Goiano.

¹²³ Em grande medida em virtude de sua consolidação como cidade primaz e à importante rota fluvial que ligava os portos paulistas e o rio Grande, tendo como conexão o porto de Ponte Alta, próximo à Uberaba. Antes da ferrovia da Mogiana adentrar o Triângulo Mineiro essa rede de escoamento fluvial fortalecera Uberaba, que partindo dela, também estabeleceu 'rotas salineiras' dedicadas à compra do Sal para a região do Triângulo, Sul de Goiás e Mato Grosso; e através da qual vendia-se gado e parte de suas produções para São Paulo e o litoral (DANTAS, 2009; GUIMARÃES, 2015; LOURENÇO, 2005a).

Para Uberabinha, a instalação da Estação da Mogiana não significou, de pronto, incremento de sua atividade econômica. Tanto que, segundo um dos memorialistas oficiais locais, apesar da ferrovia, “Uberabinha continuava a ser o mesmo burgo morno e desalentado das antigas eras, sem animação, sem ideias, sem melhoramentos apreciáveis” (PEZZUTI, 1922, p.29). Os impactos econômicos seriam então melhor colhidos por Uberaba e Araguari. O gráfico abaixo nos dá uma exata dimensão do que se afirma.

Gráfico 9 - Arrecadação anual de Uberabinha em contos de réis, de 1891 a 1929



Fonte: Atas da Câmara Municipal de Uberabinha, mesmo período. ArPU. Org. pelo autor.

O gráfico foi construído com base nas informações assinaladas nos livros de Atas da Câmara Municipal de Uberabinha, no período compreendido entre os anos de 1891 à 1929. Os números se referem à efetiva arrecadação anual do município, tal como lançado nas atas, de forma que não foi possível localizar os dados referentes ao período entre os anos de 1894 e 1900. De uma forma geral, o volume anual de arrecadação não parece sugerir mudanças muito drásticas, do ponto de vista econômico fiscal, no período imediatamente posterior à inauguração da Estação local da Cia. Mogiana; permanecendo até 1912 sem que grandes alterações tivessem tido lugar. Dantas (2009) sugere que isso tenha ocorrido devido ao fato que depois de descarregadas e

armazenadas, as mercadorias transportadas pela Mogiana eram distribuídas para as cidades vizinhas sob o lombo de animais ou carros de bois, demasiado demorado e arriscado, sem a força e a pujança necessária para provocar, na modesta povoação, modificações econômicas profundas. Assim, a ferrovia não era capaz, isolada de outras variáveis, de romper com o isolamento geográfico e comercial da povoação. Afora a presença inovadora dos trilhos, tudo permanecia como dantes. O progresso anunciado, era na primeira década do século XX, absorvido na estação anterior (Uberaba), ou, em menor proporção, projetado para a vizinha Araguari. Tanto que Uberabinha era apenas a terceira localidade no Triângulo Mineiro, em tamanho e importância, antes da ferrovia e assim permanecia na aurora do Século XX. Para que isso fosse transformado, indispensável seria que Uberabinha rompesse com seu isolamento, prolongando seus tentáculos econômicos tão longe quanto possível. Se isto ocorresse, e quando ocorresse, a presença da ferrovia seria ressignificada inserindo também sobre seus trilhos parte do protagonismo uberabinhense.

Como se vê no Gráfico 9, o ano de 1912 assinala um processo de crescimento do potencial arrecadatório local que não será interrompido até 1929. Este impressionante surto econômico foi caracterizado por Pezzuti (1922) como resultado da conjugação de três elementos, que teriam atuado conjuntamente: a ferrovia, a construção da Ponte Afonso Pena sobre o rio Paranaíba (nas divisas entre Minas Gerais e Goiás) e a construção das estradas de rodagem que, finalmente, ligariam Uberabinha com seu destino de grandeza. Como do feitio do memorialista, as biografias das ilustres famílias locais serão hiperbolizadas e aprofundada a invisibilização das personagens anônimas que também intervêm neste processo. Seja como for, a perspectiva do memorialista acabou por orientar os trabalhos acadêmicos ulteriores que reproduziram, sem problematizar devidamente, sua 'trindade', com a exceção de Dantas (2009) e Guimarães (2015). Embasado em ambos, adicionamos que sobre a configuração do crescimento de Uberabinha, no período pós-1912, atuariam inclusive aspectos ou imprevisíveis para os potentados locais, ou absolutamente refratários às suas pretensões de influências. Assim, o que de certa maneira caracterizou a definição do traçado da ferrovia para que a mesma se instalasse em Uberabinha, também caracterizará a segunda perna daquele tripé: a construção da Ponte Afonso Pena sobre

o caudaloso rio Paranaíba, condição indispensável para a intensificação das atividades comerciais entre Minas Gerais e Goiás.

Inaugurada em 1909 por iniciativa da União¹²⁴, a ponte romperá os últimos limites físicos entre a integração econômica das economias do Triângulo Mineiro e do Sudoeste de Goiás, e acabará por, inadvertida e indiretamente, estabelecer uma janela de oportunidades para a cidade de Uberabinha. Sobre sua construção a ação dos potentados locais, quando muito, foi indireta.

Esta ponte, erguida com recursos públicos, sobre um dos principais obstáculos naturais, o grande leito fluvial do Rio Paranaíba, foi responsável por colocar em estreito contato de comércio o Triângulo Mineiro com todo o sudoeste de Goiás. Ou seja, Uberabinha, como simples estação intermediária da ferrovia, poderia ter perdido o bonde da história regional, como Sacramento e Conquista. Assim, se não fosse este benefício governamental que a permitiu exercer a decisiva função de terminal rodoferroviário, mesmo com os trilhos já tendo avançado no sentido de Araguari e depois para Goiandira e Anápolis, esta dificilmente ocuparia uma posição logística tão diferenciada. (GUIMARÃES, 2015, p. 78).

Importante ressaltar que para o autor a posição geográfica da localidade tenha sido construída, e não legada como presente caído dos céus ou generosidade da natureza. Se não tivesse estabelecido, posteriormente como veremos, a ligação entre os modais ferroviário e rodoviário, certamente Uberabinha não teria assumido o protagonismo no comércio atacadista que a distinguiu durante o restante do século XX. Isto apesar de continuar, geograficamente, onde estava, brindada pelas mesmas 'fontes hídricas, clima e vegetação'. Na construção de sua viabilização econômica, igualmente, a ação de seus líderes não teria logrado êxito sem que inúmeras condicionalidades, externas às suas vontades, tivessem se estabelecido; desde condições econômicas e certas predisposições políticas até o advento de inovações tecnológicas e mudanças culturais. Obras da coletividade, portanto de autoria difusa e social, tais contextos seriam assim tão decisivos quanto às agências individuais, para a compreensão daqueles

¹²⁴ Longhi (1997), Dantas (2009) e Guimarães (2015) sustentam que o investimento de recursos públicos federais na construção da ponte Affonso Pena, devem ser entendidos como um *mise em scène* com o intuito de retirar força e legitimidade de uma campanha separatista que tinha como objetivo tornar o Triângulo Mineiro uma nova unidade da federação. A atuação do governo federal, certo do impacto econômico, social e político desta intervenção, esperava que enfraquecesse o movimento separatista triangulino.

fenômenos. Da mesma maneira que, de nada adiantaria a genialidade da ideia sem o esforço de uma multidão de músculos a torná-la palpável, realidade. Desta forma, para o sucesso dos feitos ‘oficialmente’ creditados à um gênio, concorreram multidões anônimas.

Foi assim que, profundamente estimulada pela construção da Ponte Afonso Pena, Uberabinha se agitava para que novas formas de contato com Goiás pudessem, por fim, impulsionar na realidade o destino de grandeza que seus potentados já ostentavam como projeto. O concurso da *Fortuna* havia ligado o modesto arraial à São Paulo, pelos trilhos, e à Goiás, pela ponte. Restava então estabelecer sobre os caminhos já sulcados pelas pesadas rodas dos carros de boi, estradas mais estáveis e seguras, quiçá sedimentadas entre a realidade acanhada e os sonhos de grandeza dos uberabinhenses.

É nestes contextos, que, emerge a figura de Fernando Vilela¹²⁵. Ainda em Vila Platina, testemunha a inauguração da Ponte Afonso Pena e antevendo o potencial econômico que esta ‘ligação’ encerrava, vende suas posses e muda-se para Uberabinha, convicto de construir uma estrada de rodagem regular (adaptada tanto para carros de bois, quanto para automóveis; quando estes se fizessem presentes) que ligasse Uberabinha à Ponte e à Vila Platina. Na empreitada contou com a presença do engenheiro carioca Ignácio Paes Leme¹²⁶, que conhecera quando de sua estada no Rio de Janeiro. Quando concluída a estrada totalizava “333 quilômetros, com bifurcações para Avantiguara, Abbadia do Bom Sucesso (Tupaciguara) e Bom Jardim do Prata” (DANTAS, 2009, p. 116). Liderados por Fernando Vilela e Ignácio Paes Leme, formou-se um consórcio de investidores com os ‘homens proeminentes’¹²⁷ da região, dando origem à Companhia Mineira de Autoviação Intermunicipal, com sede em Uberabinha.

Apesar de empreendimento privado, a estrada entre Uberabinha e a Ponte Afonso Pena acabou por contar com aporte de recursos públicos diretos, ou com a

¹²⁵ Fernando Vilela, natural de Canápolis (há 121 quilômetros de Uberlândia) era engenheiro formado na Escola Politécnica do Rio de Janeiro. Dali, depois de formado, mudou-se para Vila Patina (hoje Ituiutaba) onde foi Agente-Executivo entre os anos 1908-1911. Terminado seu mandato muda-se para Uberabinha.

¹²⁶ Ignácio Pinheiro Paes Leme, carioca, engenheiro e principal acessor de Fernando Vilela. Em 1912, quando da fundação da Cia. De Fernando Vilela foi nomeado seu diretor técnico. Saiu da companhia em 1924 quando foi nomeado prefeito de Araxá.

¹²⁷ Segundo Silva (2020) compunham o conselho da Companhia de Fernando Vilela: Antônio José Carlos Peixoto, Camilo Chaves, Custódio da Costa Pereira, Arlindo Teixeira, Feliciano Braga e Alexandre Marquez, além do próprio e de Ignácio Paes Leme.

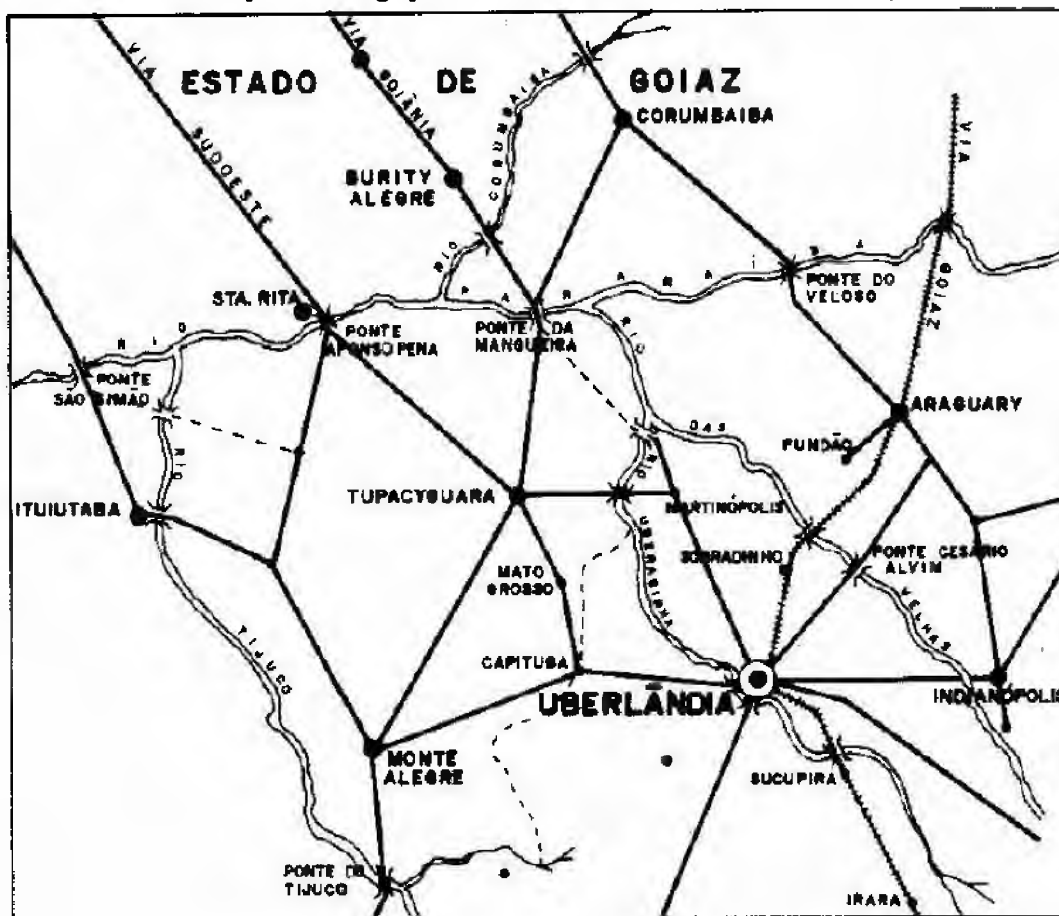
viabilização de melhorias e viabilização de condições de sua continuidade pela Câmara Municipal de Uberabinha. Tanto que “passou a receber subvenção governamental e autorização da Câmara Municipal para cobrar pedágios; estes sua principal fonte de receita” (DANTAS, 2009, p. 117). Segundo Guimarães (2015, p. 103), “estrada também contou com o auxílio federal de quatro contos de réis por quilômetro, mais a subvenção estadual de dois contos por ano”. Tão logo a referida estrada teria tocado a ponte Afonso Pena, ela estabeleceria as condições indispensáveis para que Uberabinha incorpora-se à sua área de influência econômica as regiões Norte do triângulo e Sudoeste de Goiás. O empreendimento estabeleceu uma vigorosa artéria de escoamento da produção do Sudoeste goiano e do Mato Grosso, estabelecendo Uberabinha como o mais promissor entreposto comercial de toda a região. A medida em que se expandia o fluxo rodoviário, de pessoas e cargas, Uberabinha consolidava seu domínio regional, aprofundando ainda mais a concentração da riqueza e as desigualdades sociais.

O município de Uberabinha, por sua vez, foi, desde o início da segunda década do século XX, a localização mais promissora de todo o Triângulo. Situada no centro desta região e beneficiada por uma rede logística ímpar, teve como forma de dominação econômica regional o desenvolvimento de sua malha rodoviária e, por conseguinte, de sua área de influência. Ainda sob a égide do domínio ferroviário, esta condição ou "opção de integração rodoviária" foi importante em duplo sentido: se por um lado ela permitia que tal núcleo urbano estendesse seus tentáculos pelo noroeste do Triângulo, sul de Goiás e Mato Grosso, canalizando para seu comércio todo este fluxo regional, por outro, este empreendimento rodoviário, diferentemente da ferrovia, tinha como local de apropriação dos rendimentos e diversificação produtiva a própria cidade de Uberabinha. (GUIMARAES, 2015, p.89).

Todo este processo de intensificação da atividade econômica acabará por consolidar a cidade como centro distribuidor e de logística, ligando e integrando – graças a sua malha rodoferroviária – a próspera economia industrial de São Paulo com as vastidões promissoras do Centro-Oeste do Brasil. Segundo Guimarães (2015, p. 102) o sucesso da rodovia uberabinhense também teria sido, novamente, brindado pela sorte uma vez que não contou com a concorrência ferroviária que por muitas vezes ensaiou uma expansão em direção ao Sul de Goiás, sem, no entanto, concretizá-la.

O que se pode afirmar com alguma plausibilidade, é que de certa maneira, a construção da ponte Afonso Pena pelo poder público, exerceu – da mesma maneira que sobre as estradas de Fernando Vilela – força de atração sobre outras vias oriundas da região Centro-Oeste, arrastando-as para a estação férrea e condicionando a crescente centralidade comercial de Uberabinha. Para Guimarães, sozinha a rodovia oriunda de Uberabinha não teria tido condições de assumir a centralidade logística que acabou por assumir. De novo, fatores exógenos e não controláveis pelos engenheiros e potentados locais, também confluíram para o sucesso alcançado. O autor cita pelo menos três outras estradas que, alheias aos investimentos locais, acabaram por redundar no fortalecimento do comércio de Uberabinha.

Ilustração 10 - Ligações Rodoferroviárias de Uberlândia, 1938



Fonte: Arantes (1941) *apud* Soares (1995, p. 71)

A primeira se refere a um total de 225 quilômetros de estradas que oriundos do município goiano de Morrinhos também acabariam por se ligar às estradas da Companhia Mineira de Autoviação, com ela estabelecendo entroncamento na ponte

Afonso Pena. Ademais, da estrada goiana partiam outros dois ramais dirigindo-se para o Norte em direção à Piracanjuba e à Oeste até alcançar Caldas Novas. Segunda, o coronel Ronan Rodrigues Borges construiu estradas partindo de Itumbiara com suas direções apontadas para Rio Verde, Jataí e Mineiros, ampliando ainda mais a influência logística de Uberabinha sobre o sudoeste goiano. E ainda existiria uma terceira estrada que permitiria prolongar as estradas goianas até as, então, longínquas terras do Mato Grosso, de propriedade de Pedro Salazar Pessoa Filho. Todas elas confluíram para a ponte Afonso Pena, cuja construção conferiu segurança à travessia fluvial, atraindo para si os caminhos de então. Neste ponto, forçosamente eram dirigidas em direção à Uberabinha, com vistas aos seus galpões comerciais e a possibilidade de alcançarem os mercados paulistas e das regiões sudeste e sul em virtude dos trilhos que saíam da Estação da Mogiana. Da Ponte Afonso Pena até a estação mais próxima, os produtos forçosamente teriam que passar pela estrada de Fernando Vilela, e dela eram, monopolisticamente, direcionadas para a estação da cidade de Uberabinha. Uma substantiva malha rodoviária, de extensão impressionante mesmo para os dias atuais¹²⁸, ali se ligava ao modal ferroviário permitindo que Uberabinha se consolidasse como o principal centro das trocas comerciais entre o Centro-Oeste e as regiões Sul e Sudeste. Assim, por meio da comutação de seus efeitos, acabavam por alargar ainda mais a centralidade logística de Uberabinha. Essa virtuosa combinação de fatores, permitiu à Uberabinha lançar as bases para seu crescimento econômico, especializando-se continuamente na armazenagem e comércio daqueles produtos oriundos do Centro-Oeste e dirigidos até o mercado Paulista e dali para todo o Sudeste e Sul do país. Tal centralidade permitiu à Uberabinha a possibilidade de intensificação de seu potencial acumulativo por meio do estabelecimento de um conjunto de empresas especializadas no beneficiamento dos cereais (particularmente arroz) oriundos do Sudoeste Goiano; e na produção e venda de charque e banha (oriunda da pecuária consolidada no Triângulo Mineiro e no Sudoeste Goiano)¹²⁹. Dotada de ferrovia, diferente das cidades além da Ponte Afonso Pena, Uberabinha construiu através de suas estradas as condições que

¹²⁸ “No lugar do rangido do carro de boi, caminhões pesados deixavam um rastro de poeira atrás de si e, ao fim dos anos 1920, a rede viária excedia a 4.000 quilômetros de estradas, atendendo a cerca de 150.000 habitantes em 18 sedes de municípios e povoações (mineiras e goianas), sendo Uberabinha o centro dessa rede”. (Idem, p. 118)

¹²⁹ Não por acaso as atividades preferencialmente ocupadas pelos negros e pobres.

permitiriam que áreas longínquas, e não tocadas pela linha férrea, pudessem ser economicamente ativadas, ainda que sob a centralidade de Uberabinha. A cidade assim se convertia, inadvertidamente, em um prático e crescente centro atacadista, ainda que disto não tivesse consciência. Com efeito,

A atividade comercial incentivou a produção agrícola e pecuária, modernizando a produção e criando as condições para o surgimento de um setor industrial, cuja produção estaria destinada, por um lado a aumentar o excedente comercializável da agricultura, e por outro lado, agregar renda ao comércio, seja pela apropriação daquele excedente, seja pela venda dos produtos industriais do campo. (FREITAS, SAMPAIO; 1985, p. 40)

Atraindo contingentes cada vez maiores e diversificados de mercadorias, bens e produtos, a cidade não só ativaria poderosamente seu comércio, como se transformaria – crescentemente – em produtora de uma gama de serviços, de indústrias de transformação local; potencializando a situação de convergência de mercados que produziu, traduzindo-a em possibilidades de incremento e acumulação locais.

Contudo, concordamos com Guimarães (2015, pp. 107-108) que por mais complexo que seja o quadro acima descrito, ele ainda não englobaria todos os fatores e dimensões que teriam atuado na configuração de Uberabinha e seu comércio com a brutal força polarizadora que acabou por assumir, identificando outra importante atuação (e nós não excluímos outras): a dos motoristas.

Os principais produtos comercializados via Uberlândia eram os secos e molhados, o sal, as bebidas, os medicamentos, o querosene, o arame farpado e as ferramentas, ou seja, mercadorias que eram em sua maioria importadas de outras regiões. E aproveitando a viagem de volta, os *chauffeurs* compravam garrafas vazias, cereais, couros secos de boi etc. Eram estes produtos que possibilitavam o desenvolvimento de atividades complementares de transformação manufatureira na região de Uberlândia. Fica claro, portanto, que não eram os atacadistas que possuíam uma estrutura administrativa e logística desenvolvidas, geralmente familiar, capaz de lhes possibilitar a conquista de extenso mercado. Estas empresas sequer possuíam frota própria até a década de 1960. Ou seja, as entregas eram feitas por autônomos que, na busca de conseguir o frete, não só ampliavam o mercado como também operavam um sistema de crédito que tinha por elemento central a confiança do atacadista no *chauffeur*. Este sistema funcionava da seguinte maneira: o motorista levava a mercadoria na confiança e na volta trazia o pagamento. É redundante enfatizar a importância do crédito no sistema de expansão comercial. Cabe ressaltar que a Companhia Mogiana, que controlava o tráfego ferroviário e a baldeação de

mercadorias em armazéns próprios, montou a partir de 1939 uma frota de caminhões para as operações de cargas rodoviárias, ampliando também seus postos de armazenagem para Ituiutaba, Monte Alegre e Itumbiara.

Diante da necessidade de conseguir o frete, única remuneração daqueles caminhoneiros, os motoristas acabaram por consolidar um conjunto de tecnologias sociais que lhes permitiram prospectar novos mercados e consumidores. Como descobridores ‘modernos’ singraram os novos caminhos em busca de oportunidades de negócios e ganhos, a partir de suas desconfortáveis boleias. As estradas eram incipientes, de manutenção precária (o que lhes causavam mais que desassossego, verdadeiros prejuízos). Muitas vezes cruzavam longas distâncias sem qualquer presença de povoações, oficinas mecânicas, postos de combustíveis, etc. No mais das vezes, pagavam pedágios, que tornavam ainda mais palpáveis os riscos de insucesso financeiro. Apesar disto, afora na letra de Guimarães (2015) e Dantas (2009), não aparecem nas narrativas, oficiais e mesmo nas acadêmicas, sobre o destino grandiloquente de Uberabinha. Suas importâncias e agruras eram tantas, que muito cedo experimentaram a formação de entidades sindicais, cuja atuação foi imprescindível para conferir direitos e garantias sociais, sem, contudo, romper com as distâncias, diferenças e preconceitos sociais de que eram objeto. Dantas (2009) demonstra que desde o início articulados em torno de reivindicações junto aos edis para a regularização das condições de exercício e de pagamentos por seus serviços, os motoristas de Uberabinha criaram em 1924 a Sociedade União dos *Chauffeurs* de Uberabinha. A centralidade do comércio para a nascente cidade, também conferia à categoria dos motoristas importância econômica e força política. Em Uberabinha, ao longo dos anos 1930/1940/1950 marcarão, através de sua organização, a história da localidade. Muitos são os relatos e notícias de suas organizações, inclusive de greves deflagradas em virtude da alta da gasolina, do baixo valor do frete, dos preços do pedágio praticados pela estrada de Fernando Vilela. As agências políticas dos motoristas ainda se encontram carentes de uma pesquisa mais sistemática.

Em 1936, os ‘chauffers’ entenderam que o prazo da concessão para a Companhia de Fernando Vilela teria terminado e saíram pelas estradas destruindo as porteiras em que se cobrava pedágio. Ainda em 1936, fizeram

um movimento contra a Mogiana, que reduziu o preço do frete ferroviário. Em 1937, como a concessão para Fernando Vilela havia permanecido e, por consequência, a cobrança dos pedágios, os motoristas desceram para a ponte do Vau, onde estava a primeira porteira e impediram o tráfego. Ninguém entrava nem saía da estrada. Ao fim de 24 horas haviam 250 veículos parados. Fernando Vilela concordou em reajustar o pedágio e concedeu sua liberação a noite. Em 1938, foi feita nova greve. Os motoristas queriam a total liberação do pedágio. Entendiam que a concessão do estado acabara mesmo. (...) Em 1948 com a estrada já sob a administração do Estado, o governo baixou legislação proibindo o transporte de passageiros na boleia dos caminhões, que era um reforço de receita para os motoristas, e instalou uma balança na entrada da ponte do Vau, estabelecendo peso máximo de carga a ser transportada para melhor conservação das rodovias. Os motoristas bloquearam o tráfego, impedindo o trânsito de aproximadamente 400 caminhões. (SILVA, 2015, p. 24)

Encontramos reverberações na imprensa referentes ao movimento de 1948. As notícias dão conta de que os acessos à cidade através das pontes do Vau e do Marquinho encontram-se “completamente tomadas estando o trânsito para fora da cidade inteiramente paralisado”¹³⁰. A matéria dá conta ainda que os motivos que provocaram o movimento paredista se relacionam à proibição de que transportassem passageiros e ao “fato de a gasolina em Uberlândia estar sendo vendida no ‘cambio negro’”.

Na edição do dia seguinte em manchete da capa é noticiado que “Continua a greve dos transportes”¹³¹. A matéria informa que “a cidade ficou completamente bloqueada por 24 horas consecutivas. Somente na ponte do Vau cerca de quatrocentos veículos estacionavam de ambos os lados, tornando impraticável qualquer tentativa de passagem por lá”. Embora não explicita categoricamente, a matéria parece sugerir que se tratavam de 400 caminhões e seus respectivos donos. Os motivos da greve são então reafirmados com a informação adicional que um dos caminhoneiros “havia sido multado por carregar um passageiro”. O jornal ainda notícia que não foi encontrada liderança nomeada pelos caminhoneiros que reafirmaram o caráter espontâneo do movimento. Adiciona que ao meio-dia, do dia anterior, os ‘chauferes’ de praça também aderiram ao movimento e deixaram seus carros em casa. A matéria diz que dessa forma a cidade também ficou sem os automóveis de aluguel. A matéria por fim parece clamar pelo fim

¹³⁰ Em greve os transportadores uberlandenses, Jornal Correio de Uberlândia, n. 2412, de 31 de maio de 1948, p. 1.

¹³¹ Continua a greve dos transportes, Jornal Correio de Uberlândia, n. 2413, de 01 de junho de 1948, p. 1.

do movimento, elogia a ação da polícia que teria tomado “todas as providencias necessárias para garantir a ordem da cidade, evitando excessos tão comuns nestas oportunidades”. Continua narrando que apesar de entendimentos terem sido travados, a situação não teria se resolvido, e que os grevistas teriam apenas aceitado abrir o “transito dos ônibus e dos automoveis particulares”. Assim indicava que a Greve continuava.

Ilustração 11 - Greve dos Motoristas, ponte do Vau, Uberlândia, 02 de junho de 1948



Fonte: CDHIS-UFU

No dia 02 de junho, em sua capa a manchete principal afirma: “Sem solução ainda a greve dos transportadores! O comércio ontem esteve fechado em sinal de apoio às pretensões dos grevistas. Hoje, ainda continua com suas portas cerradas”¹³². A Greve entraria assim em seu terceiro dia, sendo endossada pelo apoio dos comerciários. Contudo não se sabe se o apoio resultava de genuíno comprometimento ou de um comprometimento genuíno da atividade comercial. Além do apoio dos chauferes de praça e do comércio, a edição indica que também os carroceiros se solidarizam com o

¹³² Sem solução ainda a greve dos transportadores. Jornal Correio de Uberlândia, n. 2414, de 02 de junho de 1948, p. 1.

movimento paredista, paralisando as suas atividades, de forma que Uberlândia estaria com “todos os veículos imobilizados”, pois, também os ônibus tinham “deixado de correr”. O movimento dos motoristas enviou à uma emissora de rádio local um comunicado em que afirmavam que o movimento não possuía qualquer coloração política e que deviam-se desconsiderar quaisquer notícias que não estivessem nas comunicações oficiais do movimento. Por fim informa que viria um responsável diretamente vinculado ao governo de Minas para que se pudesse chegar à um termo final. O movimento dos motoristas, a julgar a veracidade das informações contidas no jornal, não só demonstrou extrema força e organização, como contou com o apoio do conjunto da sociedade local. Parece ter se estendido por pelo menos 3 dias e terminou com a aceitação, por parte do governo de Minas Gerais, da suspensão da proibição de transportar pessoas e do compromisso com a melhor manutenção da estrada.

4. A CIDADE CONTINUAMENTE RE-DIVIDIDA: ESPECULAÇÃO IMOBILIÁRIA E SEGREGAÇÃO

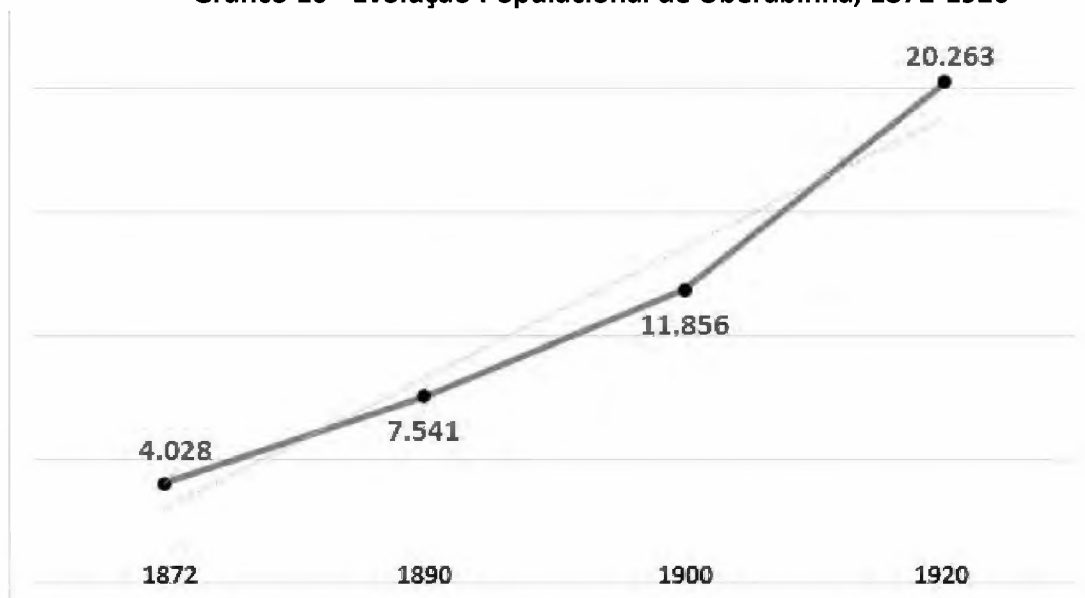
(...) O controle econômico e político sobre o solo urbano terá a maior importância quando a cidade se tornar o centro da produção e da acumulação econômica. Pode-se dizer que deter capital imobiliário é decisivo na composição das elites políticas locais, ao longo de toda a história de Uberlândia. (ALEM, 1981, p. 86)

Como vimos, a concentração fundiária é um marco da ocupação da região hoje delimitada como o município de Uberlândia. Está no início de sua ocupação pelos primeiros sesmeiros, está na formação de seu primeiro núcleo populacional no entorno da Capela de Nossa Senhora do Carmo e São Sebastião e está na primeira ‘reforma’ urbana no início do século XX. Os estudos de Hernandez (2011), Mota (2019), Pacheco (2015) e Soares (1995) indicam que a concentração e especulação imobiliária está igualmente nas expansões urbanas das décadas seguintes; prolongando-se até os dias atuais. De alguma forma foram aprofundadas mesmo quando alterações tiveram lugar, seja com a emergência dos diferentes projetos de habitação popular; seja com a entrada no mercado local de grandes empresas nacionais e internacionais; seja com o movimento mais recente de consolidação das periferias ‘nobres’ e seus enclaves ‘fortificados’. Em todas essas fases, ainda que muita coisa mudasse e particularidades fossem vivenciadas, manteve-se e atualizou-se um modelo concentrador da propriedade da terra urbana, profundamente racializador e desigual, que orientou/orienta um processo de expansão urbana desigual, fragmentado e disperso. Isso tudo redundou na construção do espaço urbano como resultado da articulação, nem sempre republicana, entre as ações públicas e os interesses e ações de agentes privados.

Nosso objetivo é, a partir de agora, apresentar as linhas gerais que acompanharam o desenvolvimento do espaço urbano até sua configuração no limiar dos anos 20 do século XXI. Nosso objetivo é permitir a visualização panorâmica, de como a cidade procurou se fazer, ou ao menos parecer, mais branca do que efetivamente foi e é. Importante ressaltar que por razões pedagógicas centraremos nossa atenção, nesta seção, nas agências oriundas ou informadas pela colonialidade e suas territorialidades,

que, contudo, serão depois devidamente confrontadas com as lógicas e territorialidades negras (objeto desta tese). Para a consecução de nosso intento, retomamos aqui exatamente onde paramos: a cidade, seus desenvolvimentos e modificações até os anos 1920 (Mapa 34).

Gráfico 10 - Evolução Populacional de Uberabinha, 1872-1920



Fonte: Org. pelo autor (2021) conforme informações disponibilizadas no ambiente SIDRA, IBGE (2020)

Considerando-se os Recenseamentos de 1900 e 1920 a cidade quase dobra sua população, saltando respectivamente de 11.856 para 20.263 habitantes. Impulsionada pela integração entre os modais rodoviários e ferroviários, que induzirão à consequente intensificação do comércio e da acumulação local, Uberabinha também começa a exercer poder de atração sobre um conjunto cada vez maior de imigrantes. Um fluxo cada vez maior de pessoas, atraídas pelas notícias de crescimento econômico e oportunidades de trabalho, exerceria novas pressões sobre o parcelamento da gleba urbana, inaugurando novas áreas de ocupação e intensificando a periferização da cidade. Papel relevante nessa expansão populacional deve ser creditado as redes de sociabilidades negras, fundamentais na atração de parentes e conhecidos para a região; no início do século concentrando-se no Bairro Patrimônio e à medida que se intensifica também se dirigindo para áreas fora do traçado urbano oficial, ainda que a ele contígua. A construção dessas novas áreas, de preferencial ocupação por trabalhadores pobres e negros, dava-se em articulação com os dois principais movimentos sobre o urbano,

capitaneados pela elite local no início do século XX: o projeto e início da construção da ‘cidade nova’ (com a devida ‘expulsão’ dos alojamentos precários de pobres e negros que ali haviam se estabelecido) e o adensamento da área do Bairro Patrimônio como uma periferia negra. Como um prolongamento dessas ações a cidade assistirá ao loteamento de suas primeira ‘Villas’ destinadas àqueles moradores pobres e/ou imigrantes recém chegados.

A localização geográfica dessas vilas foi estabelecida devidamente afastada das povoações preferencialmente destinadas aos endinheirados da localidade e, novamente, delas fisicamente separadas por outro córrego: o Cajubá (à época conhecido como córrego das Galinhas, atualmente canalizado sob a Av. Getúlio Vargas). Além do limite fluvial, as vilas também se distinguiam da, então transformada em, área central pela ausência de serviços e equipamentos públicos, constituído por habitações simples imersas na precariedade.

Nesses bairros, persistia o problema da falta de água para abastecer a população; as ruas transformavam-se em verdadeiros lamaçais no tempo das chuvas; a iluminação pública era muito precária; os terrenos vazios viravam depósitos de lixo e entulhos; o traçado urbano não obedecia a critérios técnicos, assim como a arquitetura de suas habitações.

Os problemas de infra-estrutura agravavam-se ao longo do tempo, sobretudo, em virtude do crescimento urbano, gerado pelo aumento da população e de um novo agente de produção do espaço, que passou a fazer parte da dinâmica urbana da cidade, a partir de meados da década de 30, a empresa imobiliária. (SOARES, 1995, p. 130)

Antes de tratarmos desse novo agente na produção do espaço urbano, importante ressaltar que, embora não existissem na localidade empresas imobiliárias antes de 1937, havia uma desconcertante ‘coincidência’ entre os proprietários de terras (fazendas e chácaras) e os proprietários de lotes no núcleo de povoação (LOURENÇO, 2007). De forma que, durante o processo de expansão urbana da localidade, os terrenos que serão objeto de loteamento terão origem nas sesmarias que originalmente ocuparam a região, por vezes já parceladas em fazendas e chácaras (ALEM, 1981; HERNANDEZ, 2011; MOTA, 2019; PACHECO, 2015, SOARES, 1995). Assim, os grandes fazendeiros também eram grandes os proprietários de áreas que deram origem ao povoado e/ou se localizavam nos arrabaldes da povoação. Eram também, na maior

parte das vezes, a maior parte dos edis e Agentes Executivos municipais, acumulando os poderes econômico e político¹³³. E este quadro, que orientou a formação do núcleo de povoação original e da construção da ‘cidade nova’, também será reproduzido quando da criação, nos anos 1920/1930, das Vilas Martins, Carneiro (atual Bairro Martins) e Operária (Atual Bairro Aparecida). Todas providencialmente afastadas da povoação central, delas distinguidas por limites físicos (seja o córrego das Galinha seja a linha férrea) e estrategicamente localizadas junto às primeiras fábricas e a empresas cerealistas e de atividade comercial, então atraídas e concentradas nas proximidades da Estação Mogiana (ainda resultante da mudança do eixo de circulação econômica da cidade, por ela provocado); ou em áreas à oeste da ‘cidade nova’ para além do córrego.

¹³³ Dantas (2009, p. 119) demonstra que no período de 33 anos (entre 1898 e 1930) “família Rodrigues da Cunha se fez representar no poder por João Severiano Rodrigues da Cunha, José Teixeira de Sant’Anna, João Severiano Rodrigues da Cunha, Alexandre Marquez, Eduardo Marquez e Octávio Rodrigues da Cunha”. Todos membros, aparentados ou agregados da família, rica proprietária de terras e de importantes negócios comerciais na localidade. No interior da Câmara Municipal tinha seu poder continuamente confrontado por vereadores vinculados ao partido coió, com quem outrora foram aliados e, também, aparentados. É neste período que, sob a influência político-econômica dos *cocões*, são contratadas e redigidas as primeiras obras dos memorialistas locais. O domínio também se estabelece no campo simbólico e da cultura.

PRIMEIRAS PERIFERIAS 1920-1940



Fonte: Adaptado pelo autor de Oliveira (2018, p. 23)

Os estudos indicam que a ocupação dessas áreas tenha se iniciado por volta de 1925, embora registros formais de sua existência só tenham sido localizados em 1928. A disparidade se justifica uma vez que as Vilas eram criadas sem qualquer intervenção ou organização por parte dos poderes públicos; com seus traçados, contornos e formas de ocupação sendo estabelecidas a partir do arbítrio dos proprietários das áreas agora parceladas (ou das empresas e incorporadores imobiliários a partir de 1937). Da mesma forma que cumpre salientar que a criação de uma vila ou bairro não significava sua imediata ocupação. Assim, ainda que ocorra o reconhecimento legislativo de uma área

urbana como bairro, há casos em que sua ocupação pode ter se iniciado bem antes (Patrimônio, Vila Martins, etc.) e outros em que a existência formal do bairro precede a sua localização (o novo centro ou 'cidade nova' é um salutar exemplo). O conjunto dos estudos sobre a configuração urbana de Uberlândia que lançamos mão neste trabalho, trabalham com a data em que tais empreendimentos são formalmente reconhecidos. Assim, referem-se à área delimitada como urbana pelos documentos oficiais, sendo impossível definir o real sentido, ritmo e direção de suas ocupações. Constituem-se assim mais uma aproximação acerca das tendências mais explícitas da expansão urbana, comportando, contudo, imprecisões e simplificações.

Assim, é de 10 de janeiro de 1928 o primeiro registro formal de suas existências¹³⁴, o que não impede que sua efetiva ocupação tenha se dado mesmo pelos idos de 1925. Segundo a referida ata, Clarimundo Carneiro (primogênito do Coronel José Theófilo Carneiro¹³⁵) teria enviado à Câmara de Uberabinha um documento em que oferecia um terreno onde seria construído o novo cemitério da cidade (quarto a ser construído desde 1853). O terreno situado além do córrego das Galinhas era parte do patrimônio da família do solicitante, que possuía vastas extensões ali iniciadas. Como retribuição à 'doação' solicitou que pudesse auferir isenção de 'impostos prediais para si e para terceiros' tão logo se fizessem os prolongamentos das ruas 21 de abril e Luzitânia¹³⁶ e que se reservasse, no novo cemitério, uma área de cem metros quadrados para ser jazigo perpétuo da família. A ata da Câmara indica que ambas as solicitações seriam atendidas, dado a 'indeclinavelinadiabilidade' da construção do novo sepulcrário municipal, sendo as solicitações do 'doador' entendidas como justas e a oferta do terreno entendida como magnífica. Ademais, arvoraram na defesa da proposta de Clarimundo Carneiro, que em virtude de sua 'doação' (sem ônus para a Câmara), sua solicitação de isenção de tributos e reserva de área para jazigo perpétuo familiar, constituiriam poucas e justas vantagens. Propõe então um Projeto para que a transação fosse legitimada, e que viria a ser aprovado apenas dois dias depois. No mesmo dia, e

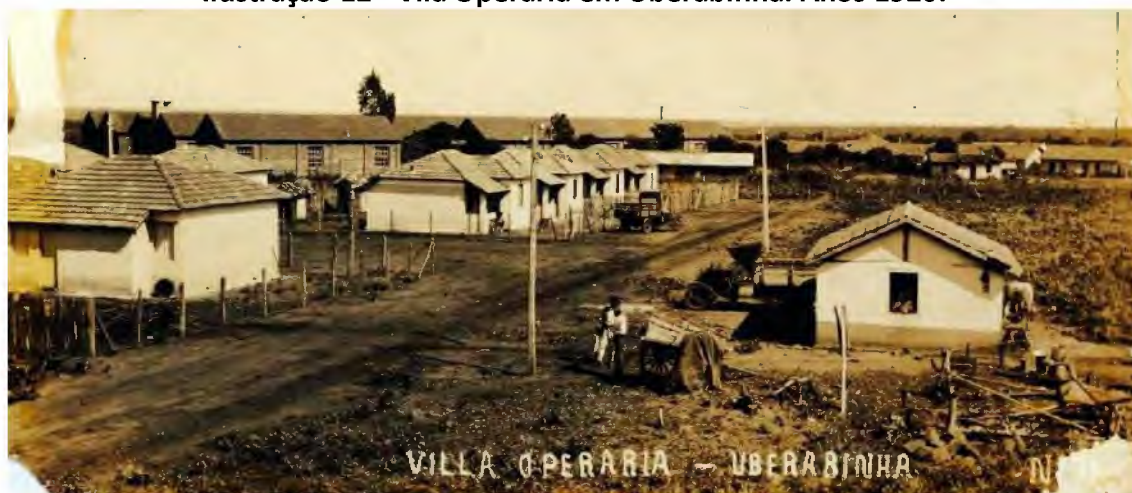
¹³⁴ 10/01/1928. Atas da Câmara Municipal, Livro 24, p.17 a e b. Arquivo Público Municipal de Uberlândia.

¹³⁵ Fundador da Cia. Força e Luz que inaugurou a eletricidade na cidade e proprietário de vastas extensões de terras na região, membro do partido coió foi eleito vereador e compôs a primeira Câmara da cidade.

¹³⁶ O uso do termo prolongamento sugere que, naquelas terras ainda fora do perímetro urbano já existissem arruamentos, mais uma evidência de ocupação anterior.

embora não constasse da proposta dos Carneiros para a cessão da área, seria aprovada na mesma sessão a criação das Vilas Carneiro e Martins, bem como, a realização de um prolongamento da rua Silva Jardim que, ultrapassando o córrego das Galinhas permitisse a ligação do perímetro urbano com o novo Campo Santo (e, por extensão, com os novos empreendimentos imobiliários da família).

Ilustração 12 - Vila Operária em Uberabinha. Anos 1920.



Fonte: DECIS/NUHCIS – UFU

Mais ou menos na mesma época, serão também construídas as Vilas Operária (parte do atual bairro Aparecida) e das Tabocas (atual bairro Bom Jesus¹³⁷). Como área suburbana, estas se colocavam além dos trilhos da Cia. Mogiana, entendido à época como os limites da ‘cidade nova’. Como no caso anterior, as áreas utilizadas por estes empreendimentos eram chácaras e seriam incorporadas ao perímetro urbano com a condição de abrigarem as presenças dos trabalhadores pobres e negros¹³⁸, sejam os imigrantes recém chegados, sejam os removidos pela construção da ‘cidade nova’. Nasceriam assim como espaço de segregações múltiplas a assegurarem a ‘higienização’ do espaço central mediante a localização periférica daqueles cujas vidas e construções não confluíam para o ideal de cidade construído pelos potentados locais: uniforme, bela,

¹³⁷ Sobre a história do bairro e as histórias que o compõem como espaço vivo e de vida, recomenda-se a leitura de Junior (2006).

¹³⁸ Carmo (2000) demonstra como o Patrimônio, as Vilas Martins, Carneiro, Tabocas e Operária, e as adjacências dos trilhos e estação da Mogiana, foram (no período por ele estudado – 1945-1960), espaços de vivências, agências e territorialidades negras.

homogênea, higienizada e previsível (DANTAS, 2009). Assim, por óbvio, que o maior número de equipamentos públicos se localizaria preferencialmente, e por um razoável período de tempo exclusivamente, nas áreas 'urbanas' estabelecidas entre os rios. De forma que

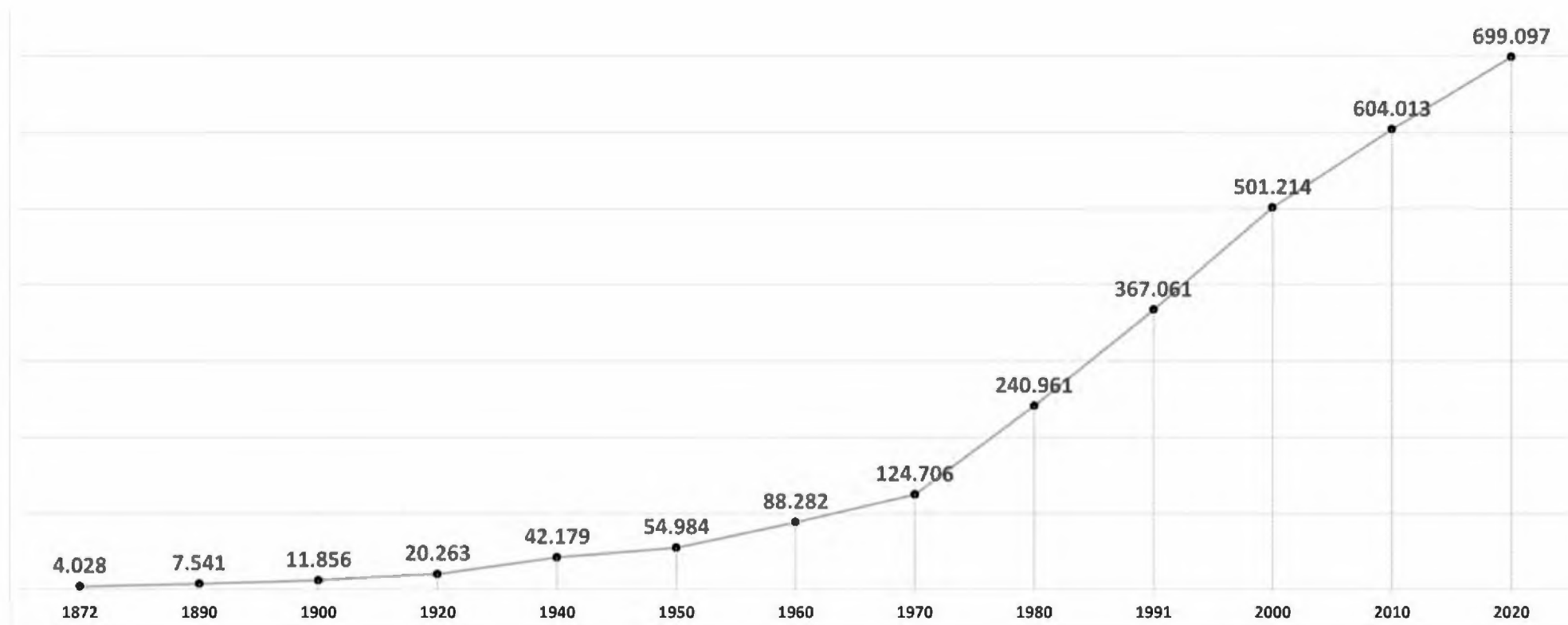
Os bairros mais afastados, em regiões além dos Córregos São Pedro e Cajubá, viviam à margem desse progresso, recebendo benfeitorias públicas somente em períodos posteriores, quando a população instalada naquelas localidades já se configurava em número representativo, e o interesse na valorização do espaço despertava as ações da elite econômica local, através da especulação imobiliária. (PACHECO, 2015, p. 38)

O crescimento populacional da cidade será intenso e constante nos anos posteriores; e o modelo de urbanização horizontal, fragmentado e disperso acabará por se consolidar em definitivo, espalhando-se sobre todas as direções. Em 1929 a cidade enfim muda seu nome para Uberlândia, como já vimos; superando uma das marcas de seu passado como distrito da cidade vizinha.

O crescimento econômico e demográfico experimentado nos 20 primeiros anos do século XX parecia indicar, pela primeira vez na prática, alguma correspondência entre o discurso oficial e a experiência concreta. O projeto de grandeza, parecia enfim, traduzir-se em oportunidades reais, e as lideranças da cidade se agitavam cada vez mais buscando construir as condições para que seu futuro de grandeza se concretizasse. Nesse processo, um número cada vez maior de imigrantes aflui para, a agora, Uberlândia, em busca de oportunidades de crescimento.

No Gráfico 11 observa-se o crescimento populacional de Uberlândia ao longo de toda a sua história. Sua análise nos permite inferir três grandes períodos de intensificação: os quarenta primeiros anos do século 20 (saltando de 11.856 habitantes, segundo o censo de 1900; para 42.179 habitantes no censo de 1940), as três décadas posteriores (em que Uberlândia salta de 42.179 para 124.706 habitantes em 1970, superando enfim sua vizinha Uberaba) e o período que vai deste ano até o Censo de 2010 quando a cidade registra a marca de 604.013 moradores.

Gráfico 11 - Evolução Populacional de Uberlândia, 1872-2020



Valores para 2020 conforme projeção do IBGE.

Fonte: Org. pelo autor (2021) a partir de informações disponibilizadas no ambiente SIDRA, IBGE (2020)

Voltemos aos anos de 1930, posto sua centralidade para compreendermos como se deu a expansão do perímetro urbano de Uberlândia. Como vimos, a partir de 1920 a cidade passa por um surto demográfico, que será acompanhado por uma crescente e contínua expansão de seu perímetro urbano, por vezes muito além daquele (SOARES, 1995). A instalação das Vilas Carneiro, Martins, Operária e das Tabocas haviam atraído um representativo número de moradores (oriundos da forte migração vivenciada no período ou de anterior ocupação em áreas agora consideradas centrais e urbanas), em sua maioria negros e pobres. O 'sucesso' daqueles empreendimentos começa a despertar o interesse de parte da elite econômica local. O forte processo de ocupação daquelas áreas, então nos arrabaldes da 'cidade nova', constituía forte indicativo de que novos processos de loteamentos poderiam redundar na ativação de um novo setor ou atividade econômica, unido pela promessa de crescente valorização e inaugurando o processo de 'urbanização corporativa' de Uberlândia. Sobre as linhas gerais de tal processo, pensando a urbanização brasileira, assim se posicionou Milton Santos:

Desse modo, o processo de urbanização corporativa se impõe à vida urbana como um todo, mas como processo contraditório opondo parcelas da cidade, frações da população, formas concretas de produção, modos de vida, comportamentos. Há oposição e complementaridade, mas os aspectos corporativos da vida urbana tendem a prevalecer sobre as formas precedentes das relações externas e internas da cidade, mesmo quando essas formas prévias, chamadas tradicionais, de realização econômica e social, interessam a população mais numerosa e a áreas mais vastas. A lógica dominante, entretanto, é, agora, a da urbanização corporativa e da cidade corporativa. O poder público torna-se criador privilegiado de escassez; estimula, assim, a especulação e fomenta a produção de espaços vazios dentro das cidades; incapaz de resolver o problema da habitação, empurra a maioria da população para as periferias; e empobrece ainda mais os mais pobres, forçados a pagar caro pelos precários transportes coletivos. (SANTOS, 1993, p. 111)

Como vimos, a produção do espaço urbano sempre foi empreendimento das ricas famílias proprietárias de terras locais (na povoação e fora dela, na maior parte das vezes ambos) que imprimiram à primeira povoação a ordem e hierarquia social vigentes. Quando de sua primeira expansão, os sonhos de uma 'cidade nova' eram erigidos sobre a transformação estética do espaço, de acordo com as novíssimas inspirações da modernidade burguesa; mantidas – tanto quanto possível – os antigos lugares sociais.

O que se expressou na adoção do modelo centro-periferia mesmo quando a localidade possuía em torno de 20.000 habitantes e havia, indiscutível, presença de áreas vazias. Uberabinha nascia e desenvolveu-se partida, segregando para além de seus córregos e da linha férrea (então limites de seu acanhado perímetro urbano) as presenças indesejadas pelos potentados locais (primeiro no Bairro Patrimônio e depois nas Vilas). Com o forte crescimento econômico e demográfico verificado nas primeiras décadas do século XX; a intensa migração para a cidade e seu impacto demográfico; a criação de loteamentos e o sucesso econômico das vilas; a gleba urbana passa a ser mercadoria em crescente valorização. Neste processo evidencia-se, a partir de 1937, a criação da Empresa Imobiliária Uberlandense¹³⁹ de propriedade da família de Tubal Vilela da Silva¹⁴⁰. Importante ressaltar que a criação de uma incorporadora imobiliária na cidade inaugura novos processo em que a terra transformada em capital, passa a ser comercializada. Essas empresas se especializariam na definição dos territórios, realiza sua compra (quando necessário), como define a forma e o tamanho dos lotes. No mesmo processo, também define a configuração social do loteamento, por meio da definição de seus potenciais compradores, pré-orientando tanto a propaganda e a divulgação do empreendimento, quanto a própria venda das unidades.

Na página da empresa na rede *internet*, a mesma se vangloria do fato de ter comercializado “75 mil lotes, correspondendo a 18 milhões de m², dentro de 36 milhões de m² de área urbanizada”¹⁴¹, “o que corresponde a 30% da área urbana, ou seja, quase 1/3 da cidade”¹⁴². Comumente apresentada como a primeira Imobiliária do país, a empresa será protagonista no processo local de conformação da terra urbana, inaugurando, precocemente e na ainda pequena cidade, ciclos especulatórios que definiram o ritmo e a direção da expansão citadina nas próximas décadas.

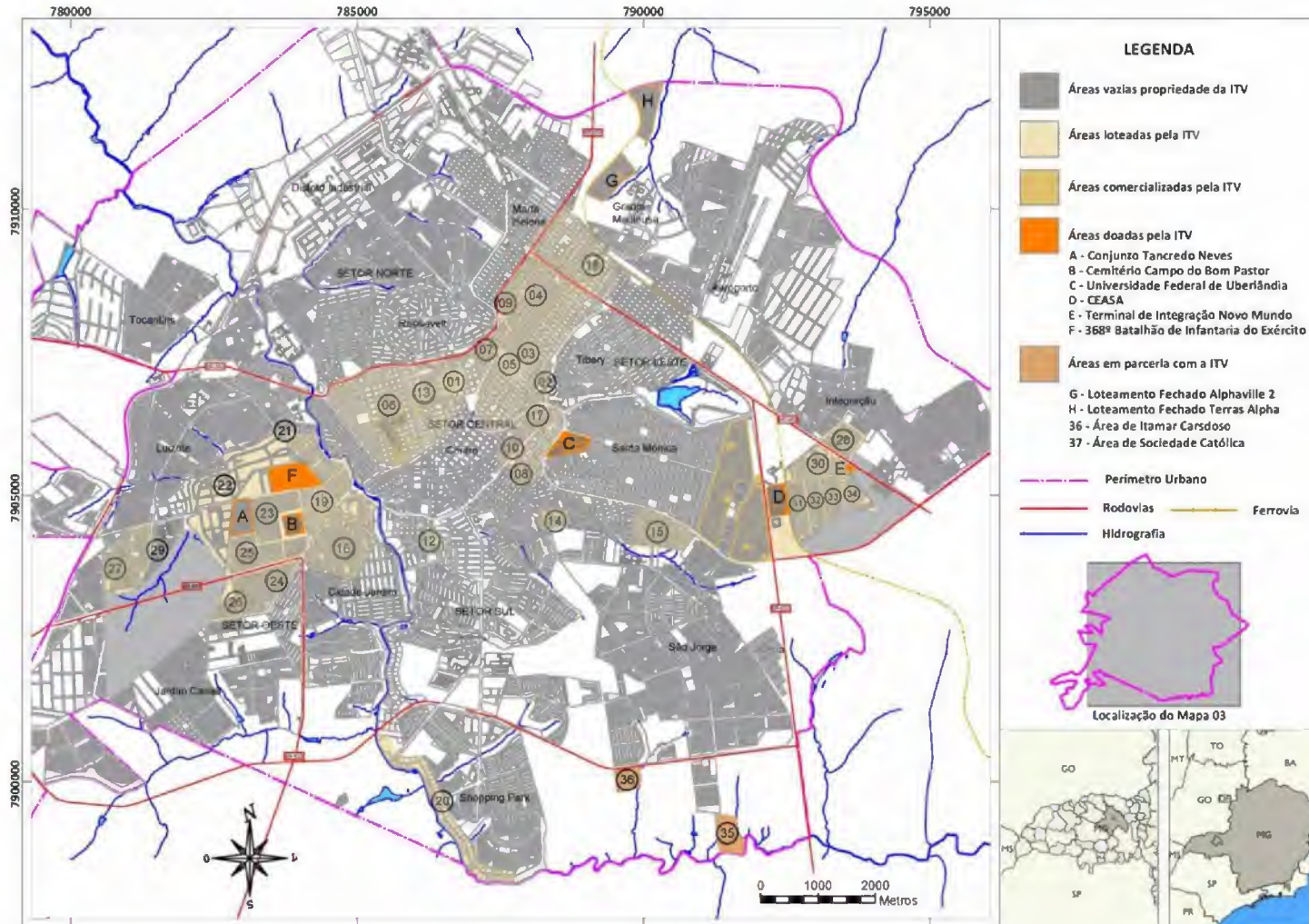
¹³⁹ Posteriormente Imobiliária Tubal Vilela, hoje ITV Urbanismo. Desde 1972 foi adquirida pelo Grupo Carfepe (hoje grupo Carpe vinculado às famílias Carneiro e Pereira). Seus primeiros negócios foram na década de 1950, em que formaram uma empresa que atuou na construção da BR050 e BR365. Com o capital acumulado passaram a investir em atividades agroindustriais, no setor de fármacos veterinários e imobiliário.

¹⁴⁰ Que viria a ser vereador (1936), prefeito da cidade (1951 a 1954) e deputado estadual (1955 a 1959).

¹⁴¹ Disponível em <https://www.itvurbanismo.com.br/nossa-historia/>. Acesso em 20 de maio de 2021.

¹⁴² Disponível em <https://www.itvurbanismo.com.br/131-anos-cerca-de-1-3-de-uberlandia-e-obra-da-itv-urbanismo/>. Acesso em 20 de maio de 2021.

Mapa 36 - Localização dos empreendimentos ITV, Uberlândia-MG (2019)



Fonte: Mapa criado por MOTA (2019, p.94)

O conjunto dos empreendimentos realizados pela empresa, podem ser conferidos no mapa acima. Segundo Soares (1988) grande parte do sucesso econômico da empresa deve ser creditado à sua estratégia de venda que, inicialmente, segmentando seu mercado para o ramo de loteamentos populares (tendo como público alvo os imigrantes recém atraídos pela cidade, em sua maioria formado por negros e pobres); estabeleceu preços módicos e espaçou os pagamentos (em prazos de 58 ou mais meses), viabilizando a ocupação de seus lotes. O sucesso de um empreendimento, já levava ao lançamento de outro, e assim, num processo desordenado e orientado exclusivamente pelos interesses de valorização impressos pela empresa imobiliária – sem que quaisquer intervenções ou planejamento público tivessem lugar. Dessa forma

O crescimento da cidade ocorreu, nesse período, sem nenhum planejamento, desordenadamente. A maioria de seus bairros nasceram ao acaso, fruto da especulação imobiliária. Foram ocupados não por sua melhor localização e infraestrutura e sim porque os lotes eram vendidos com mais facilidades, portanto, mais acessíveis ao poder aquisitivo da população existente. (SOARES, 1988, p. 43).

A abertura de novos empreendimentos era sempre estrategicamente definida pelo oportunismo mercantil da incorporadora que, proprietária de vastidões cada vez maiores na proximidade do espaço urbano, estabelecia uma lógica de ocupação de glebas que projetava para regiões cada vez mais distantes da área central os empreendimentos direcionados a potenciais compradores de baixa renda. Além de distantes do núcleo central da cidade de Uberlândia, tais empreendimentos nasciam sem que a infraestrutura indispensável a sua viabilização estivesse estabelecida. Seu adensamento populacional constituía, à medida que se intensificasse, as condições de pressão política para que o poder público providenciasse tanto a infraestrutura dos loteamentos suburbanos, quanto aquelas indispensáveis para sua ligação com a região central, passando pelos intermináveis vazios ali estrategicamente produzidos. Neste ínterim, os vazios propositalmente deixados se valorizariam e novas áreas de ocupação urbana iriam sendo desenhadas, futura e preferencialmente dirigidas aos mais abastados.

Mapa 37 - Evolução Perímetro Urbano de Uberlândia. Décadas de 1930 e 1940

Uberlândia | 1930



Uberlândia | 1940



 Mancha Urbana em 2017

Fonte: Adaptado pelo autor de Oliveira (2018, p. 23)

Mapa 38 - Evolução Perímetro Urbano de Uberlândia. Décadas de 1940 e 1960

Uberlândia | 1950



Uberlândia | 1960



 Mancha Urbana em 2017

Fonte: Adaptado pelo autor de Oliveira (2018, p. 23)

Os mapas acima (37 e 38) permitem a visualização do que se afirma. Neles é possível perceber que a ação das incorporadoras e empresas imobiliárias (sem qualquer mediação pelo poder público que a orientasse: até 1989 não existia nem lei de uso e ocupação do solo urbano, nem regras que regulassem a ação de loteamentos, nenhuma fiscalização ou controle) e, por isso, orientadas apenas pelo oportunismo mercantil; acabou por ocupar o cerrado de forma dispersa e inserindo enormes vazios entre os subúrbios/periferias e a área central, “mesmo com farta opção de lotes no perímetro urbano” (PACHECO, 2015, p.37). Mais que descuido, argumenta Pacheco, pode-se visualizar mesmo uma situação de convivência, posto que, “outro fator facilitador é a própria ação dos especuladores, comumente donos de terras e, ao mesmo tempo, legisladores do município” (Ibidem).

No mesmo sentido, Soares (1995) procurou demonstrar essa expansão horizontal da cidade por meio de levantamento estatístico do Gabinete de Planejamento da Prefeitura em 1985, e cuja posse permitiu a ela calcular o índice de lotes por 1.000 habitantes. Reproduzimos ambos os dados abaixo:

Tabela 5 - Lotes existentes/ocupados em Uberlândia, 1938-1958

ANO	POPULAÇÃO URBANA	LOTES EXISTENTES	TAXA DE OCUPAÇÃO (%)	LOTES/1000 HABITANTES
1936	19.152	5.000	0,957	261
1937	19.633	5.000	0,982	255
1938	20.114	7.100	0,708	353
1939	20.569	7.100	0,725	345
1940	21.077	7.100	0,742	337
1943	25.694	7.100	0,905	276
1944	27.233	7.998	0,851	294
1945	28.772	12.193	0,589	424
1946	30.311	13.443	0,564	443
1947	31.850	13.590	0,586	424
1951	40.000	13.590	0,736	340
1952	43.500	14.167	0,768	326
1953	47.042	23.626	0,498	502
1954	50.567	26.075	0,485	516
1955	54.092	27.246	0,496	504
1956	57.617	27.857	0,517	483
1958	64.667	28.271	0,571	437

Fonte: (SOARES, 1995, pp. 131, 133)

Considerando todo o período cujos dados estão inscritos na tabela¹⁴³, os 22 anos compreendidos entre 1936 e 1958, observa-se uma impactante variação demográfica de 330%, que, contudo, não é acompanhada pela redução da taxa de ocupação e do número de lotes por mil habitantes, sobretudo, porque no mesmo período o acréscimo do número de lotes foi superior a 500%; o que significou 23.271 lotes à mais que os existentes em 1936.

É interessante observar que a disponibilidade de lotes é muito elevada, atingindo valores ainda maiores no período, como, por exemplo, em 1954, quando havia 516 terrenos/1000 habitantes. Se considerarmos famílias compostas por quatro indivíduos em média, iremos concluir que cada grupo de 1.000 pessoas constituirá 250 famílias, havendo, naquele ano, 516 terrenos, ou seja, mais de dois lotes por família, evidenciando claramente a intensidade do processo especulativo. (Idem, p. 134)

Os números indicam um crescimento exponencial da oferta de lotes urbanos que, em si, já constituiriam evidência assaz da prática especulativa em Uberlândia, cujos efeitos danosos seriam sentidos pela cidade. Contudo, no caso local, aqueles efeitos são exponenciados na medida em que a maior parte dos novos loteamentos ocorriam distantes da malha urbana já existente, em áreas periféricas e desprovidas de infraestrutura. De maneira que aos efeitos econômicos (a formação e aumento de um estoque imobiliário e a conseqüente valorização comercial das áreas localizadas nos vazios urbanos) devem ser adicionados os sociais e políticos, na medida em que aquela urbanização dispersa e fragmentada cumpria ainda o papel de segregar as presenças indesejadas nos subúrbios, dificultando – tanto quanto possível – sua presenças nos espaços centrais e constringendo-os ao não exercício da cidadania, social e política.

Nos anos 1950, o projeto de crescimento e modernidade, de imponência e monumentalidade, de grandiloqüência e evolução construído, e continuamente projetado/imaginado, pelas elites locais será então hiperbolizado pela interveniência de novas externalidades positivas. De novo o concurso da *Fortuna* alimentaria os sentimentos de grandeza locais, impulsionando-os. Dantas (2009), Guimarães (2015),

¹⁴³ A autora explicita que os anos que não aparecem são aqueles em que o número de lotes não se alterou, apesar do período entre 1938 e 1943 não ter sido alterado o número de lotes, e mesmo assim os dados referentes à alguns desses anos constarem na tabela

Soares (1995) sugerem que, seja em virtude da estadonovista Marcha para o Oeste, seja em função do planejamento e execução da construção da capital Federal no coração do Brasil, compreendendo o período entre o final dos anos 1930 até os anos 1960, foram fatores decisivos para o desenvolvimento da cidade. Em particular, Guimarães (2015) demonstra como a criação de Goiânia e Anápolis, no estado de Goiás; e a posterior interiorização da infraestrutura em virtude da construção de Brasília (sobretudo de transporte e energia) acabou por impactar diretamente o Triângulo Mineiro, novamente reestabelecido entre as rotas que partiam do Centro-Sul para o Centro-Norte e acabariam por determinar, definitivamente, a centralidade regional de Uberlândia.

Entre as condições criadas, deve-se dar destaque à construção de Brasília no Centro-Oeste, reforçando a centralidade geoeconômica do Triângulo Mineiro; a abrangência de sua malha rodoviária e ferroviária de integração centro-sul com o centro-oeste, norte e nordeste; a construção de um importante sistema de hidrelétricas e redes de transmissão de energia na região; uma rede moderna de telecomunicações e uma estrutura industrial e de serviços bem desenvolvida.

(...) No bojo destes processos foi que o incipiente e marginal município de São Pedro do Uberabinha trillhou seu desenvolvimento. Com pouco menos de sete mil residentes na sede do município em 1920, enquanto os municípios vizinhos de Araguari e Uberaba já possuíam, respectivamente, 8.700 e 19.338 habitantes, a referida localidade experimentou intenso dinamismo e ganhou identidade própria (Lei nº 1.126, de 19 de outubro de 1929), passando a denominar-se Uberlândia. Na década de 1930, este município já havia superado Araguari em dimensão urbana e importância econômica. Vinte anos depois, em 1950, ela já se rivalizava com Uberaba, para, a partir do final dos anos 1960, superá-la e transformar -se no principal polo econômico e social do Triângulo Mineiro e mais tarde do interior de Minas Gerais (Idem, pp. 25, 27)

Para o autor, por todas essas razões houve uma feliz coincidência entre o auge de concentração econômica e industrial em São Paulo (e na região Centro-Sul) e a consolidação de Uberlândia como centro atacadista e de notável articulação comercial (no período entre os anos 1950 e 1970), o que acabou por elevar, a um nível inaudito, a complementaridade entre ambas. Aquele espetacular conjunto de investimentos públicos direcionados para o Centro-Oeste durante a construção de Brasília (convertidos em investimentos na construção de uma infraestrutura estatal sobre a região: energia, transportes, armazenamento, comunicações, etc.) reforçariam ainda mais, a já cantada em prosa e verso pelas elites locais, localização estratégica do município. Daí em diante,

a cidade se tornaria a principal referência na região entre os rios Paranaíba e Grande, atraindo e concentrando em seus limites os avanços demográficos e econômicos. Assim, seria impossível compreender a posição assumida pela localidade, a partir dos anos 1950, sem perceber que ela foi profundamente influenciada e transformada a partir de um projeto nacional de interiorização, econômico e político.

A hipótese aqui defendida é a da incapacidade desta região marginal, representada pelas suas lideranças políticas e econômicas, de atender o conjunto de suas demandas infraestruturais. E na ausência de um questionamento desta limitação da escala local e regional para equacionar seus desafios, poderia imperar uma visão *ex post*, que tenderia a justificar os desdobramentos ulteriores com base numa interpretação linear e condicionante dos fatores históricos. É preciso reconhecer que os entraves quanto à infraestrutura de energia e transportes, colocados ao desenvolvimento da economia do Triângulo na década de 1950, eram questões nacionais, que foram solucionadas de acordo com critérios políticos e econômicos que extrapolavam infinitamente os domínios regionais. Neste aspecto, Brasília foi, sem dúvida, o peso na balança no caso da interiorização da infraestrutura em direção à região central. O arrojo desenvolvimentista do Governo JK recolocou para o Triângulo Mineiro a perspectiva da integração regional. Assim, o importante a destacar é o fato de que, embora essa região seja reconhecida pelas condições naturais favoráveis, foram as grandes mudanças ocorridas a partir da segunda metade de 1950 que ajudaram a consolidar a posição geográfica estratégica do Triângulo *vis-à-vis* uma economia litorânea que buscava o curso forçado de uma interiorização. (Idem, p. 124)

Este conjunto de investimentos públicos, aliados à ação de empresários locais, criariam as condições para que nas décadas de 1950 e 1960 a cidade se transformasse num polo nacional atacadista, com o início das atividades dos grupos Martins, Peixoto e ARCOM. No mesmo ambiente de efervescência econômica, em 1954 é fundada a Companhia Telefônica do Brasil Central – CTBC (hoje ALGAR Telecom), empresa privada que atuaria no ramo da telefonia e das telecomunicações possibilitando a crescente inserção informacional da cidade e de suas atividades econômicas. É o período de consolidação das grandes empresas e grupos empresariais com sede na cidade. A cidade assiste a construção de dois grandes centros comerciais (o *'Shopping' Center* Sul localizado na avenida Vasconcelos Costa no bairro Martins. e o *'Shopping' Center* Norte localizado na avenida Floriano Peixoto, mas agora para além dos trilhos no bairro Aparecida) que simbolizaram a criação de novas modalidades de estabelecimentos destinados ao comércio, alargando a área geográfica destinada às atividades comerciais

para além das avenidas Afonso Pena e Floriano Peixoto na região central. A cidade criaria seus canais próprios de retransmissão com a inauguração em 1964 da TV Triângulo (hoje TV Integração, afiliada à Rede Globo desde 1971) e em 1978 a TV Paranaíba (inicialmente retransmissora da Rede Bandeirantes, hoje afiliada à TV Record). A cidade, no afã de reproduzir – continuamente – os sinais identificados com o progresso e a ‘modernidade’ importará os supermercados (e sua forma de venda baseada no autosserviço, tão diferente das antigas e tradicionais vendas), os arranha-céus e o asfalto ganharão as avenidas; e o neon será exibido exuberante nas fachadas das varejistas da região central, transformando-a na ‘antiga’ ‘cidade nova’. A cidade precisava ser atualizada para que os automóveis, cada vez mais generalizados, ocupassem suas ruas com tranquilidade. Neste processo, os prédios e sinais do início do século serão então demolidos para a ostentação das ‘novidades’ ainda mais recentes. Contudo, esse conjunto de atualizações e melhoramentos não alterou o modelo de expansão urbana. Ainda que, com sua área central continuamente melhorada e embelezada pelas tecnologias da ocasião, continuará a reproduzir, intensificando-a, aquela urbanização sem planejamento público, ditada pelo interesse particular, orientada para a produção de valor para os grandes proprietários de glebas urbanas e profundamente segregadora. Continuará confinando seus moradores pobres em áreas cada vez mais distantes do centro. Entre centro e periferia enormes vazios: geográficos, sociais e econômicos.

E à medida que a cidade se expandia e os automóveis hegemonizavam as ruas, os trilhos da Mogiana anunciados como sinal de progresso econômico no final do século XIX, se convertiam, na aurora dos anos 1970, em estorvo e incômoda presença do passado na cidade em que parecer-se moderna sempre foi obsessão dos poderosos, políticos, intelectuais e da imprensa. Ademais, a permanência dos trilhos constituía uma presença que – distante de atribuir valor às glebas urbanas – pareciam lhe retirar. Aqui que outrora serviu para orientar a expansão urbana a partir de sua centralidade econômica; agora era apresentada, pelos discursos políticos e opiniões publicadas na imprensa, como um constrangedor limite ao desenvolvimento da urbe e uma feia presença em sua área central. É assim que será deslocada cerca de 5 quilômetros ao Norte, no local onde, ainda hoje, realiza apenas transportes de cargas.

A urbe em fins do século XIX articulou-se em ritmo de movimentação da companhia Mogiana. Entretanto, com a implantação da indústria automobilística e construção de estradas de rodagem, a ferrovia perde sua autonomia frente ao desenvolvimento da cultura do automóvel, entrando aos poucos para o abandono e estagnação. (...) A nova estação perderia muito de seu valor funcional com a mudança para o alto da cidade. Apesar de sua formosa arquitetura, ela perde o que mais caracteriza uma estação ferroviária: um lugar referencial de desenvolvimento que outrora dava ao trem, restando apenas uma imagem transitória, entre o passado do transporte feito nos lombos dos burros, com os modernos carros e caminhões. O sistema ferroviário não tem como competir com o modal rodoviário frente ao descaso com que foi e é tratado pelas políticas públicas. É o privado (transporte individual) sobrepondo-se ao público/coletivo. A antiga estação é destruída, para que a cidade possa readaptar-se e projetar um novo plano urbanístico que atenda às necessidades de crescimento, de tal forma que possa criar um fluxo de movimentação com as rodovias, principalmente com a BR - 050, que liga a capital Brasília com o maior centro comercial do país, São Paulo.

A década de 1970 será então decisiva para os, agora hiperbolizados, sonhos de grandeza de suas elites locais. Novamente a combinação de um conjunto de fatores será decisiva para que novas atividades econômicas sejam introduzidas. Sob os anos de chumbo, representados pela vigência da Ditadura civil-militar, as elites locais, devidamente alinhadas com o projeto autoritário de poder, testemunhariam um de seus 'filhos mais ilustres' ser nomeado Governador de Minas Gerais. Era o auge da afirmação política e econômica da "gente de Uberlândia". Rondon Pacheco¹⁴⁴ assume o governo do estado no período entre março de 1971 e março de 1975; antes, no período entre 1961 e 1962 foi nomeado Secretário do Interior de Minas Gerais pelo Governador Magalhães Pinto. Em todas essas ocasiões foi importante apoio político para o desenvolvimento econômico de Uberlândia.

De fato, como Governador, Rondon Pacheco incorporou em seu governo a Companhia Prada de Eletricidade, que fornecia energia elétrica a Uberlândia, à Companhia Energética de Minas Gerais (CEMIG), o que permitiu uma ampliação no fornecimento de energia na cidade. Ainda como secretário de

¹⁴⁴ Foi deputado estadual, quatro vezes deputado federal pela UDN, uma vez pela Arena e outra pelo PDS, secretário do interior e governador nomeado de Minas Gerais. Foi apoiador de primeira hora do golpe que depôs João Goulart (1964), filia-se à Arena e faz parte, desde o início, do grupo parlamentar que legitimou e sustentou o governo militar. De 1967 a 1969 chefiou o gabinete civil do presidente Costa e Silva, ocasião em que participou da reunião de 13 de dezembro de 1968 que editou o AI-5. Depois de deixar o governo de Minas Gerais, foi nomeado para presidir a Usiminas em 1976. Nomeia uma das principais avenidas da cidade, construída sobre o córrego São Pedro, o mesmo que testemunhou o nascimento da primeira povoação local.

Estado, no governo de José Magalhaes Pinto em 1961, Rondon Pacheco contribuiu para a expansão da então CTBC (atual Algar Telecom) através de suas influências políticas e jurídicas. (...) Como deputado federal, Rondon Pacheco foi influente para a construção da Faculdade Federal de Engenharia de Uberlândia, em 1965, e na criação da Escola de Medicina, em 1968, esta mantida por uma fundação municipal. Em 1969, foi criada a Universidade de Uberlândia (UnU) integrando a Escola de Medicina e as cinco faculdades existentes na cidade: Faculdade de Música, instituída em 1957; Faculdade de Direito (1959); Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (1960); Faculdade de Ciências Econômicas (1963) e a Faculdade de Engenharia (1968), única pública. A Universidade de Uberlândia (Figura 11) foi federalizada somente em maio de 1978, sendo denominada, a partir de então, como Universidade Federal de Uberlândia (PACHECO, 2015, pp. 46-47)

Durante o período que Rondon Pacheco foi governador foram prefeitos de Uberlândia Virgílio Galassi (1971-1972, no primeiro de quatro mandatos que exerceria) e Renato de Freitas (1973-1976, seu segundo mandato); ambos proprietários de empresas do ramo imobiliário, como veremos. A cidade inicia então um novo ciclo de desenvolvimento econômico no que seriam fundamentais a consolidação da oferta de ensino superior e a criação de seu Distrito Industrial.

A transformação implícita neste último ponto apresenta repercussões regionais transformadoras à medida que se focaliza a questão sob o prisma de sua alteração espacial. Pois, na ausência de um ensino secundário profissionalizante bem estruturado e universal, o ensino superior passa a cumprir o papel de elo dinâmico responsável pelos efeitos concentradores, não só do próprio segmento educacional, como também dos serviços de saúde (quando envolve o segmento das biomédicas e, particularmente, um hospital escola). O ensino superior, embora acessível a um número reduzido de indivíduos, funcionou como uma aspiração coletiva de mobilidade social, bem como motivava o surgimento no entorno das Faculdades e Universidades de um conjunto de atividades residenciais, direta ou indiretamente envolvidas com a abrangência populacional. Disto decorreu que a localização espacial da oferta de ensino superior, embora não seja determinante, apresentou potencialidades difusoras no seu entorno, principalmente quando interligadas às potencialidades econômicas regionais. (...) Iniciou-se, desta forma, mais um dos importantes aspectos da diferenciação intrarregional, podendo dizer que a história da evolução econômica e social de Uberlândia a partir de então se confunde e mutuamente se complementa com a consolidação e expansão da tão sonhada Universidade Federal de Uberlândia (UFU). (Guimarães, 2015, pp. 226-227, 229)

Assim, a criação de cursos superiores na cidade (à época restritos às capitais e grandes cidades do país) constituía para o imaginário das elites locais sinal e, ao mesmo tempo, mola propulsora do progresso. Esse desejo seria então compatível com a

estratégia de criação de cursos superiores no período, levados a cabo pelo Regime Militar, privilegiando cursos das áreas de exatas e biológicas, instalados preferencialmente em cidades do interior, em estreita relação com os interesses e pleitos de aliados locais. Realizando um apanhado do processo de abertura dos cursos superiores na cidade, Prieto (2009) revela que o Conservatório Musical, criado pela Profa. Cora Pavan Capparelli em 1957 foi a primeira instituição de ensino superior instalada na cidade. Depois, em 1959, seria a vez da criação da Faculdade de Direito e instituição da FEU – Fundação Educacional de Uberlândia como sua mantenedora. Em 1960 foi criada a Faculdade de Filosofia, ligada à Igreja Católica local e instalada nas dependências do colégio Nossa Senhora. No ano de 1963 seria fundada a Faculdade de Ciências Econômicas, cuja mantenedora seria a mesma da escola de direito. Embora criada no ano de 1961, a Faculdade Federal de Engenharia só começaria a funcionar efetivamente em 1965, sobre área de 50 mil metros quadrados doada pela Imobiliária Tubal Vilela. A Escola de Medicina começou a funcionar em 1968 sobre glebas doadas por Rui de Castro Santos e tendo como mantenedora a Fundação Escola de Medicina de Uberlândia – FEMECIU, de caráter municipal.

Soares (1995, pp. 196-197) demonstra que a criação da Universidade de Uberlândia se deu no final da década de 1960 e foi resultado da junção de nove escolas superiores que “tinham dinâmicas acadêmicas e financeiras diversificadas, pois algumas eram particulares e/ou fundacionais; outras autarquias federal e estadual”. Sua criação não foi resultado de uma política pública ou planejamento, sendo filha de muitos e diferentes esforços e perspectivas. Os projetos das elites econômicas e intelectuais locais se ligam a vigência da ditadura cívico-militar no Brasil, cuja íntima colaboração, favoreceu a criação de uma universidade na cidade. Sua federalização só viria a se concretizar em 24 de maio de 1978 pela caneta do então Presidente militar Ernesto Geisel, cujo ato criou a UFU – Universidade Federal de Uberlândia. À medida que a cidade estabelecia novos cursos, criava novos *campi*, exercia também sua força indutora sobre o desenvolvimento técnico, tecnológico, econômico e urbano da cidade. Para a autora a “universidade deu uma outra feição político/cultural à cidade, e, sendo única universidade pública da região, colocou Uberlândia, também, como um centro irradiador de cultura e novas ideias” (Idem, p. 199). Ela mesma, passava a constituir,

mais um elemento de atração para a cidade de imigrantes, na medida em que, eram poucas as cidades do interior do país que contavam com instituições de ensino superior, quicá federais. A Universidade será vetor indiscutível do crescimento verificado nas décadas seguintes, quer pelas tecnologias que desenvolveu, quer pela qualificação que realizou da força de trabalho, quer pelo volume de projetos que deu origem ou, indiretamente, estabeleceu as condições para que fossem realizados.

Mas, nem tudo eram louros. Por exemplo, do ponto de vista da configuração do perímetro urbano, as duas áreas doadas para que se estabelecessem as escolas de Medicina e Engenharia, estariam colocadas em pontos extremos da cidade, induzindo – de certa maneira – o sentido da expansão do perímetro urbano, estabelecendo novos vazios urbanos e inaugurando, *pari passu*, novas áreas de expansão e processos especulativos. Assim, a localização da Escola de Engenharia, em área de 50 mil metros quadrados doadas pela Imobiliária Tubal Vilela (ver Mapa 36) acabou por inaugurar um intenso movimento de ocupação do Setor Leste, em plena atividade, mesmo 42 anos depois.

Analisando este processo, Pacheco (2015) demonstra como a criação do bairro Santa Mônica, no Setor Leste, seria a evidência inequívoca da prática de produção de vazios urbanos e da especulação imobiliária no município de Uberlândia. Mostra ainda como as incorporadoras locais, acabariam por manipular – por meio de ‘doações’ das áreas – o sentido da expansão urbana; sempre contando com a conivência nada republicana dos poderes políticos locais. Assim, ao doarem as áreas, o faziam quase sempre sabedores de que efeitos de valorização econômica teriam lugar, compensando de alguma forma a ‘doação’. Tais práticas permitiriam que os proprietários dos vazios nas proximidades das áreas doadas pudessem loteá-las por partes, estocando glebas e aguardando a valorização dos lotes, posto que após a construção dos subúrbios e sua povoação, pressões seriam exercidas no sentido dos poderes públicos instalarem as melhorias urbanas e equipamentos públicos até as áreas periféricas, produzindo, ao longo do tempo, a valorização dos espaços ‘vazios’ na medida em que diminuía – com aqueles melhoramentos – suas distâncias em relação ao centro da cidade.

Ilustração 13 - Vazios urbanos. Comparativo do bairro Santa Mônica em 1970 e em 2021



Fonte: Instituto de Geografia da UFU e Google Earth, respectivamente

Moura (2019) relata que os loteamentos dos Bairros Santa Mônica e Segismundo Pereira foram aprovados entre 1963 e 1966, quando era prefeito de Uberlândia Raul Pereira de Rezende, grande pecuarista e proprietário da Empresa Imobiliária Segismundo Pereira. O problema é que o prefeito era o dono da incorporadora

proprietária e responsável pelos loteamentos que foram aprovados durante seu governo, sobre terras que pertenceram a seu pai Segismundo Pereira, que viria a nomear um dos bairros e a própria avenida principal que os corta e liga; aliás, padrões recorrentes na cidade. É possível visualizar, na foto de 1970, que as áreas extremas dos loteamentos já se encontravam devidamente arruadas, com um enorme espaço vazio entre elas (que também eram de propriedade da Imobiliária Segismundo Pereira) de forma que parte do loteamento aprovado em 1963/1966, no entanto, só seria comercializado bem mais tarde. A própria Imobiliária Segismundo Pereira é a doadora do terreno em que o Campus Santa Mônica da UFU seria construído. Observa-se desta forma a materialização da ação especulativa, que por obra da empresa acabaria por aumentar ainda mais a dispersão e fragmentação do perímetro urbano.

A própria imobiliária Tuba Vilela, ainda hoje é proprietária de áreas vazias e loteamentos no setor leste, localizados além da BR050, cuja negociação após o início dos anos 2000¹⁴⁵ asseguraram realização de valores que sofreram majoração em virtude daqueles equipamentos públicos ali instalados, e da urbanização que produziram em seu entorno, entre as quatro décadas que separam a doação e o tempo presente. O padrão de urbanização dispersa, fragmentada e socialmente segregadora se atualiza e aprofunda, sem combater o déficit habitacional de forma consistente e aprofundando a exclusão territorial; e fomentando longos e rentáveis ciclos especulatórios.

Ilustração 14 - Bairros Santa Mônica e Segismundo Pereira no ano de 1982.



Fonte: ArPU

¹⁴⁵Jardim Sucupira aprovado em 2004; Novo Mundo em 2009, Vida Nova no ano de 2012, Bem Viver em 2014 e Reserva dos Ipês em 2019. Respectivamente assinalados com os números 28, 30, 31, 32, 33 e 34 no mapa 36.

O fato é que nos anos 1970/1990, Uberlândia buscou aprofundar ao máximo a diversificação de suas atividades produtivas, ainda que dado o protagonismo dos setores comercial e atacadista, mas, também através do desenvolvimento industrial e agropecuário. O dinamismo da economia local seria ainda beneficiado pela “rápida expansão da agricultura comercial de alimentos, proporcionada pelos grandes projetos públicos de incorporação produtiva dos cerrados, implementados a partir dos anos 1970” (GUIMARÃES, 2015, p. 236), de forma que a modernização da agricultura no cerrado também beneficiou Uberlândia, permitindo a proliferação de atividades agroindustriais na cidade e seu entorno. De uma forma geral, estes processos, engendraram uma “representativa acumulação de capitais regionais, crescimento do mercado de trabalho e diversificação produtiva”.

Gráfico 12 - Evolução do Perímetro Urbano de Uberlândia



Fonte: Adaptado pelo autor a partir de Oliveira (2018, p. 24).

O vertiginoso crescimento demográfico se fará acompanhar por uma ainda maior oferta de lotes e expansão do perímetro urbano, capitaneada mais pelo interesse econômico do setor imobiliário e sua tradicional prática especulativa, que pelo interesse público e necessidade efetiva de habitação. Tanto que a cidade convive ainda hoje com enorme déficit habitacional, recorrentes ocupações urbanas e lutas por moradia, apesar de possuir muitos imóveis desocupados e vazios urbanos. É possível visualizar tais dimensões no gráfico e mapas abaixo reproduzidos.

Mapa 39 - Evolução Perímetro Urbano de Uberlândia. Décadas de 1970 e 1980

Uberlândia | 1970



Uberlândia | 1980



Mancha Urbana
em 2017

Fonte: Adaptado pelo autor de Oliveira (2018, p. 23)

Realizando um balanço desse processo e sua configuração em 1995, Soares (1995, p. 232,234-235) afirma que

Para abrigar grupos de maior poder aquisitivo, no início dos anos 70, iniciou-se o lançamento de *lotes mansão*, que tinham áreas verdes de jardins, plantas frutíferas e ornamentais (...). Nesses locais, são construídas mansões e casas de altos muros, com áreas de recreação e esportes em seu interior, guardadas por cães, seguranças, rede interna de TV. O condomínio fechado, com clubes privativos, área de lazer e recreação, lotes de 5.000 m², segurança, foram lançados em Uberlândia em meados dos anos 70, e seus exemplos mais significativos são as Mansões Aeroporto e Morada do Sol. O crescimento horizontal da cidade direcionado, obedecendo a critérios sócio econômicos segregacionistas, resultou em uma fragmentação do espaço que se expressa no seu arranjo territorial. A área Sul da cidade, às margens do rio Uberabinha e Córrego São Pedro, ficou reservada aos loteamentos de luxo, clubes campestres e as áreas leste/oeste para loteamentos periféricos e conjuntos habitacionais, onde se concentra uma parcela significativa da população assalariada uberlandense. Ao norte, para o Distrito Industrial, o futuro Porto Seco, as distribuidoras de petróleo, as cerealistas. O espaço urbano fragmentou-se em áreas apropriadas ao trabalho e ao capital; à moradia, ao consumo, ao lazer, sendo que as pessoas e os lugares estão cada vez mais especializados e coesos nos territórios da cidade. A Figura 21, apresentada abaixo, mostra a fragmentação do espaço da cidade, a partir do uso e ocupação do solo urbano no final dos anos 80.

No mesmo sentido, Oliveira (2018, p.24) assevera que aquelas características apontadas por Soares (1995) ainda nos anos 90, não teriam sofrido a interveniência de ações capazes de alterá-las. A autora reafirma que os sinais de planejamento e interconexão são mais evidentes na região Central e no Setor Sul, regiões de maior presença dos equipamentos públicos e de concentração das melhores condições infraestruturais, continuamente renovadas e atualizadas pelos poderes públicos. Mesmo com importantes alterações nas décadas seguintes, o sentido fragmentado, horizontal e segregador da expansão urbana não seria contrariado. Mesmo quando o estado foi indutor de políticas de habitação de interesse social na cidade.

Por exemplo, Mota (2019) detalha o processo de construção de habitações populares, distribuídas ao longo das quatro fases por ele identificadas: o período compreendido entre 1930 e 1964, entre 1964 e 1986, entre 1986 e 2002 e de 2003 em diante. No primeiro período o autor demonstra que embora as primeiras políticas de habitação social tenham surgido no país na década de 1930, a primeira construção do gênero teve lugar na cidade apenas em 1954 com a construção de 50 casas populares

no Bairro Patrimônio, a primeira periferia da cidade resultado de forte segregação racial ainda no século XIX. Um segundo conjunto seria entregue à população em 1959 com 80 casas, igualmente construído em área menos valorizada no extremo norte do Bairro Vila Brasil. Nos dois casos, oriundos dos investimentos públicos federais oriundos da Fundação Casa Popular (criada em 1946), a localização geográfica dos empreendimentos se deu em consonância e orientada pelos agentes imobiliários, mais, uma vez induzindo a especulação e atuando na criação de localizações privilegiadas.

Ilustração 15 - Conjunto Habitacional no Bairro Patrimônio, 1954



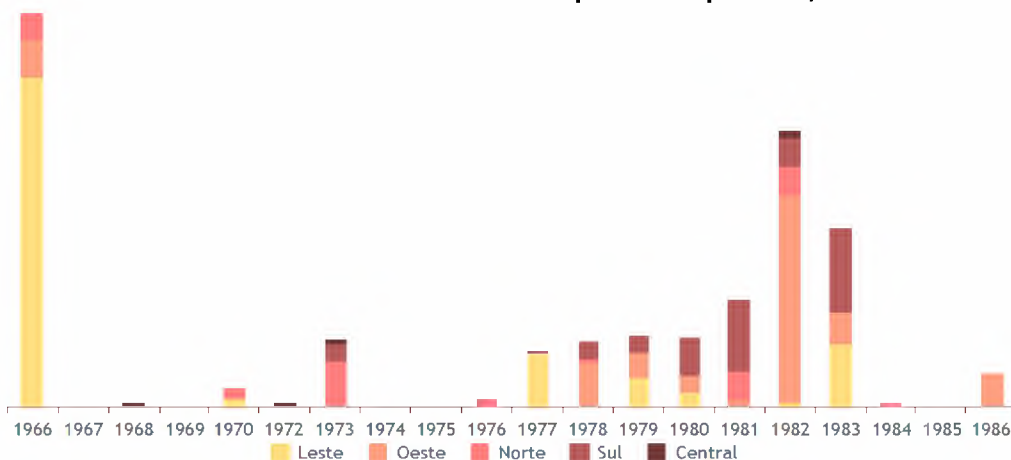
Fonte: ArPU

No período de vigência da Ditadura cívico militar no Brasil, 22 anos entre 1964 e 1986, a Fundação Casa Popular seria transformada no Banco Nacional de Habitação (BNH). Era o estabelecimento de uma política nacional para a habitação financiada por um novo sistema financeiro de habitação e assumindo dimensão estratégica para os governos militares. Em Uberlândia a eleição do Prefeito Renato de Freitas, argumenta Mota, apesar de também vinculado à uma empresa do ramo imobiliário e grande proprietário de terras, acabou por estabelecer as primeiras regras municipais que impediam que novos loteamentos fossem abertos sem que um mínimo de infraestrutura fosse estabelecido pelas incorporadoras. Tais impedimentos vigorarão até 1977, quando serão profundamente flexibilizados pelo prefeito Virgílio Galassi, diretamente interessado nos resultados práticos de sua decisão.

em 1977 o prefeito altera a lei e abranda a obrigatoriedade de construção de infraestrutura para loteamentos comuns ou destinados à habitação social, não sendo mais obrigatória a construção de meios-fios, redes de águas pluviais e pavimentação. Essa infraestrutura seria posteriormente executada pela municipalidade e seria cobrado contribuição de melhoria aos proprietários dos lotes. (...) No ano de 1982, o então prefeito Virgílio Galassi (1977-1982), suprimiu ainda mais itens de infraestrutura obrigatórios para parcelamentos destinados a conjuntos habitacionais, consistindo apenas na obrigatoriedade de construção de rede elétrica e de iluminação e rede de abastecimento de água potável. Apesar disso, houve tentativas de empreendedores de loteamentos não populares de se enquadrarem forçosamente nessa lei. (MOTA, 2019, pp. 109-110)

Os efeitos do abrandamento serão imediatamente sentidos, e o fluxo de concessão de licenciamentos de lotes reativado, alimentando novo ciclo especulatório.

Gráfico 13 - Número de lotes aprovados por ano, 1966-1986



Fonte: Secretaria Municipal de Planejamento Urbano, PMU (2019), organizado e adaptado pelo autor.

Fonte: MOTA, 2019, p. 86

No intervalo entre os anos de 1967 e 1977, caem drasticamente o número de loteamentos autorizados pelo poder público municipal: apenas 6,5% do total de lotes autorizados em 22 anos se concentraram no período de 10 anos em que vigoraram as restrições do prefeito Rento de Freitas. A título de comparação em apenas 5 anos de governo Virgílio Galassi, compreendidos entre 1977 e 1982, foram loteados 41% do total licenciado em 22 anos. Durante os 10 anos em que vigoraram as restrições municipais à abertura de novos loteamentos, a maior parte dos lotes eram resultantes dos empreendimentos de habitação popular. O primeiro, a construção pelo BNH de 300

unidades do Conjunto Habitacional Industrial, em localização distante 7 quilômetros do centro de Uberlândia. O empreendimento contava com a existência de equipamentos coletivos (escola, igreja e infraestrutura de água, esgoto e energia elétrica) mas seguia a lógica da urbanização dispersa e fragmentada, tão funcional aos interesses especulativos locais (SOARES, 1988). No final da década de 1970, e sob o governo de Galassi, serão construídos outros conjuntos habitacionais de grandes proporções, agora financiados pela COHAB-MG (Companhia de Habitação do Estado de Minas Gerais): O Luizote de Freitas (com 4,032 unidades), Segismundo Pereira (1.055 unidades) e o Santa Luzia (799 unidades). Soares (1988) conclui que, não se excetuando a importância social deste planos habitacionais populares, eles

constituem em ordenadores do crescimento da cidade. A partir de sua implantação carregam para seu entorno novos bairros, áreas de produção e circulação de mercadorias. Os conjuntos habitacionais construídos pela COHAB, apesar de não terem solucionado o “problema” da moradia para as classes trabalhadoras, acabaram por produzir um novo espaço na cidade. Nele está contida uma parcela da classe trabalhadora assalariada, segregada espacialmente em unidades residenciais semelhantes, dando a “ideia” de uniformidade. (SOARES, 1988, p.156)

Na esteira do grande desenvolvimento econômico e demográfico alcançado por Uberlândia nas décadas de 1970-1980, em virtude do grande fluxo migratório que se dirigirá para a cidade, acabou por definir uma grande expansão da periferia da cidade (conforme se depreende da comparação entre os mapas 38 e 39), submetendo inclusive possíveis efeitos sociais destes loteamentos, à lógica e funcionalidade da especulação imobiliária. Mais, consolidam separações rígidas entre os grupos e lugares sociais e as regiões e localizações de suas habitações. Significam desta forma, a espacialização geográfica dos lugares socialmente definidos, distanciando no espaço os indivíduos já devidamente distinguíveis e apartados em virtude de sua cor de pele e/ou condições socioeconômicas. Neste violento processo, a segregação é oficial e solenemente apresentada como instrumento de redução das desigualdades e de melhoria das condições de vida dos ‘contemplados’ pelos programas habitacionais, ainda que distantes e afastados das regiões ricas, valorizadas e brancas.

O processo de expansão das periferias, pobres e negras, acabaria por delimitar um determinado vazio urbano, ainda não circundado por suas 'indesejáveis' presenças. As elites locais, ávidas por essa exclusividade espacial e diante do grande número de externalidades negativas vivenciados pelos moradores endinheirados da região central da cidade (grande movimentação de automóveis, ônibus, poluição visual e sonora, etc.) começam a deslocar crescentemente seu interesse por habitação para aquelas áreas. Fonseca (2007) demonstra que essa preferência será facilitada pela intervenção da municipalidade sobre aquela área, até então abandonada pelo poder público. A canalização do córrego São Pedro e a construção sobre da avenida Rondon Pacheco, inauguraria um conjunto de melhoramentos urbanos com o fito de facilitarem, por meio de sua urbanização, a ocupação nobre da zona sul da cidade, valorizando economicamente aquelas glebas e consolidando um novo espaço na urbe. É neste período e contexto, que são iniciados os primeiros loteamentos na região (Cidade Jardim, Altamira e Jardim Karaíba), que contudo, só viriam a se consolidar nas décadas seguintes.

Se a parte norte da cidade já estava consolidada, todavia, a zona sul ainda seguia pouco ocupada. Em 1971, foram realizadas melhorias na avenida que, partindo do centro, cortava os novos bairros de classe alta da cidade, em direção ao Clube Caça e Pesca. Ela se converteria, posteriormente, na atual Avenida Nicomedes Alves dos Santos. Essa obra teve como principal objetivo criar uma via de acesso a essa região da cidade. O Prefeito Virgílio Galassi tinha interesses particulares em promover a urbanização da zona sul, visto que era proprietário de terras ali e que a ocupação dessas áreas representaria negócios altamente rentáveis, uma vez que a cidade possuía poucos bairros exclusivos para a população de alta renda. (FONSECA, 2007, p.112)

A terceira fase compreendida entre os anos de 1986 a 2002 será marcada pelo refluxo da construção dos grandes conjuntos de habitação popular na cidade. Mota (2019) demonstra que a política de financiamento municipal de terrenos e materiais de construção à famílias de baixa renda e em alojamentos precários (favelas) por meio do estímulo aos mutirões de construção iniciados no primeiro governo de Zaire Rezende, serão interrompidos quando Virgílio Galassi iniciar seu terceiro mandato como prefeito. Em 1991 será aprovado o loteamento Santa Mônica II (atual Bairro Morumbi) com a implantação do Programa de Ação Imediata em Habitação (PAIH), criado pelo

presidente Fernando Collor de Melo. O mesmo programa financiará diversos empreendimentos pela cidade ao longo dos anos 1990. Como outrora, a criação do Bairro Morumbi segue o mesmo roteiro de criar conjuntos habitacionais muito distantes da área central da cidade, produzindo vazios urbanos destinados à especulação. No caso em tela, grandes áreas pertencentes à Imobiliária Tubal Vilela ali seriam novamente beneficiadas.

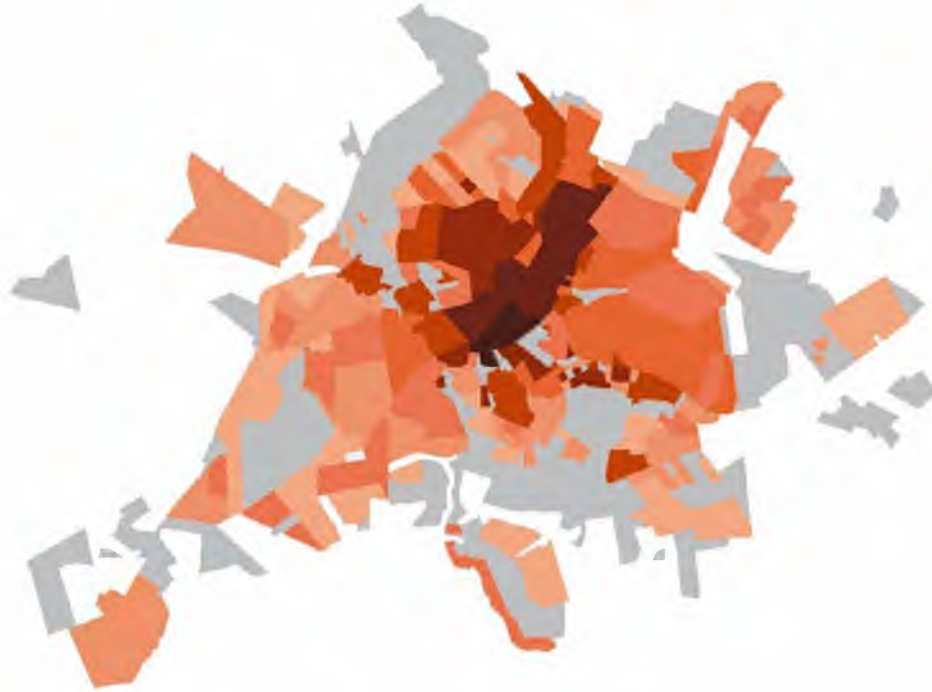
A ausência de políticas públicas incidirá sobre o déficit habitacional, que conjugado ao grande número de imóveis desocupados e vazios urbanos, acabará por levar à intensificação de áreas favelizadas e/ou de ocupações 'irregulares' com grande concentração de pessoas, o que, dificultará a adoção das estratégias de remoção para outras áreas (FONSECA, 2007); marcando o período pela organização política local dos sem-teto.

Ao mesmo tempo, inicia-se o povoamento e a consolidação dos primeiros loteamentos fechados, no cada vez mais valorizado Setor Sul. Mota (2019, p.130) demonstra que, no período entre 1986 e 2002, dos 28 novos loteamentos aprovados 43% estavam no Setor Sul, "o que destaca essa região como uma das que mais cresceram desde então"; dos quais cinco seriam referentes à loteamentos fechados direcionados à um público de alta renda. Esses empreendimentos se localizariam nos vazios urbanos, caprichosamente construídos ao longo de décadas ainda que em seus arredores encontrem-se também periferias pobres, sobretudo em sua porção Leste (São Jorge, Seringueiras, Laranjeiras, Paineiras, São Gabriel e Aurora). Não por acaso a maior parte dos equipamentos públicos e melhoramentos urbanos já se encontravam, à época, concentrados na recém ocupada periferia rica, enquanto os bairros populares – frequentemente anteriores – continuavam imersos na ausência de infraestrutura e serviços públicos essenciais. Afora a consolidação da novidade de expansão de uma 'periferia nobre' em seus enclaves fortificados,

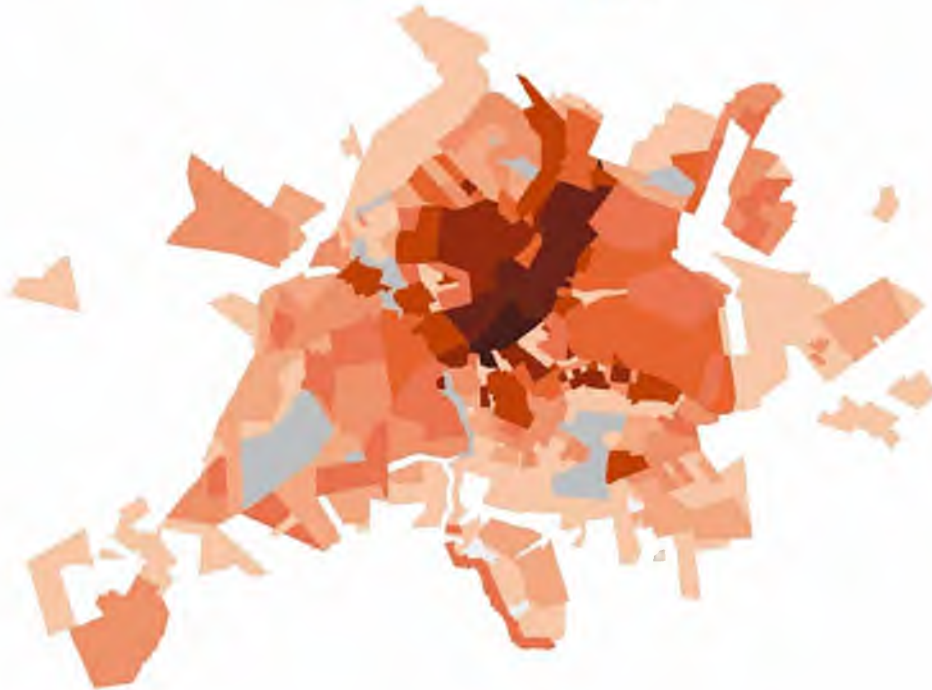
No mesmo período, em outros setores da cidade também foram lançados diversos conjuntos habitacionais, obedecendo a mesma lógica de localização em regiões periféricas e desprovidas de infraestrutura, elevando o custo de sua implantação e criando grandes áreas vazias dentro do perímetro urbano, a fim de especulação imobiliária. Os principais conjuntos são os Residenciais Mansour, Guarani, localizados no Setor Oeste e o conjunto Santa Mônica II, localizado no Setor Leste. (Idem, p. 131)

Mapa 40 - Evolução Perímetro Urbano de Uberlândia. Décadas de 1990 e no ano de 2017

Uberlândia | 1990



Uberlândia | 2017



A quarte e última fase teria se iniciado já no século XXI e se prolongaria até os dias atuais (MOTA, 2019). Este período coincide com o início do primeiro mandato presidencial de Luís Inácio Lula da Silva que, ao longo de seus dois mandatos, estabeleceu novas políticas públicas para as cidades e para a Habitação. Ocorrerá um crescente investimento em habitação, tanto a social quanto a de mercado, caracterizando o setor da construção civil como um dos que mais cresceram no período. No ano de 2007 seria lançado o PAC para urbanização de Assentamentos Precários e em 2009 o Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV). O PMCMV contava com financiamento de recursos do FGTS e repasses do Orçamento Federal da União. Em Uberlândia mais de 11 mil e quinhentas moradias foram conquistadas, de 2009 à 2014, por intermédio do PMCMV (CHAVES, 2020). Contudo, ainda que portador dessa importante dimensão social, o PMCMV acabou por intensificar o processo de periferização dos segmentos de menor renda, instalando-os precariamente em áreas muito distantes dos núcleos urbanos, incluindo casos de construções em áreas fora do perímetro urbano. De forma que, a implementação do PMCMV acabou por aprofundar os processos de segregação espacial dos pobres, aprofundando a dispersão do perímetro urbano, intensificando os vazios existentes e criando outros. Além disso, teria realizado uma concentração de contratos exatamente nas faixas de renda marcadas por menor déficit habitacional, relegando os consumidores classificados como faixa 1 (até 1.800 reais de renda familiar mensal) produzindo também, no interior do público alvo do PMCMV, segregação de outra natureza: a do crédito.

Em Uberlândia – MG, também se verificou que o programa não beneficiou primordialmente a parcela da sociedade que apresentava os maiores déficits habitacionais. Segundo dados da CEF apresentados por Bernardo (2018), no município de Uberlândia-MG, entre os anos de 2009 e 2016, o PMCMV teve apenas 27,1% de moradias ofertadas para a Faixa de renda 1. Os 72,9% restantes foram destinados às faixas de renda 2 e 3. Para efeitos comparativos, em 2010, o déficit habitacional na cidade para a faixa de renda 1 era de 65,3%. (CHAVES, 2020, p. 69).

Haveria ainda uma outra assimetria que seria aprofundada pelo PMCMV, a dos que seriam mais beneficiados pelos recursos dele oriundos. Ainda que pequenos promotores e incorporadoras locais possam ter se beneficiado com o crescimento dos

investimentos em construção civil, grandes empresas de capital aberto acabaram por, sendo portadoras de maior poder econômico financeiro, hegemonizarem os recursos e empreendimentos originados no PMCV. Mota (2019, p.135) relata que apenas na primeira fase do PMCMV a empresa MRV financiou cerca de 10 mil unidades habitacionais na cidade, “sendo quatro mil destinadas às famílias de baixa renda. Nesse sentido foram construídas 3.700 casas no Bairro *Shopping Park* (Setor Sul), 270 casas no Jardim Sucupira (Setor Leste) e 400 no Jardim Vica (Setor Oeste)”. Foi de longe a maior beneficiada pela vigência do programa em Uberlândia conotando assim mais uma fragilidade do PMCMV, ter permitido que empresas privadas, a partir de suas estratégias individuais e oportunismos mercantis, fossem as responsáveis pela definição da localização daquelas habitações. Obviamente, tal dimensão também atuou no sentido incrementar a concentração de ganhos econômicos nestes grandes grupos, facilitando a apropriação privada dos recursos mobilizados pelo programa e minimizando os efeitos sociais e de interesse público que poderiam ter sido despertados por ele. Mota também assinala outros três importantes vetores que marcariam os anos 1910. Um deles se refere à consolidação da parte nobre do Setor Sul como localização preferencias dos estratos de renda mais altos, ainda que tenham se iniciado empreendimentos pra esse nicho de mercado também no Setor Leste com a criação dos loteamentos Granja Marileusa e Alphaville. Tais empreendimentos também assinalam a entrada de outras empresas nacionais no mercado local, agora também atuando no mercado de luxo. Marcam também a incursão de grandes empresas como a ARCOM (Armazém do Comércio) e a ALGAR (*holding* dos setores de telecomunicações, informacional, agronegócio, etc.) no mercado imobiliário, em particular na construção de condomínios fechados. Por fim, e apesar do gigantesco incremento dos negócios com glebas urbanas, assiste-se à uma favelização de áreas da cidade e de áreas de ocupação por parte dos Sem-teto, sobretudo, no Setor Leste.

Os processos de segregação socioespacial se intensificam, dinamizam e complexificam. A relação centro-periferia, apesar de mantida e espacializada, também se fragmenta com o fenômeno do surgimento inclusive de periferias ‘ricas’. As periferias pobres se tornam cada vez mais longínquas e inacessíveis. E nesses diferentes lugares, parecem confluir continuamente condições econômicas e características raciais. Há

assim, várias cidades dentro de Uberlândia, que, contudo, podem ser agrupadas a partir de algumas associações: longas, amplas e arborizadas avenidas cercadas por uma vizinhança abastada e branca em seus condomínios fechados; e assentamentos precários e periféricos, cada vez mais longínquos, preferencialmente ocupados por uma população, majoritariamente, negra e pobre.

Por fim, cumpre destacar o trabalho de Pacheco (2015) que esmiuça em detalhes como os agentes imobiliários locais, ao estabelecerem o processo de expansão urbana horizontal, fragmentada e orientada pelo interesse especulativo; teriam contado, não apenas com a ausência de restrição e normatização por parte dos poderes públicos locais, mas, com sua conivência. Para o autor, duas são as possibilidades de explicação para que a cidade experimentasse tão absurda forma de expansão urbana: a morfologia do relevo da cidade, pouco acidentado, não impunha barreiras físicas que justificassem uma expansão fragmentada, dispersa e horizontalizada; e

Outro fator facilitador é a própria posição dos especuladores, comumente donos de terras e, ao mesmo tempo, legisladores do município, fazendo parte de uma elite que rege a cidade, seja pelo fator econômico, seja pelo fator político e legal. (PACHECO, 2015, p.37)

Como vimos a Empresa Imobiliária Uberlandense (hoje ITV Urbanismo), fundada em 1937, era de propriedade de Tubal Vilela da Silva, prefeito entre 1951 e 1954, ocasião em que foi profundamente 'estimulada' pela gestão municipal. O que sugere ter inaugurado uma tradição local. O ex-prefeito Renato de Freitas (1967-1969, 1974-1977) era um dos donos da R. Freitas Empreendimentos e acabou beneficiado com a abertura de loteamentos durante seus governos. O ex-prefeito Virgílio Galassi, que administrou Uberlândia por quatro mandatos (1970-1973, 1978-1982, 1989-1992, 1997-2000), igualmente. Ele era proprietário da empresa Viga Empreendimentos Imobiliários e utilizou-se do cargo para produzir um conjunto de condições que posteriormente lhe beneficiariam. Em seu segundo mandato Galassi flexibiliza a legislação que dificultava o estabelecimento de grandes conjuntos habitacionais na cidade. Tal ato foi assim descrito por Mota(2019, p. 80)

No mesmo ano de 1982, o então prefeito Virgílio Galassi (1977-1982), suprimiu ainda mais itens de infraestrutura obrigatórios para parcelamentos destinados a conjuntos habitacionais, consistindo apenas na obrigatoriedade de construção de rede elétrica e de iluminação e rede de abastecimento de água potável. (...) Sabendo do interesse da COHAB-MG em construir conjuntos habitacionais na cidade, o prefeito Virgílio Galassi adquire por meio de sua empresa, Viga Empreendimentos Imobiliários, a fazenda onde seriam construídos os conjuntos habitacionais do bairro Luizote de Freitas e a vende a COHAB-MG. Importante salientar, que a empresa do prefeito era proprietária da região do Bairro Jardim Patrícia, área que foi especulada por meio da construção dos conjuntos habitacionais e apenas foi loteada em meados da década de 1980, aproveitando a infraestrutura implantada pelos conjuntos habitacionais.

Pacheco (2015, pp. 114-122) elenca uma série de outras relações espúrias, documentando inclusive situações em que a elite político-imobiliária local teria realizado operações de grilagem no Setor Leste da cidade. Recomenda-se a leitura.



CAPÍTULO 3

TERREIROS NEGROS

Nosso ponto de partida é a convicção de que ainda que inserindo-se assimetricamente no interior das relações sociais, durante a diáspora forçada, enormes contingentes de escravizadas/escravizados mobilizaram suas agências e articularam-se, exercendo um protagonismo tal que cingiram os muitos brasis com seus – igualmente *pluriversos* – saberes e práticas, com seus sabores e odores, com suas cores e formas, com suas éticas e valores, com suas criações e heranças, com suas espacialidades e territorialidades, com seus sons e ritmos, com seus ancestrais e ritos, com suas técnicas e habilidades. A partir de uma profusa e multifacetada origem, foram portadores de inventividades e criações cuja centralidade de suas heranças ancestrais traduziu-se na sedimentação de um poderoso e vigoroso *continuum* civilizatório. Mesmo a despeito das violências que foi vítima, e reafirma-se continua a ser, afirmou-se e continua a afirmar-se numa espiral caleidoscópica de referências – simbólicas e materiais – profundamente moldadas em torno de valores ancestrais, continuamente (re) construídos sob as novas condições que encontram e com as quais estabelecem relações. Neste processo se estabelece, como vimos, um grande espectro de posicionamentos e reações possíveis (que podem ir da resistência declarada a formas sutis de oposição; do enfrentamento aberto à múltiplas formas de acomodação e/ou negociação); mas que são sempre ditadas a partir das construções simbólicas, culturais e políticas negras (em suas múltiplas manifestações, e por consequência, arranjos e traduções que suscitaram e suscitam). Sua *pluriversalidade* originária, deu origem em nossas terras à uma exponencial reorganização que – borrando as fronteiras étnicas originárias – podem ser entendidas como *traduções* políticas, que redundaram, muitas vezes inadvertidamente, na construção de lógicas resistentes ou mesmo opostas à lógica do colonizador: expressas nos múltiplos usos e sentidos espaciais/territoriais, nas muitas institucionalidades negras (Associações, Reinados, Escolas de Samba, Congadas, Candomblés, Umbandas, Capoeiras, etc.) que nos permitem advogar a existência de um *pluriverso* e imponente legado negro no Brasil.

Em nossa perspectiva, tais legados sempre assumem colorações locais, marcados por indelével variabilidade. Dessa forma, são histórica e regionalmente distintos, posto que assim o são as múltiplas processualidades que os ensejam. Nesse ínterim, por vezes combinou-se e reconstruiu-se a partir de saberes permitidos pelo contato com os diferentes grupos da sociedade envolvente, apropriando-se de referências – ao mesmo tempo que foi

referência para aqueles grupos. Variando-se os grupos (sejam de negros escravizados em sua origem transatlântica, seja dos grupos com os quais maninham contato: qual etnia dos povos originários, se bandeirantes ou reinóis, se comerciantes ou fazendeiros, se potentados locais ou arraia miúda, se negros forros ou brancos livres pobres e desclassificados, etc.), variando-se as condições econômico-sociais em que se inseriam (se na ‘civilização do açúcar’ ou no ‘delírio do ouro’, se nas plantações de cacau ou nas de café, se na ‘civilização litorânea’ ou no interior bravio dos ‘Sertões’, etc.); variando-se os momentos históricos e a legislação sobre o tráfico e a administração da ‘escravaria’ (coordenando ações de intensificação com outras de afrouxamento dos rigores com que se tratavam os escravizados) e variando-se o maior ou menor grau de negociação no interior do escravismo – o que também mudava enormemente em função das próprias agências dos escravizados, que, por sua vez, era profundamente afetada pela maior ou menor possibilidade de negociação, pelo maior ou menor grau de exploração, pelo maior ou menor grau de tolerância ou liberdade de pequenas ações, etc. De forma que, sempre e a partir de seu próprio protagonismo, os escravizados filtraram, selecionaram, organizaram e dispuseram conjuntos de referências que deveriam, e as maneiras pelas quais deveriam, continuarem a existir. Distantes de realizarem, por exemplo, mecânicas operações de adaptação *sincrética* a partir de uma centralidade sempre dada fora de si (os santos católicos), foram – no mais das vezes – atores que recriavam o outro a partir de si (seus Orixás, Voduns, Inquices e Bakuros).

E isso tudo sob a indescritível violência de que foi e continua a ser vítima. É assim que o *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro se fez/faz presença, consciente ou não, em tudo o que nos distingue como brasileiros: em nossa língua, gestos, formas de sentir e afetos; em nossa alegria e nas traduções que ela encontra para expressar-se. Mas, também em nossa melancolia: há sempre um cadinho de *banzo* na saudade que sentimos e na maneira como vivemos nossas frustrações coletivas. Está em nossas festas, música, culinária. Está no futebol e no carnaval. No samba e na bossa nova. Nas artes (acadêmicas e populares). Na maneira como construímos alianças e vivenciamos oposições e conflitos. Está na casa e na rua, nos palácios e nas encruzilhadas. É uma dimensão *pluriversa* das muitas, e igualmente *pluriversas*, dimensões de nossa alma. Está em nossa *pluriversa* religiosidade: em sua presença exuberante e óbvia nas religiosidades Afro-Brasileiras, mas também nos muitos cristianismos e na religiosidade popular: está nas mandingas, simpatias e “fogueiras santas”;

nas *adurás* e ladainhas¹⁴⁶, nas oferendas, promessas e até nas campanhas neopentecostais “de libertação”. Está em nossas edificações públicas e privadas. Em nossa rebeldia e em nossa apatia. Nos mercados e nas relações comerciais. Está presente – de alguma forma – nos terreiros e nas igrejas, no morro e no asfalto, na periferia e no centro. De maneira que, estudar da forma mais diversificada e localizada possível, investigando as múltiplas formas como essa ancestralidade e herança civilizacional se consolidou, faz parte de um urgente e improrrogável exercício de reparação histórica. Tal esforço é indispensável para superar visões estereotipadas e ou preconceituosas e pode permitir que nos aproximemos de valores e crenças ancestrais Afro-Brasileiros, seja aqueles ainda presentes nos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras, seja aqueles que já se amalgamaram irresistivelmente ao que entendemos como brasilidade.

Como resposta à esta necessidade, definimos como nosso objeto o processo de territorialização dos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas que mantêm alguma relação com o *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro, no município de Uberlândia/MG. É nossa pretensão não apenas quantificar e localizar espacialmente tal presença, mas, sobretudo, interpretar qualitativamente tais informações. Particularmente, refletindo sobre as diferentes dimensões e intersecções entre os saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras e os territórios por eles ocupados em suas dimensões sagradas e litúrgicas, socioculturais e econômicas. Para tanto, apresentaremos sua inserção e relação com a natureza (possibilidades e recursos naturais), o espaço urbano (as tensões e ressignificações que este sugere/possibilita) e as redes de contatos comerciais que suscitam/intensificam. Como veremos, os 300 territórios sociorreligiosos que conseguimos listar e mapear no município, constituem uma presença que precisa ser efetivamente compreendida e explicada. Contudo, antes de realizarmos essa aproximação, indispensável compreendermos como a cidade de Uberlândia lidou com essa presença negra e quais as evidências históricas que nos ajudam a entender e explicar essa presença vultuosa e impossível de ser ignorada. Advogamos que, a compreensão de tais processos, elucidam e qualificam o resultado que alcançamos com nossos mapeamentos.

¹⁴⁶ Orações cantadas, rezas melódicas, presentes tanto nos ritos Afro-Brasileiros quanto nos catolicismos romano e popular.

1. EVIDÊNCIAS HISTÓRICAS QUE AJUDAM A COMPREENDER A MAGNITUDE DAS TERRITORIALIDADES E PRESENCAS NEGRAS EM UBERLÂNDIA/MG

Importante notar que o conjunto dos trabalhos de memorialistas contratados, e a memória histórica oficial, sobre Uberlândia parecem solenemente ignorar a presença de escravizados (e seus senhores) na construção da cidade que hoje orgulhosamente apresenta-se como moderna, progressista e pujante. Contudo, nossa pesquisa indica que a cidade de Uberlândia possui um vigoroso passado escravocrata que está na base da afirmação das elites locais. Apesar de seu insistente apagamento, encontramos evidências do que afirmamos numa lista de prendas para a construção da Capela de Nossa Senhora do Carmo (que deu origem à povoação), num mapa de óbitos referente à Uberabinha de 1861, numa lista paroquial local que registra casamentos entre escravizados nas décadas finais do século XIX, num conjunto de documentos (existentes no Arquivo Público de Uberaba) e nos dados sobre a *Parochia* de Uberabinha presentes no Recenseamento Geral do Império em 1872. Em todos eles encontramos registros sobre a existência de muitos escravizados, e por conseguinte de seus senhores, no arraial de Nossa Senhora do Carmo e de São Sebastião da Barra de São Pedro do Uberabinha. Apesar de consolidados há muito tempo, tais dados permanecem invisíveis a reclamarem observação e análise.

Segundo: é imperioso auscultar como aquelas dinâmicas sociais pretéritas foram e são, ainda hoje, continuamente acionadas e atualizadas com o objetivo de atuar nas múltiplas clivagens e segregações espaciais racialmente determinadas, com as quais a cidade branca convive sem maiores traumas. Para tanto procedemos à apresentação dos dados do Censo de 2010 devidamente georreferenciados (por unidades censitárias) permitindo a visualização de como a questão racial ainda se faz espacialmente relevante; e realizamos o mapeamento dos Quartéis da Congada e dos Terreiros vinculados aos saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras existentes atualmente no município. É esta contribuição original que pretendemos dar, evidenciando dimensões indispensáveis para compreendermos a edificação dos territórios e das pluriversas presenças negras, na cidade orgulhosamente ‘imaginada’ e exibida como ‘branca’ e progressista.

1.1. PRIMEIROS ACHADOS

A primeira evidência da existência de escravizados no município está consubstanciada na relação de prendas recebidas dos potentados locais, cujo leilão teria sua renda destinada às obras da Capela de Nossa Senhora do Carmo. Como vimos, Felisberto Alves Carrejo era o responsável pela administração do patrimônio da Santa e construção da Capela, feito que é insistentemente acionado pelos memorialistas no sentido de apresentá-lo como fundador da municipalidade. O referido leilão teria se realizado em dezembro de 1858.

Ilustração 16 - Parte da relação de esmolos e bens recolhidos por Felisberto Alves Carrejo para leilão de arrecadação de Fundos para a construção da Capela de Nossa Senhora do Carmo, Uberabinha, 1858

2. APONTAMENTOS

DONATIVOS - Relação de prendas para o leilão e esmolos recebidas para as obras da Capella. (Provedor, Felisberto Carrejo)

Leilão:

3 duzias de táboas arrematadas por	2\$000
5 leitões, arrematados por	5\$000
Meio carro de milho arrematado por	2\$000
Um boi carreiro arrematado por	26\$000
Um negro escravo, dado por João José Dias, e arrematado por José do Carmo	17\$000
Um couro cru arrematado por	1\$380
Dois carros de milho, a 8\$500	17\$000
Uma vaca, arrematada por	13\$000
Seis libras de sabão, arrematada por	2\$200

Esmolas:

De meu irmão Antônio Carrejo, recebi	66\$200
De Francisco Pereira, recebi	10\$000
De Joaquim Pereira, recebi	10\$000
De João José Dias, recebi	20\$000
De Luiz Alves Pereira, recebi	62\$000
De Dionisia Violanta, (promessa)	2\$000
De esmolos que eu tirei	16\$470
De mais esmolos que tirei	6\$550
De meu irmão Antônio Carrejo, recebi	100\$000

NOTA - Parte da relação que se encontra no Livro de Apontamentos da receita e despesas da Capella de Nossa Senhora do Carmo, pág. 5, 6 e 7 versos - Arquivo da Matriz.

FONTE: Arantes (1982, p.29)

O documento veio a público pela primeira vez, na obra *Memórias Históricas de Uberlândia*, escrita pelo memorialista Jerônimo Arantes, um dos responsáveis pela construção do mito de origem que destaca de sobremaneira a atuação de Felisberto Alves

Carrejo, erigindo-o como o 'fundador' da localidade. Cumpre ressaltar que nenhum comentário, justificativa ou ênfase é dada pelo autor quanto à presença de um escravizado negro entre as 'prendas' leiloadas. A edição que tivemos acesso é de 1982 e não conseguimos encontrar outras anteriores. Não existindo outras edições, o documento é conhecido há, pelo menos, quase quatro décadas; embora sua repercussão seja próxima de nula. Em nosso levantamento bibliográfico e estado da arte, identificamos apenas um trabalho acadêmico que faz menção ao documento. Trata-se do trabalho de Brasileiro (2019), que em sua página 117 cita a existência da relação de prendas e esmolos, referencia o trabalho que o publicou e comenta:

Nada que seja surpreendente em uma localidade, que para construção de uma capela matriz, recebia donativos como milho, vaca, leitão, boi, junto com 'um negro escravo, doado por João José Dias e arrematado por José do Carmo', ambos naturalmente, de famílias escravocratas. Por mais traumática que fosse a experiência desse ser humano exposto ao lado de produtos como gêneros alimentícios e animais para ser leiloado, sob a perspectiva do escravizador e de todos que compartilhavam dessa exploração de mão-de-obra-humana, inclusive a igreja por meio dos padres, tais atitudes eram tidas como parte costumeira no cotidiano social dessas elites. Por conseguinte, esse leilão em praça pública, tendo um negro escravizado junto a dúzias de madeira, libras de sabão, couro cru e outros produtos, não era somente natural, como de igual modo, tornava-se festivo e religioso no sentido de ajudar na construção da capela de Nossa Senhora do Carmo.

Como já se sabe, dentre as 'prendas' aparece um negro escravizado doado por João José dias e arrematado por José do Carmo. No documento, como de costume, o escravizado não tem nome nem sobrenome. Sua despersonalização era condição para que figurasse entre 5 leitões, uma vaca e um boi carreiro, este último arrematado por um valor muito superior ao alcançado pelo escravizado. Na escala dos valores da 'tradicional família cristã' da época, devocionada à construção de uma capela na localidade onde poderiam exercer sua 'piedade', nada impedia que o corpo de um homem negro fosse arrematado. Houve gritos do leiloeiro à espera de lance? Na ocasião foram apresentados, entre um lance e outro, seus atributos físicos, sua idade, informações de origem? Quantos vivos à Nossa Senhora do Carmo presenciaram o ato pelo qual um corpo humano foi vendido para que adobes fossem colocados na construção? Quantas vezes foi anunciado o nome de seu senhor, João José Dias, e quantas vezes foram negligenciados o nome do escravizado? Houve disputa para ver quem ficaria com a 'prenda' humana? Qual foi o lance inicial?

Houve comemoração quanto o leiloeiro enfim encerrou a contenda? Todas, informações que o documento nos nega.

A crueldade que acompanha o ato e o fato de o mesmo ter ocorrido, e registrado formalmente pelo Procurador do patrimônio da Santa Felisberto Alves Carrejo, parecem indicar a generalidade e naturalidade da prática da escravização na cidade. Aquele corpo negro poderia ser exibido e leiloado em espaço público e ‘religioso’ sem que constrangimentos tivessem lugar. Na contabilidade dos potentados locais um homem negro, destituído de sua humanidade pela escravização, ‘valia’ o mesmo que dois carros de milho. O valor aparentemente diminuto evidenciaria a idade avançada, o comprometimento do corpo, ou seria apenas parte do espetáculo a registrar e aprofundar suas coisificação e desumanidade? A circunstância acabou tornada mais absurda quando tivemos acessos a informações sobre valores atribuídos à escravizados em inventários *post-mortem*, de proprietários de escravizados uberabinhenses do ano anterior: 1857. Num deles¹⁴⁷, encontramos a informação de que a Ritta de Cássia Alves Pereira possuía um escravizado de nome Martinho Crioulo, de 43 anos de idade e sempre doente, avaliado em 350\$000 e Custódia Crioula, de 07 anos, avaliada em 850\$000. Considerando que não tenha havido em um ano e meio (o período que separa a redação deste inventário e a ocorrência do terrível leilão) nada que justifique a variação de ‘preço’ dos escravizados, o que explicaria o valor tão diminuto do homem anônimo arrematado? Quais razões explicariam seu arremate por um valor cerca de 20 vezes menor que o informado, no ano anterior, para um escravizado de 43 anos e sempre doente? A ‘desvalorização’ realmente ocorreu? Como explicar valores tão módicos? Das possíveis respostas, que ficarão, contudo, à guisa de comprovação; vislumbra-se uma fraude na anotação do valor de arremate do leilão do escravizado, ocultando montantes maiores; já que a mera realização do leilão já constituía evento de escárnio público, de demonstração do poder branco e da estigmatização violenta dos corpos negros. Uma espécie de ritualização religiosa macabra da propalada e realizada pelos senhores, bestialização dos corpos negros. Assim, os valores anotados teriam a função de rebaixar aqueles seres humanos aquém da condição de reses, colocando-os sob o mesmo nível e inseridos nos mesmos territórios.

¹⁴⁷ Inventário *post-mortem* de Ritta de Cássia Alves Pereira, 27 de julho de 1857. APU – Secretaria da Segunda Vara Cível, Caixa 281.

O segundo desses achados é um Mapa de óbitos¹⁴⁸ referentes à *Parochia* de São Pedro do Uberabinha. O cabeçalho do documento, diz referir-se ao registro das mortes ocorridas no ano de 1861, mas, ao seu término encontra-se datado em 7 de fevereiro de 1863 e assinado pelo Vigário Antônio Joaquim de Azevedo. No registro do documento no Arquivo Público Mineiro informa-se a o ano de 1863, como ano de referência, não se problematizando ou explicando as razões das divergências de datas. No documento estão arrolados 14 óbitos. Destes 10 descrevem pessoas descritas como livres; 4 relacionam-se a pessoas registradas como escravizados (2 homens e 2 mulheres) e uma como liberta (acentuando-se a condição pretérita de cativa). Desta forma, o documento ampliava os registros documentais da presença de escravizados na localidade de 1 para 6 registros. Nele são apresentados os óbitos de

Thereza Crioula, 90 anos, negra, liberta. A causa mortis anotada é morte hética;
Maria Crioula, 40 anos, negra, escravizada. Teria morrido por apoplexia;
Adão Crioulo, 24 anos, negro, escravizado. Acometido por apoplexia;
Custódio Crioulo, 20 anos, negro, escravizado. Morto em desastre;
Jeanna Crioula, 65 anos, negra, escravizada. Acometida por febre.

Nos 5 registros negros acima, no campo referente à profissão estava anotado nenhuma. Há a menção à uma morte hética¹⁴⁹, duas por apoplexia, um desastre e uma determinada por estado febril. Entre as mulheres registrou-se, dentre as 5 anotações de mortes, as 3 situações em que alcançaram maior longevidade (90, 40 e 65 anos, respectivamente). Os dois negros escravizados morreram aos 24 anos (por apoplexia) e aos 20 anos (de desastre). Curioso assinalar que para todos os indivíduos mortos em 1861, indicados como brancos ou pardos, há a anotação de nomes e sobrenomes; e em 6 deles também a indicação de profissões, como se pode comprovar a seguir.

¹⁴⁸ Mapa de Óbitos da Paróquia de São Pedro do Uberabinha. 1861/1863. APM- MP, Cx.08-doc.11, Microfilme: MP Rolo-04/Flash 02; Papel.

¹⁴⁹ Descrevia processos de consumpção lenta e progressiva do organismo, resultado de uma situação de pauperamento, condicionando progressivo estado de magreza e fraqueza que, lentamente, conduziriam ao resultado morte. Por vezes também usada como sinônimo para febre tísica, contínua e de longa duração.

Ilustração 17 - Mapa de Óbitos da Paróquia de São Pedro do Uberabinha. 1861/1863

Mapa da Mortalidade nesta Paróquia de São Pedro do Uberabinha durante o anno de 1861.

Número	Nomes	Sexo	Idade	Profissão	Côr.	Condição	Informação C.08 Doc.11
1	Maria Silveira	Feminino	20	esposa	branca	Sivre	Morte de parto
2	Ant. Guaraná	Masculino	18	Servico	branco	Sivre	Morte p. diarréa
3	Ant. Reis	Feminino	50	Official de	branco	Feminino	Feminino
4	Maria D. de Maria	Feminino	50	Servico	branco	Feminino	Feminino
5	Theresa Cruz	Feminino	90	velha	branca	Sivre	Feminino
6	Maria Cruz	Feminino	40	"	branco	Sivre	Feminino
7	Maria Cruz	Feminino	9	"	branco	Sivre	Feminino
8	Maria Cruz	Feminino	65	esposa	branco	Feminino	Feminino
9	Maria Cruz	Feminino	24	esposa	branco	Sivre	Feminino
10	Maria Cruz	Feminino	40	"	branco	Feminino	Feminino
11	Maria Cruz	Feminino	19	"	branco	Sivre	Feminino
12	Maria Cruz	Feminino	70	Servico	branco	Feminino	Feminino
13	Maria Cruz	Feminino	65	velha	branca	Sivre	Feminino
14	Maria Cruz	Feminino	5	"	branco	Sivre	Feminino

São Pedro do Uberabinha 20 de Fevereiro de 1863.
 O Vigário Diocesano Joaquim de Souza

FONTE: APM- MP, Cx.08-doc.11.

Aqui também não se pode afirmar com certeza se a anotação da cor ‘Parda’¹⁵⁰ designa com certeza um tom de pele, ou a condição de livre. Em todos os registros de corpos negros não há menção a sobrenomes, seja familiar seja de seus proprietários. Em todos os casos, ao nome se sucede o termo ‘crioula’/‘crioulo’, que comumente designavam escravizados nascidos no Brasil. Aos nascidos em África e traficados pelo atlântico normalmente utilizava-se patronímicos que indicassem seus portos/regiões de origem, ou a anotação do termo ‘de Nação’ após o nome. Assim o termo ‘Crioulo’/‘Crioula’ designava não um tom ou coloração de pele, mas o fato de não se tratar de ‘Africanos’. Assinalava assim, os escravizados que teriam nascido no Brasil e não seriam resultado do tráfico atlântico. Não se sabe se a condição informada constituía verdade, ou um estratagema para ‘legalizar’ a propriedade de escravizados após a lei antitráfico de 1835 (que no ano de 1861 tornariam ‘ilegais’ todos os ‘Africanos’ com até 26 anos de idade). Desta forma, o Mapa de óbitos de 1861 estabelece uma absoluta relação entre ser negro e ser crioulo, ser crioulo e a condição de cativos, ainda que já superada por alguma forma de liberdade conquistada, como no caso da nonagenária Thereza Crioula. Curiosamente, todos os corpos negros aparecem de alguma forma vinculados à escravização, sejam aqueles que tenham morrido sob a condição de escravizados, ou num único caso, tenha sido liberta antes de sua morte. Contudo, não sabemos nem em quais condições conquistou a liberdade, nem por quanto tempo foi submetida a escravização.

Desta forma, somados ao corpo negro leiloado em nome da Santa, somam-se outros cinco corpos oriundos da necrópole local. A morbidade dos registros, ainda que capazes de indicar um passado escravista, mormente, negado ou esmaecido pelas narrativas oficiais; poderiam ser caracterizadas como exceções. Era preciso aprofundar as pesquisas, buscando evidências que pudessem consolidar em definitivo o cenário que se desenhava. Existiram outras evidências da presença e das vidas das/dos escravizadas/escravizados na Uberabinha pré-abolição? Em diálogo com o Professor Antônio Sacco, historiador e produtor cultural da cidade, tomei conhecimento do fato de que o memorialista Antônio Pereira da Silva teria evidências documentais desta

¹⁵⁰ Trataremos das complexidades acerca dos sistemas classificatórios raciais brasileiros oportunamente quando da discussão sobre os dados do Recenseamento Geral do Império do Brasil em 1872.

presença. Este sentimento foi fortalecido quando da consecução do estado da arte desta pesquisa tomei conhecimento do texto intitulado 'Relação de casamentos de negros antes da abolição' (SILVA, 2001). Também se colocava a necessidade de esmiuçar os dados relativos à localidade, presentes no Recenseamento Geral do Império em 1872, o único realizado ainda sob a vigência formal da escravização. Era preciso enfrentá-los. Começaremos pelo segundo.

1.2. IMAGINAR MENSURANDO: UBERABINHA E O CENSO DE 1872

A grandiosidade censitária de 1872 é inclusive sublinhada pelo IBGE que o considera, ainda hoje, como o primeiro censo nacional, utilizando-o inclusive quando da construção e publicação de linhas de evolução e séries populacionais históricas. Igual reconhecimento, sobre o Censo de 1872, está inscrito na produção acadêmica sobre ele (BISSIGO, 2014; CAMARGO, 2018; MARIANI et al, 2017; NICOLAU, 2012; POUBEL, 2013). Em todos estes trabalhos, o empreendimento censitário de 1872 é apresentado, apesar dos percalços e críticas, como um recenseamento de sucesso, superior inclusive aos Censos republicanos de 1890 e 1900, constituindo-se no mais fiável levantamento demográfico sobre o Brasil do século XIX.

E neste empreendimento censitário há dados sobre a *Parochia* de São Pedro do Uberabinha. Dados que detalham sua população, razão entre os sexos, sua composição por 'cor' e a condição de seus moradores, se livres ou escravizados. Traz também, importantes informações sobre analfabetismo, crença e perfil ocupacional de seus habitantes recenseados. Em um único trabalho sobre a cidade consultado, ao longo de toda a pesquisa, o censo foi citado. Lourenço (1986, p. 18) cita o número absoluto de escravizados, segundo o Censo de 1872, sem, contudo, explicá-lo ou problematizá-lo. Não cita, por exemplo, o fato do Censo revelar uma localidade enegrecida, como veremos. Talvez porque tenha se baseado em informações produzidas por um periódico local, *Uberlândia Ilustrada*, sob responsabilidade e editoria de Jerônimo Arantes, um dos mais importantes memorialistas locais. Neste trabalho consideramos indispensável compreender e interpretar aqueles resultados, cotejando os números do Censo com perspectivas teóricas sobre os Censos, as classificações raciais e as formas como elas se sobrepõem.

Para nossa perspectiva, os Censos constituíam – naqueles contextos – poderosos instrumentos da colonialidade por meio qual, se conhece e se projeta a comunidade por ele imaginada (ANDERSON, 2013). Em seu esforço de compreensão, os Censos comportam sempre alguma dose de simplificação; e acabam por se tornarem operacionais à homogeneização da população, por vezes, a partir de elementos imaginados que o antecedem e orientam.

1.2.1. ANTES, AS ESTATÍSTICAS IMPERIAIS PRÉ-CENSO DE 1872

Não que não existisse alguma estatística antes. Contrariamente, Bissigo (2014), Botelho (1998), Camargo (2018), Nicolau (2012) e Poubel (2013) nos demonstram que havia muita estatística sendo feita no período pré-censo de 1872. Mas, de uma forma geral (seja aquela realizada no período colonial, seja aquela realizada no período imperial pré Censo de 1872), tais contagens¹⁵¹ padeciam de constância e regularidade, sendo, ainda, soberbamente afetadas pela ausência de critérios estatísticos comuns; pela diversidade de metodologias, abordagens, formas de aplicação e coleta de dados utilizadas; bem como, quanto a irregularidade das categorias pesquisadas; o que dificultava sua generalização e o estabelecimento de previsões demográficas nacionais. Aprendemos com Bissigo (2014), Botelho (1998), Camargo (2018), Gouvêa, Xavier (2013), Nicolau (2012) e Poubel (2013) que o conjunto de dados estatísticos que precederam ao Recenseamento do Império em 1872 eram em sua grande parte oriundas de listas nominativas, corografias provinciais e contagens indiretas¹⁵² quase

¹⁵¹ Botelho (1998, pp. 163-164) aventa como explicação para essa continuidade o fato de que o Estado surgido da independência continuava 'legítimo' herdeiro do Estado português. Nossa independência, pelo alto e sem apelo popular, não significou qualquer tipo de ruptura com a sociedade hierarquizada de antes. É o autor que afirma

Conforme assinalai, o processo de construção da nação no Brasil (assim como em outros países) se articulou com o processo de construção do Estado. O que nos diferenciou, especialmente em relação as demais colônias europeias nas Américas, foi o grau em que o Estado surgido da independência se mostrou herdeiro do Estado português.

Essa continuidade pode ser vista nos levantamentos populacionais realizados até pelo menos o período regencial, nos quais se percebem **os mesmos procedimentos e as mesmas preocupações pragmáticas que orientavam a Coroa portuguesa. Os funcionários encarregados dos censos eram praticamente os mesmos utilizados nos momentos anteriores à Independência**, e os capitães de ordenanças e inspetores de quarteirões elaboravam listas locais contendo a discriminação de todos os habitantes residentes em seus distritos.

Essas listas nominativas eram enviadas aos governos centrais das províncias, os quais se encarregavam de apurar os resultados e, quando solicitados, enviá-los à Corte do Rio de Janeiro. Eventualmente, as listas davam lugar a tabelas que já traziam resultados condensados sobre a população. Com o passar do tempo, os capitães de ordenanças foram progressivamente substituídos pelos juizes de paz e, a partir de 1841, pelos delegados e subdelegados de polícia.

As categorias censitárias também revelavam permanências significativas em face da experiência colonial. Se a divisão entre livres e escravos (e, eventualmente, libertos) era uma decorrência óbvia da segmentação fundamental que marcava a sociedade brasileira, a preocupação em registrar a cor era certamente uma herança portuguesa muito importante. [grifos nossos]

¹⁵² Para maior detalhamento das condições de elaboração desses levantamentos populacionais, ver Botelho (1998), em especial a parte I; Camargo (2014) e Poubel (2013).

sempre restritas às maiores vilas ou freguesias, localizadas nas províncias em que o ciclo econômico da ocasião tornava indispensável conhecer (obviamente com o intuito de melhor exercer sobre essas áreas a administração e o controle colonial). É nesse sentido que, tais documentos só podem ser compreendidos a partir de algumas pretensões centrais que os orientavam: a) a mensuração dos colégios eleitorais; b) a delimitação de limites físicos entre províncias, cidades e vilas; c) o reconhecimento do potencial de determinada população para o recrutamento militar; d) o controle tributário sobre seus moradores e; e) a orientação das políticas de povoamento e colonização do território; todos mutuamente referidos.

Via de regra, e há aqui uma linha de continuidade com os levantamentos populacionais desde o período Colonial, os levantamentos erigidos nos anos iniciais do Império se dirigiam preferencialmente para medir as potencialidades 'populacionais' quanto à viabilização da presença, autoridade e força do estado Colonial/Imperial, consolidando um centro de poder indispensável para o sucesso do empreendimento colonizador num território tão vasto e desafiador como a colônia portuguesa nas Américas. O principal objetivo não era a mais completa e rebuscada descrição demográfica possível, mas, a visualização das variáveis indispensáveis à consolidação e manutenção do poder Colonial/Imperial e da construção da presença do estado em todo o território brasileiro. Para tanto era indispensável identificar os obstáculos e pavimentar as condições para a consecução de uma estrutura administrativa mínima e eficaz (para os objetivos coloniais de conquista, ocupação e exploração, num primeiro momento, e para a consolidação do Estado brasileiro durante o Império), no que a realização dos levantamentos populacionais assumia um protagonismo crescente.

Camargo (2018) demonstra que, em tais contagens parciais da população mais que sua efetiva mensuração (com as devidas características e particularidades); estava-se preocupado com, por um lado assegurar a organização dos processos eleitorais consolidando a ascendência política eclesiástica (e, por conseguinte, o controle administrativo e da vida local pelos representantes da Igreja); e por outro erigir alguma base 'objetiva' para arbitragem de conflitos territoriais entre províncias, freguesias, vilas e paróquias disfarçando-os de argumentos 'científicos' o interesse administrativo e as predileções do poder central e dos potentados locais. Para tanto, era mister fixar as

dimensões territoriais e delimitar os colégios eleitorais, assegurando ainda mecanismos que permitissem seu controle e manipulação pelo poder Colonial/Imperial. Com efeito assevera Camargo (2018, p. 416):

Este fato tornava os párocos os vetores de todas as iniciativas de registro e contagem, inclusive, e sobretudo, para fins eleitorais. Os eleitores eram definidos pelo número de fogos (ou domicílios), determinando a importância política de cada povoação. Decreto de 1824 consagrava que uma paróquia teria tantos eleitores “quantas vezes contiver o número de cem fogos na sua população; não chegando a duzentos, mas passando de cento e cinquenta, dará dois; passando de duzentos e cinquenta, dará três, e assim progressivamente”. Era o fogo a unidade básica da contagem.

Ao pároco atribuía-se autoridade essencial, compondo a mesa eleitoral, ao lado do presidente da Câmara e dos vereadores. Segundo o referido decreto, cabia a ele “a fixação de editais nas portas das Igrejas, por onde conste o número de fogos” e a “responsabilidade pela sua exatidão”, sem que houvesse uma listagem de domicílios ou que algo fosse dito sobre como conhecer este número. Dado que os eleitores de uma povoação eram determinados, em última instância, pelo relato dos párocos, não surpreende que, até 1872, o número de habitantes do país figurasse apenas em estimativas, realizadas por indivíduos notáveis da classe política e letrada. Seu testemunho retirava sua autoridade da familiaridade, da reputação e da participação na vida local. Quer dizer que se situava no polo oposto ao do olhar relativizado e disciplinado por protocolos observacionais, característicos da exaustividade censitária. Além do alistamento eleitoral, o outro uso fundamental da estatística se encontrava na definição dos limites territoriais. Documentação analisada por Júlio Cesar Paixão Santos revela que o termo “estatística” era frequentemente empregado nas questões de definição de limites entre províncias, cidades e vilas. Havia uma “comissão estatística” semipermanente nas assembleias legislativas provinciais, com o objetivo de emitir pareceres resolutivos sobre a questão dos conflitos de limites entre municipalidades da jurisdição. O mesmo se reproduzia na escala nacional. Comissões de estatística eram frequentemente formadas no Senado e na Câmara dos Deputados, encarregadas de receber reclamações de moradores e autoridades públicas quanto à definição de limites, fronteiras, criação e pertencimento de freguesias ou vilas, elevações de status de localidades, criação de leis sobre colonização e aumento da deputação.

De forma que, “até 1872, o número de habitantes do país figurasse apenas em estimativas, realizadas por indivíduos notáveis da classe política e letrada” (CAMARGO, 2018, p. 416). De maneira geral tais ‘levantamentos’ tinham sua autoridade erigida a partir da reputação que seus executores gozavam junto à Coroa e/ou aos poderes locais, posto que inseridos numa sociedade fortemente hierarquizada (em plena vigência da escravização). É assim que as tentativas de contagens populacionais se fizeram reproduzindo aquela hierarquização social. Mais que descrevê-la, projetavam a hierarquização sobre a já hierarquizada população, constituindo-se num importante

vetor de sua legitimação e continuidade. Os registros – incluindo os eclesiásticos – eram incompletos, por isso mesmo pouco confiáveis, quando não fraudulentos. O Império continuava acometido de uma cegueira quanto ao seu povo, o que o impossibilitava de imaginá-lo.

Entre números ‘inteiramente imaginários’ e outros provavelmente mais dignos de confiança, Joaquim Norberto de Souza e Silva esboçou o panorama desta e de todas as demais províncias com o ‘estado da arte’ estatística até aquele momento. O resultado, em todas elas, é semelhante: dados aproximados, incompletos, faltantes, fantasiosos. Mesmo o estudo de ‘mais feliz resultado’ não escapava da ‘imperfeição’ e da ‘confusão’. O panorama estatístico indicava a clara necessidade de uma contagem nacional completa. (BISSIGO, 2013, p.8)

Para termos uma ideia do que se afirma, em um estudo sobre o conjunto dos dados populacionais disponíveis no Brasil no período pré censo de 1872, Joaquim Norberto de Souza (*apud* CAMARGO, 2013, p. 417) demonstra que nas cinco estimativas populacionais realizadas no período de 1825 a 1834 (um intervalo de apenas 9 anos) o cômputo total da população brasileira estimada oscilava “entre o dobro e a metade”.

Contudo, não era só a ‘cegueira’ imperial acerca de sua própria população que colocava a urgência de realização de um recenseamento segundo as mais modernas – à época – regras da exaustividade estatística. Segundo Bissigo (2014), Camargo (2018) e Poubel (2013) o problema também se colocava no campo das relações internacionais. Tais autores demonstram como se consolidava internacionalmente – a partir dos Congressos Internacionais de Estatística – uma perspectiva de colonialidade censitária cujas convenções se baseavam numa visão liberal e numa perspectiva crescentemente burocrática. Sob seus auspícios, as exigências de precisão e a contagem exaustiva das populações transformavam-se em cânones. Eram a tecnologia correspondente às hegemônicas teorias sociais que apregoavam existirem similitudes entre os fenômenos sociais e os físicos, passíveis – portanto – de serem quantificáveis. Martin (2001) advoga que, ao longo do século XIX a ‘ciência’ estatística vai adquirindo cada vez mais legitimidade, a medida em que perspectivas teóricas positivistas se hegemonizavam, configurando os anos oitocentos como acometidos por uma ‘febre estatística’.

O século XIX viu florescer numerosas pesquisas estatísticas cobrindo domínios tão variados quanto a prostituição, as condições de vida dos operários, os traços antropométricos de conscritos ou de criminosos, os sistemas industrial e agrícola. Esses registros estatísticos tinham uma finalidade precisa: melhor delimitar o fenômeno para melhor controlá-lo ou nele intervir. Mas, progressivamente, esta finalidade ‘social e política’ se desdobrou numa finalidade científica: melhorar o conhecimento de certos fenômenos sociais ou humanos. A crença na ideia de que um conhecimento quantificado dos fatos da sociedade permite melhor conhecê-los e eventualmente modificá-los era muito promissora, tanto para os administradores do Estado quanto para os cientistas. A estatística estava ‘quase por toda parte’, era largamente difundida. (MARTIN, 2001, p. 14)

Segundo Martin (2001), a apaixonada defesa da estatística decorria do fato de que, cada vez mais, ela transmuta-se de mera contagem para o *status* de ‘ciência projetiva’. Isto se deu, sobretudo, em virtude do recurso ao cálculo das probabilidades que a permitia postular a condição de uma ciência capaz de projeções e previsões; e a consolidação do campo conhecido como ‘estatística social’ que inaugurava a possibilidade de levantamento e construção de dados demográficos. Tais dimensões permitiriam que a utilização dos métodos estatísticos, mais que contar as populações, produzissem como resultados a projeção de fenômenos e a previsão de tendências históricas. É a máxima positivista ‘conhecer para prever, prever para controlar’ transformada em ‘tecnologia de poder’ (HACKING, 1990), justamente por isso, continuamente indispensável para a condução científica dos governos, assegurando – por meio dela – a máxima racionalização da gestão pública. Ao migrar da descrição para o diagnóstico a estatística ampliou consideravelmente suas possibilidades de intervenção e seu campo de legitimidade. Afinal, ela parecia tornar possível organizar o caos, ‘conter o acaso’ (HACKING, 1990); realizando o salto qualitativo que a permitiria, agora, ser um instrumento de previsão da gestão e dos governos; e não mais – meramente – um tipo de registro objetivo de dados.

Neste ínterim, estabelecia-se como modelo a ser seguido as contagens populacionais calcadas sobre a aferição de dados profissionais e de características individuais – por um lado – e a aferição da diversidade étnica por meio do recenseamento das línguas e religiões existentes (não mais categorias baseadas na cor da pele típica de sociedades hierarquizadas e escravocratas). É que a manutenção de uma estrutura escravagista constituía crescentemente exceção, configurando-se como

afronta aos ideais liberais em consonância com os novos interesses econômicos e internacionais das potências europeias. A performance brasileira no então 'teatro das nações ocidentais' e 'modernas' passava necessariamente pela realização de um recenseamento populacional 'liberal', colocada como condição para a superação do estigma do atraso que nos impunha a escravização. De tal maneira que não dispor de um censo geral impedia que o país se apresentasse internacionalmente como moderno. E essa era mais uma dimensão a pressionar as autoridades imperiais a aprovarem os marcos legais e respectivo financiamento para que um Censo fosse realizado nos trópicos.

Conclui-se que, profundamente subjetivos e subjetivados, os levantamentos populacionais existentes até 1872 se situavam em posição antagônica e hostil ao olhar disciplinado (e cada vez mais apresentado e legitimado como adequado e científico pela comunidade internacional) definido a partir de protocolos observacionais, regras e procedimentos instituídos pela 'exaustividade censitária' nos Congressos Internacionais de Estatística. A colonial forma de contar e mensurar, herança lusitana de nosso passado colonial, era agora – sob o Império – identificada como ultrapassada e sinal de retrocesso. A efetiva possibilidade do estado Imperial adentrar pela porta da frente na comunidade ocidental das nações estava, de certa forma, condicionada à adoção de práticas agora apreciadas como 'avançadas' e modernas. Dentre elas a realização de um recenseamento em consonância com as últimas – à época – normas e critérios definidos pela 'exaustividade censitária' internacional. Urgia contar, mensurar, simplificar e tornar possível o planejamento e controle sobre as mudanças sociais, permitindo ainda, ao Império se 'imaginar'.

1.2.2. Das novíssimas necessidades de contar: Legislação Abolicionista e mudanças sociais

Em que pese a permanência de uma sociedade profundamente hierarquizada e segregadora, a segunda metade do século XIX conhece importantes mudanças nos estatutos legais da escravização. Em seu conjunto colocavam como horizonte cada vez mais palpável, ainda que indeterminado, a eliminação do trabalho cativo.

A aprovação da lei Eusébio de Queiroz (Lei 581 de 04 de setembro de 1850) que propugnava medidas para a repressão do tráfico de escravizados em todo o Império do Brasil – ainda que também resultante de pressões internacionais, especialmente britânicas – colocou o tráfico de escravizados na mesma condição dos atos de pirataria e acenava para um futuro, ainda que longínquo, em que não haveria mais a entrada de mão-de-obra cativa através do tráfico atlântico. Obviamente a promulgação da lei atingia os interesses econômicos das elites locais, cujo poderio econômico e político tinha na escravização seu principal e mais sólido fundamento.

Esta não foi a primeira lei promulgada pelo Império com vistas a ‘combater’ o tráfico de escravizados. Após ao Tratado celebrado entre Brasil e Inglaterra em 1826; foi promulgada em 7 de novembro de 1831 a lei que, após ser regulamentada pelo decreto de 12 de abril de 1832, estabelecia às autoridades judiciais amplos poderes para reprimir e coibir a entrada de africanos escravizados. Para realizar tal intento a lei previa como punição que todos os escravizados que entrassem no território brasileiro a partir de então seriam ‘declarados livres’.

Mamigonian (2017) demonstra que a referida lei, embora tivesse o compromisso e a intenção de acabar com o tráfico (engendrando inclusive recursos e estruturas para efetivá-la), após um início de alguma aplicação foi se afrouxando ao longo da década de 1830. Para a autora isto se deu muito em função da centralidade econômica do tráfico para a economia nacional e do cinismo e conivência das elites que burlavam continuamente a Lei. Para tanto, articulavam-se desde funcionários de alfândega, padres, delegados, e juízes a autoridades Imperiais (dentre eles ministros e conselheiros de Estado). Eram eles quem, num esforço coordenado, ajudavam a contornar o texto legal na medida em que forjavam ‘provas de propriedades’ com o fito de legalizar aquilo

que havia sido tornado ilegal. Tal ação conjunta dos proprietários de escravizados e de agentes públicos são uma evidência de como, não apenas do ponto de vista econômico, a mentalidade escravocrata estava incrustada no tecido social brasileiro. De forma que as circunstâncias associadas à repressão ao tráfico – no período compreendido entre 1831 e 1850 – consolidaram um cenário complexo e multifacetado donde conviveram africanos ‘livres’ (tornados livres pela força da lei e do esforço repressor enviado conjuntamente por instituições inglesas e brasileiras) e o conjunto de ações e estratégias com o objetivo de acobertar escravistas e traficantes.

Contudo – e isso é central para compreendermos como a escravização era irremediavelmente parte do poder colonial – sob a tutela do estado tais africanos ‘livres’, em sua maior parte, vivenciaram condições que pouco ou nada se diferenciariam da escravidão. Como a legislação determinava que trabalhassem por 14 anos para reivindicarem a plena liberdade – sendo comum que a condição fosse mantida por 20 ou mais anos – na prática, trabalhavam em condições análogas à escravidão (por pouso, comida e vestimentas). Foram utilizados pelo estado na construção de estradas ou obras de modernização das cidades, servindo em casas de funcionários públicos ou de ‘nobres’ do Império e em instituições públicas como quartéis, fortalezas e arsenais de guerra. Na prática não eram livres. Não eram africanos nem brasileiros. Eram apátridas negros numa sociedade profundamente hierárquica, racista e violenta.

Ainda que apenas projetada, a possibilidade de fim do trabalho escravo gerou uma imediata reação das elites escravagistas que se deu na forma da promulgação, apenas duas semanas depois, da Lei de Terras (Lei 601 de 18 de setembro de 1850). A rapidez com que a Lei de Terras foi promulgada pode ser lida como uma espécie de leniência às elites escravocratas na medida em que, por seu intermédio, foram asseguradas a devida titulação e, conseqüente garantia e legalização das propriedades rurais (através da revalidação das sesmarias já concedidas). Mas a lei não parou por aí. Ela ainda previa a providencial proibição de que negros e povos originários tivessem reconhecidos quaisquer direitos de posse e/ou propriedade das terras, criando instrumentos que visavam interdita-la àqueles grupos¹⁵³. Assim colocado, ainda que em

¹⁵³ Assim define a Lei de Terras (Lei 601 de 18 de setembro de 1850) em seu artigo 6º:

tempo indeterminado, os horizontes de libertação dos escravizados (dada a determinação legal do fim do tráfico) cuidou-se de assegurar que a propriedade da terra não seria tocada; e a medida acabou por legitimar o modelo baseado na concentração fundiária. Mas a Lei de Terras de 1850 ainda fez mais.

No mesmo ato legislativo, estavam autorizadas e previstas as condições para estimular a ‘colonização’ por estrangeiros não africanos. O que significava uma importante brecha para atração de mão de obra não-negra (diante da, já estabelecida, possibilidade do fim do trabalho escravizado). Eis, na Lei de Terras de 1850, o marco jurídico pioneiro a indicar e viabilizar a consolidação de políticas públicas de ‘embranquecimento’ – por meio da anuência explícita à substituição dos braços negros por imigrantes não negros¹⁵⁴.

Antes, é ainda importante ressaltar que no período que antecede a realização do Recenseamento Geral do Império em 1872 uma outra importante lei, que incidia diretamente sobre o regime de trabalho escravizado, também seria aprovada. Trata-se da Lei 2040 de 28 de setembro de 1871 que ficou conhecida como Lei do Ventre Livre¹⁵⁵. Em sentido oposto ao que se poderia supor, a aprovação da lei não determinava a liberdade imediata dos nascidos dos ventres de escravizadas. O texto da lei estabelecia um processo de abolição gradual, sem prazo determinado para ser concluído, na prática, mantendo os filhos de escravizados, nascidos após promulgação da lei, sob a tutela do proprietário e sob a condição prática de escravizados até – no mínimo – oito anos de idade. É o artigo primeiro da Lei do Ventre Livre que afirma:

Art. 6º “Não se haverá por principio do cultura para a revalidação das sesmarias ou outras concessões do Governo, nem para a legitimação de qualquer posse, os simples roçados, derribadas ou queimas de mattos ou campos, levantamentos de ranchos e outros actos de semelhante natureza, não sendo acompanhados da cultura effectiva e morada habitual exigidas no artigo antecedente.

¹⁵⁴ Já se antevia, 38 anos antes da Lei Áurea, o fim do trabalho dos cativos, sem, contudo, estabelecer condições e políticas públicas de inserção dos ex escravizados nas relações econômicas e sociais sob a futura (apesar de ainda indeterminada) condição de libertos, optando-se pela consciente escolha de sua substituição por trabalhadores europeus, especialmente. Tudo isso, como se sabe, atuou poderosamente no sentido de condicionar (material e simbolicamente) um processo pós-Abolição profundamente marcado pela miserificação e marginalidade dos ‘libertos’, posto que a escravização – tornada ilegal – fora substituída por formas eficazes de segregação racial potencializadas pelas políticas estatais de atração de mão -de-obra branca, como veremos.

¹⁵⁵ No mesmo sentido, tais efeitos jurídicos e simbólicos da Lei do Ventre-Livre também foram assinalados por LIMA (2005)

Art. 1º Os filhos de mulher escrava que nascerem no Imperio desde a data desta lei, serão considerados de condição livre.

§ 1º Os ditos filhos menores ficarão em poder ou sob a autoridade dos senhores de suas mãis, os quaes terão obrigação de criá-los e tratá-los até a idade de oito annos completos. Chegando o filho da escrava a esta idade, o senhor da mãe terá opção, ou de receber do Estado a indemnização de 600\$000, ou de utilizar-se dos serviços do menor até a idade de 21 annos completos. No primeiro caso, o Governo receberá o menor, e lhe dará destino, em conformidade da presente lei. A indemnização pecuniaria acima fixada será paga em titulos de renda com o juro annual de 6%, os quaes se considerarão extinctos no fim de 30 annos. A declaração do senhor deverá ser feita dentro de 30 dias, a contar daquelle em que o menor chegar à idade de oito annos e, se a não fizer então, ficará entendido que opta pelo arbitrio de utilizar-se dos serviços do mesmo menor.

Depreende-se do texto legal que os infantes nascidos a partir daquela data seriam considerados livres, mas o exercício da liberdade só se efetivaria – na prática – após completados oito anos de idade em virtude de indenização recebida por seu proprietário, se este assim o desejasse. Era ainda facultado pela lei, caso fosse da vontade de seu senhor, ser prorrogado o vínculo de submissão até que o ‘ingênuo’ completasse 21 anos ou adquirisse por outro meio sua alforria. Tal premissa legal constituía uma relevante recompensa aos senhores de escravizados, assegurando e garantindo a escravização durante toda a menoridade¹⁵⁶. De fato, os ‘ingênuos’ permaneciam imersos e aprisionados no mundo do cativo, e na prática, sua condição em nada se diferenciava dos demais escravizados.

Contudo, apesar de pouco eficaz sobre a imediata libertação dos filhos nascidos de escravizadas a partir de 28 de setembro de 1871 (e por isso não importando em impactos significativos na redução imediata da escravaria total de nosso país); a lei acabaria por ter um impacto legitimador sobre as alforrias já concedidas, sendo seus artigos muitas vezes mobilizadas pelos próprios alforriados em processos judiciais. Por óbvio, a lei só podia reconhecer e legitimar os pecúlios acumulados por escravizados com vistas à aquisição de sua liberdade porque tais processos eram recorrentes e, em grande parte, resultantes das agências e mediações realizadas pelos escravizados no sentido de limitar os poderes dos senhores. De maneira que a Lei do Ventre Livre, ainda

¹⁵⁶ Mattoso (1982, p.177)

que possa ser entendida como uma medida postergadora da escravização, foi acionada por muitos alforriados na busca pela legitimação de sua condição de libertos. Em grande medida a lei tratou de reconhecer e legitimar práticas costumeiras dos processos para aquisição dos pecúlios acumulados pelos escravos com vistas a compra de sua alforria (artigo 4º). Tal movimento acabava por amparar sob a forma legal um grande volume de alforrias já adquiridas por escravizados em todo o Brasil.

Outro avanço importante, no texto da Lei do Ventre Livre, refere-se à proibição de que, em quaisquer circunstâncias, se separassem cônjuges e estes de seus filhos/filhas menores de 12 anos; nos casos de alienação ou transmissão da propriedade de famílias escravas (artigo 4º, § 7º), igualmente definida. É assim que a lei de 1871 também, dalguma forma, pode ser percebida como resultante (mesmo que não intencional) das diferentes formas de agências dos escravizados que, na prática, impunham limites e conquistavam ‘direitos’, atualizando e inserindo novas dinâmicas e complexidades ao empreendimento escravocrata.

Ainda que possa ser enquadrada como uma forma de transição gradual (e negociada por cima) do regime de trabalho escravizado para o regime do trabalho assalariado, a Lei do Ventre Livre também constitui pioneiro marco legal a interferir sobre as relações de escravização, até então entendidas como exclusivamente restritas ao domínio privado. Somando-se à proibição do tráfico de africanos escravizados, os efeitos da Lei do Ventre Livre colocavam, ainda que de forma ‘gradualíssima’ e sem data determinada, o horizonte do fim do trabalho escravizado no Brasil ainda menos distante.

Por fim, e ainda sobre a mesma lei, faz-se necessário ressaltar que em seu artigo oitavo definia a necessidade de construção de um registro especial de “todos os escravos existentes do Império, com declaração do nome, sexo, estado, aptidão para o trabalho e filiação de cada um, se for conhecida”. Tal cadastro único de escravizados e escravizadas deveria alcançar a totalidade da população de cativos. Para impedir eventuais desobediências ou tentativas de burlar a legislação a lei determinava que, findo o prazo de um ano após realização do cadastro os proprietários que, por culpa ou omissão, não tivessem declarados os escravizados sob seu domínio seriam punidos com a ‘libertação’ dos mesmos. Também obrigava aos párocos a criação de livros de nascimento e óbitos específicos para os filhos de escravas nascidos a partir da vigência

da Lei. Ressalta-se que existe no texto da lei a preocupação com a realização de algum tipo de ‘censo’ sobre os escravizados no Brasil. Conhecer o montante de escravizados assumia uma dimensão estratégica diante das necessidades colocadas pela, cada vez maior, possibilidade da extinção da escravidão (dada a proibição do tráfico atlântico e a libertação dos nascidos de escravizados)¹⁵⁷. Em questão de décadas, a escravização se esvairia e contar a população, em particular o elemento cativo, constituía-se numa variável indispensável para preparar o país para o cenário pós escravização, informando inclusive onde seriam maiores os impactos após o fim do trabalho cativo.

Comentando acerca das inovações legislativas e suas consequências para o trabalho cativo Bissigo (2017, p.59) assim se posicionou:

Os vinte anos decorridos entre a tentativa malograda e o sucesso posteriormente ufanado viram transformações significativas em relação à questão dos africanos, especialmente dos africanos livres cuja tutela de 14 anos havia se desdobrado em múltiplos que pareciam não ter fim. A questão Christie evidenciou a importância da resolução da “questão” africana; em 1864, o Brasil emancipou oficialmente seus “africanos livres” de suas tutelas e, nos anos seguintes, a movimentação parlamentar levou à aprovação da Lei do Ventre Livre em 1871. Além de libertar o ventre das mães escravas, criar o fundo de emancipação e outras medidas, a lei obrigava o registro geral de todos os escravos para iniciar-se no ano seguinte, certamente outro instrumento de visão. A matrícula organizou a propriedade escrava no Brasil em vários sentidos e, de alguma forma, legitimou a posse de muitos senhores sobre seus africanos ilegalmente importados e seus descendentes. Ao mesmo tempo, dotou o governo de um controle mais específico sobre a manutenção e a transmissão dessa propriedade, retomando, de certo modo, as rédeas descontroladas desde 1831.

O “recenseamento geral” de 1872 deu-se nesse contexto. Em sua elaboração, ele não buscou apenas dar conta da realidade social do Brasil, mas também incorporar discussões científicas e padrões internacionais na área de estatística.

Carneiro (1980) realizando um apanhado das críticas do movimento abolicionista à legislação Imperial sobre o trabalho cativo, ao longo do século XIX e anterior à Lei Áurea, demonstra como a mesma: a) não acenava com promessa de liberdade aos escravos nascidos ou traficados antes da vigência da lei; b) não proibiram o tráfico interprovincial de escravizados; c) não fixou um preço máximo para a obtenção e compra de alforrias; d) não revogou as penas de açoite e a legislação de pena de morte para escravizados; e por fim e) não definiu um prazo derradeiro para extinção da

¹⁵⁷ DGE, 1877, pp. 8-10.

escravização. Percebida a infalibilidade do fim do ‘elemento servil’ na economia nacional, o aguçamento da agitação abolicionista e o sempre presente risco de insurreições e revoltas violentas por parte dos escravizados; o Império agia ciente de que tais medidas legais realizariam alguma acomodação junto ao movimento abolicionista e as agências dos escravizados, agindo como um indispensável lenitivo, com o claro objetivo de evitar os riscos de rebeliões negras. De alguma forma, as leis abolicionistas do século XIX, permitiram ao Império do Brasil ditar o ritmo das transformações jurídicas e negociar as condições para a completa emancipação. Nalguma medida atenta às pressões, mas profundamente vinculada aos seus próprios interesses e dos potentados locais, o Império agiu mediando as relações escravagistas, mas, de maneira a alargar ao máximo sua vigência. É assim que, ainda que no limite acenasse simbolicamente aos abolicionistas e às demandas dos escravizados, o Império governava de olho na manutenção da escravização – e por conseguinte, do apoio das elites econômicas e políticas. Concordamos com Carneiro (1980, p. 14) que afirma que a forma como o poder Imperial tratava dos temas e legislações sobre o trabalho cativo era profundamente “representativa dos senhores de escravos, mas cônica da necessidade de reformas, embora inclinada a fazê-las somente pela metade, e quando não houvesse mais possibilidades de evitá-las”. De forma que, o conjunto de leis ora apresentado, se inclinava muito mais no sentido de prolongar a escravidão do que no de propiciar a liberdade, a despeito das infundáveis agências negras. Contudo, e de maneira geral, o conjunto destas transformações (sociais e jurídicas) atuaram no sentido de inserirem importantes fissuras no poder da elite escravocrata, à medida em que incidiam sobre as possibilidades de continuidade da escravização a longo prazo (e de suas respectivas formas simbólicas e de definição de *status* e privilégios).

A tragédia administrativa local nos havia legado uma situação em que não se conhecia sequer o país realmente existente, quiçá o que emergiria destas transformações. De maneira que diante de dados melhor consolidados sobre a população, mas, especialmente sobre a totalidade dos escravizados, seria possível realizar projeções sobre o decréscimo anual do trabalho cativo, catalisado pelas legislações abolicionistas em vigor, com vistas ao cálculo do número de anos precisos para a completa extinção dos escravos no Império. Desta forma, o Império demandava

estudos demográficos e censitários que permitissem – tanto quanto possível – o planejamento e controle sobre aquele conjunto de mudanças. Era mister impedir que, dada sua inevitabilidade, aquelas transformações fossem capazes de sacudir os alicerces da monarquia. Por fim, soma-se ao aludido, o fato de que o país acabava de sair da Guerra do Paraguai (1864-1870) e se fazia necessário também mensurar o impacto das baixas sofridas pelo país, tanto sobre a população escravizada/forra quanto sobre a capacidade de recrutamento militar e composição de colégios eleitorais. Assim, o Censo se colocava como uma imperiosa necessidade também internamente, e a contagem dos braços a servirem a ‘nação’ assumia a dimensão de inevitabilidade, ainda que viesse a se tornar realidade apenas em 1872.

De ‘negro cativo’ a ‘assalariado branco’: o ‘branqueamento’ como projeto nacional

Impossível analisar o conteúdo do Recenseamento Geral do Império em 1872 sem levarmos em conta que um de seus objetivos principais era dirigido pela necessidade de pensar a transição do regime de trabalho para o assalariamento, uma vez que a legislação abolicionista tinha colocado o fim da escravidão, ainda que indeterminadamente, no horizonte histórico. Contudo, é cogente considerar que o interesse de nossas ‘elites’ se dirigia preferencialmente para a construção de ‘políticas públicas’ de substituição da mão-de-obra negra, que por meio do incentivo à imigração não-negra, promovessem o ‘embranquecimento’ da população nacional.

Como se sabe, o advento da liberdade formal – após a protelada promulgação da Lei Áurea de 1888 – não impediu que a hierarquização social (característica do período escravista) fosse mantida e – nas décadas seguintes – continuamente atualizada. O fim formal da escravidão negra foi devidamente acompanhado de um conjunto de medidas, teorias sociais e raciais¹⁵⁸ e de políticas públicas (imperiais e, depois, republicanas) que foram organizadas, e continuamente aprimoradas, com o explícito intuito de corroborar para a realização do ‘branqueamento’ de nossa mão-de-obra. É assim que a ‘áurea redenção’, e a conseqüente determinação da ilegalidade da

¹⁵⁸ (SCHWARCZ, 1993)

escravização, contudo, não foram acompanhadas de um processo de inserção de pretos e pardos na sociedade brasileira. Isto se deu, em grande medida, em virtude das permanências de perspectivas racistas – resultantes e vinculadas a quase quatro séculos da centralidade do trabalho escravizado para a economia e administração coloniais – que acabaram por amalgamar cor de pele e brutais condições de existências (reduzindo os escravizados à máxima heteronomia possível – dada a existência contínua de oposições e resistências por parte dos mesmos, ainda que capilares e/ou latentes), incrustando-as e naturalizando-as na alma nacional. A tal ponto que sua superação não poder-se-ia ser realizada por um único ato legislativo, sendo contrariamente reafirmada por um conjunto de ações e políticas públicas pós-abolição.

E não só! Lima (2005) argumenta que, de certa maneira, tal invisibilização também se deu por muito tempo no debate acadêmico pós-abolição. Premidos por uma concepção europeia acerca do trabalho livre (cujo cerne estaria no ‘livre’ contrato), grande parte da historiografia brasileira operou a partir de quadros teóricos oriundos da economia política ditada pela colonialidade. Dessa forma, para aquele quadro analítico, o fim da escravidão formal e o advento do trabalho assalariado (adjetivado propagandisticamente como livre) impunha a condição de ‘modernizar’ o país, tornando o elemento negro, a partir de então, dispensável e substituível. Concordamos com Lima (2005, p. 299, 311), para quem

O fato é que a questão geral que atravessa a abolição da escravidão nas Américas é que ela significou antes de tudo a extinção do direito de propriedade em seres humanos. É claro que chama-se isso, um tanto emotivamente, “liberdade”, antes de tudo por motivos políticos, mas também pela influência direta dos parâmetros da economia política. Mas, nas sociedades escravistas do século XIX, “liberdade” e “escravidão” são termos sobretudo jurídicos que se referem à propriedade e não são automaticamente traduzíveis como “trabalho livre” e “trabalho escravo”. Transferir os sentidos que eles carregam desde um espectro do campo jurídico para outro não pode ser feito sem um exame cuidadoso da pertinência desse movimento. O perigo da sobreposição das duas ordens de sentido – vale a pena insistir – acaba por conduzir a interpretações viciadas que se traduzem na leitura das sociedades escravistas (e da sua transformação e dissolução) em termos insistentemente evolucionistas. A insistência no sentido da “transição” do trabalho escravo para o trabalho livre, tal como foi sistematicamente colocada por uma longa tradição de estudos sobre o sentido socioeconômico da escravidão e da abolição no Brasil, é um exemplo claro disso.

Sílvia Lara argumentou há alguns anos que a tradição historiográfica que discutia a “transição” havia sido responsável por justificar, por exemplo, a invisibilidade da presença dos ex-escravos na história dos movimentos dos trabalhadores no Brasil pós-emancipação. A lógica evolucionista havia decidido que a marca das relações de trabalho escravistas havia tornado um grupo expressivo de indivíduos incompatíveis com as regras da nova sociedade “moderna” baseada no trabalho livre. A “substituição” de uma forma de trabalho pela outra implicaria, no limite, a própria substituição física dos antigos escravos pelos imigrantes europeus supostamente educados para se comportarem como indivíduos “modernos” compatíveis com as regras do mercado. Essa “substituição”, entretanto, deixaria um resto, uma sobra perfeitamente dispensável no que diz respeito à explicação da organização do trabalho, assim como a luta dos trabalhadores, no pós-escravidão. Este resto seria o próprio mundo dos ex-escravos.

(...) Assim, como lembra Sidney Chalhoub, a “causa política” dos escravos e ex-escravos torna-se mais do que nunca a da liberdade, própria e de seus companheiros. Mas é preciso acrescentar que a liberdade era (e é) um objetivo político carregado de tensões: pode ser ambíguo como realidade e abstrato como valor. As promessas que o termo carrega não se cumpriam automaticamente com a emancipação e os escravos e libertos sabiam disso. Sob o império da “liberdade” traduzida nos termos da utopia anti-social do mercado, os ex-escravos poderiam encarar uma ameaça tão grande ou maior que a escravidão: a realidade “moderna” da desfiliação social. As velhas coerções e tutelas poderiam ser assim facilmente substituídas pela coerção da miséria. Libertos daquilo que era, apesar de tudo, uma organização social estável e integrada, os escravos poderiam ser lançados na “individualidade” que se produzia na nova organização do mercado de trabalho. A ameaça da “liberdade” negativa que significava a ausência de ligações e de interdependências se impunha no horizonte de antecipações e escolhas daqueles homens e mulheres que lutavam e conquistavam sua emancipação e se empenhavam para se inserir de algum modo nesse mundo. Quando reencontramos os contratos de locação de serviços, podemos ler neles não as sobrevivências de uma ordem em deterioração, mas o resultado do confronto de expectativas distintas. Os contratos não são, assim, necessariamente evidências de uma subordinação ou um consentimento passivo. Eles lavram e dão fé pública a uma solução de compromisso, ao resultado de uma negociação ativa a partir da qual se articulavam e construía novas formas de organização social, novos vínculos de dependência e interdependência

Ademais, os muitos discursos oficiais, nas décadas pré e pós-abolição, operaram uma gradativa e consistente mudança de perspectiva, que, no entanto, continuaram a identificar tons mais escuros de pele como empecilhos – para alguns intransponíveis – à construção da nacionalidade que se desejava. Se durante a vigência do cativo a presença negra era suportada pelas elites, dado que fundamental e socioeconomicamente indispensável para o sucesso do empreendimento colonial (o que não impediu a construção de um rol infindável de violências e suplícios físicos, econômicos e simbólicos sobre os escravizados); no pós-abolição ela passa cada vez mais

a ser caracterizada como indesejável, ainda que incontornável. Incontornável porque ao longo de quase 4 séculos de escravização legal operou-se, em nosso país, o desterramento e re-territorialização forçadas de aproximadamente 6 milhões de homens e mulheres sequestrados do continente africano¹⁵⁹. Ao longo desse tempo, tais pessoas construíram não só riquezas econômicas, como também redes de relações e de negociações que havia há muito, e a despeito da violência dos senhores, consolidando legados econômicos, sociais, religiosos, culturais e epistêmicos negros. As agências negras imprimiram destinos coletivos inimaginados pela colonialidade, redundando num conjunto tão poderoso de construções e contribuições que era impossível que a sociedade se movesse sem aquela presença, mesmo após o fim do cativeiro. Desde sempre indesejados e combatidos, agindo contra as maiores violências e privações, ‘desumanizados’ e continuamente inferiorizados pelas teorias e ações senhorias; africanos e seus descendentes haviam ressignificado/recriado/criado uma presença que não podia ser olvidada.

Às expensas do afirmado e em grande medida em virtude dele, no imaginário das elites locais vicejava, quase intacta, a firme convicção de que o futuro do Brasil passava – se a modernidade europeia fosse mesmo um desejo – pelo ‘branqueamento’

¹⁵⁹ Um imponente conjunto de trabalhos, resultado do esforço interdisciplinar e de colaboração internacional, permitiu que pudéssemos, nos anos 2020, compreender melhor o conjunto de dados disponíveis e já consolidados sobre o tráfico transatlântico de escravizados (com consciência dos limites e lacunas documentais), estabelecendo análises cada vez mais capazes de evitar generalizações indevidas e de se atentar para as particularidades históricas, étnicas e espaciais produzidas e catalisadas pelo nefasto, e historicamente diverso, comércio de almas negras. De forma que, hoje o número de 6 milhões de escravizados inseridos em nosso país, mais que uma projeção, assume – cada vez mais – a autoridade conferida por documentos e registros do tráfico. Isso sem levar em conta outro sem número de sequestrados e escravizados que não aparecem nestes dados (seja devido à inexistência de registros que foram destruídos, perdidos ou não realizados durante o período em o tráfico humano permaneceu apesar de usa ilegalidade).

Nesse trabalho de compilação, organização e publicação dos dados assume protagonismo o projeto *Slavevoyages.org* resultado da cooperação, ao longo de três décadas, entre pesquisadores de universidades da Europa, África, América do Sul e América do Norte. Constitui o mais imponente banco de dados sobre a escravização e o tráfico atlântico, integralmente publicado e disponível para consulta através do acesso a endereço eletrônico www.slavevoyages.org. Nele é possível pesquisar quase 35.000 expedições de tráfico ocorridas no período 1514-1866. O banco de dados permite pesquisar informações selecionando embarcações, grupos étnicos escravizados, proprietários dos tumbeiros, proprietários de escravizados e/ou selecionando cada uma das principais rotas do tráfico negreiro. É possível que os usuários customizem suas pesquisas, desde a busca por informações sobre uma viagem específica, um determinado período histórico, portos de origem e portos de desembarque, nomes dos escravizados, etc. O banco de dados *Slavevoyages* é intuitivo e profundamente interativo, permitindo ainda exportar os resultados das buscas seja sob a forma de tabelas estatísticas, gráficos, mapas ou ainda, a criação de vídeos com a linha do tempo do tráfico negreiro.

de nossa população. A presença negra era agora confrontada por argumentos racionais, que camuflados de autoridade científica, apontavam o negrume da pele e a ‘inaudita’ mestiçagem entre nós (quando comparada com outros países) como o único - e metafísico – fundamento de nosso atraso. O processo de abolição do elemento cativo, não fora apenas gradualíssimo e pelo alto: um processo de concertação realizado por nossas elites sob a contínua pressão de escravizados, libertos e alforriados e do constrangimento internacional. Ele também foi realizado de forma a impedir que a profunda hierarquia social que nos marcava fosse institucionalmente combatida. Contrariamente, àquela lentidão jurídica somou-se um conjunto de estratégias e instrumentos (modificações legais, teorias sociais e biológicas, ações institucionais, etc.) que criariam a ambiência e as condições teóricas, jurídicas e sociais que justificaram o estímulo à atração de mão-de-obra imigrante – desde que explicitamente não-negra. A título de exemplo citamos o Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890, editado na aurora de nossa República e pouco mais de dois anos após a promulgação da ‘Lei Áurea’. Tal decreto procurava regulamentar a atração de imigrantes não negros – mediante estímulos e investimentos estatais. E assim, explicitamente afirmava:

CAPITULO I

DA INTRODUÇÃO DE IMMIGRANTES

Art. 1º E' inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos individuos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á acção criminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas.

O Decreto apenas autorizava a livre entrada de imigrante ‘aptos para o trabalho’ desde que não tivessem origem na África e na Ásia. Os portos do Brasil estavam então fechados a entrada de africanos e asiáticos sob a condição da liberdade, depois de quase 4 séculos em que estiveram patentes à entrada de ‘africanos’ como escravizados. O instrumento normativo não escamoteia seus fins: a atração de força de trabalho para substituir a presença negra, cada vez mais concebida como indesejável pelas elites locais. Em seu artigo 5º, e seus parágrafos, enuncia ainda outras condições para que a vinda dos imigrantes fizesse jus ao investimento do estado brasileiro: deveriam estar em

idade produtiva (entre 18 e 50 anos), gozando de boa saúde, sem registros criminais e destinarem-se prioritariamente aos trabalhos agrícolas, e secundariamente a serviços urbanos (“artes mecânicas ou industriais, artesãos e os indivíduos que se destinarem ao serviço doméstico”, no texto da lei). A entrada de maiores de 50 anos ou de enfermos ou portadores de ‘defeitos físicos’, dar-se-ia de forma gratuita apenas se fossem devidamente acompanhados por pessoas ‘válidas’. Por suas prioridades e condições, fica explícito que o principal objetivo, do referido Decreto, era a substituição da mão de obra negra por imigrantes não-negros.

Assim, fazia-se mister mapear ‘censitariamente’ o tamanho total do plantel de mancipios ainda existente no país; identificando, tanto quanto possível, suas proporções em relação ao conjunto dos ‘livres’ e as regiões geográficas onde o fim do elemento cativo seriam mais sentidas; construindo um conjunto de dados ‘matemáticos’ e ‘científicos’ que possibilitassem orientar o planejamento e a execução de políticas de atração de mão-de-obra imigrante, exclusivamente não-negra. O, por vezes adiado, Recenseamento Geral agora se impunha como uma necessidade estratégica e seria finalmente realizado em 1872.

1.3. O RECENSEAMENTO GERAL DO IMPÉRIO EM 1872: MENSURAR IMAGINANDO

Alencastro (1997, p. 83) afirma que “num país escravista, possuindo, no mínimo, segundo o primeiro censo de 1872, 20% da população dita preta e 38% mulata, o problema mais geral da identidade constituía uma fonte permanente de tensão social”. Parte da estratégia para mediar esta tensão passava pelo reconhecimento censitário da população do país. Para tanto, seria indispensável a criação de uma Diretoria Geral de Estatística (doravante DGE) a quem seria incumbida a tarefa de realização do Recenseamento Geral do Império em 1872, que constitui o primeiro esforço verdadeiramente ‘nacional’ de mensuração da população do então Império Brasileiro.

Em 1872, dois objetivos centrais dirigiam o esforço censitário realizado pela DGE: a mensuração do impacto das baixas provocadas pela Guerra do Paraguai sobre as possibilidades de recrutamento militar do país e – tanto quanto possível – do tamanho e as características da população ainda escravizada com o fito de melhor conduzir a

transição no regime de trabalho. Para tanto, era imperioso tomá-la em proporção à população livre e à mensuração da imigração não-negra (então fortemente financiada pelo Império e intensificada nos anos iniciais da República). Realizando uma síntese sobre os feitos e resultados alcançados pelo Recenseamento Geral do Império de 1872 Camargo (2018, p. 425) assim se pronunciou:

Ao contrário do que se poderia supor, o censo cumpriu uma série de aplicações práticas, especialmente quando considerado o contexto da época. **Primeiro:** revelou o algarismo exato da população e sua composição, aferindo o potencial de recrutamento após as baixas da Guerra do Paraguai. **Segundo:** reuniu as informações que permitiram monitorar o afluxo de imigrantes e a extinção gradual da escravidão, assim como calcular o impacto da Lei do Ventre Livre. **Terceiro:** atrelado a este propósito, ofereceu subsídios à criação de uma matrícula geral de escravos, que permitiria ao governo regular a posse de cativos, nas décadas finais de sua existência. **Quarto:** sua simples realização constituía ingresso no seletivo círculo das nações civilizadas que haviam produzido um censo moderno, chancelando as pretensões internacionais do Império. **Quinto:** forneceu indicações mais seguras para cálculo do número de deputados de cada província, modernizando, assim, a função político-eleitoral das listas nominativas. **Sexto:** produziu os primeiros indicadores de progresso nacional, com destaque para a instrução, que se fez intensamente presente nos relatórios iniciais da DGE. Isto no momento em que a degradação moral dos ex-escravos e a necessidade de sua educação se colocavam no debate político, antes que a imigração se apresentasse como a solução definitiva para a transição no regime de trabalho. **Sétimo:** afora estes pontos, de caráter marcadamente pragmático, relembremos que as categorias censitárias ofereciam suporte à unificação das práticas administrativas do regime monárquico, em uma tentativa de formar uma linguagem instrumental sobre a população. [Grifos nossos]

Antes de estabelecer sua análise crítica, convém ressaltar que o Recenseamento de 1872, pioneiramente, procurou-se observar critérios estatísticos consolidados nos consensos internacionais da época, tais como: a construção de uma legislação específica que orientou e normatizou a realização do Censo; a determinação de recursos orçamentários exclusivos, a previsão de uma data de referência para todo o território nacional (o que acabou não se concretizando) consolidando-se como o principal e mais confiável levantamento demográfico disponível, entre nós, acerca do século XIX; e o único a propiciar, nacionalmente, dados sobre o conjunto dos cativos.

1.3.1. As contradições do Império e a homogeneização censitária

Os objetivos declarados, quando da criação de DGE, visavam a nacionalização dos dados sobre a população por meio da delimitação das dimensões que seriam então pesquisadas. Tal procedimento era profundamente influenciado pelos interesses que orientaram a ‘imaginação’ (ANDERSON, 2013) da nacionalidade, por parte do Império e seus apoiadores, e foram decisivos na delimitação do que podia ou não ser mensurado, bem como, a partir de quais meios e de acordo com quais finalidades. A profunda hierarquização e desigualdade que acometia a sociedade brasileira oitocentista, também nutria e alimentava as perspectivas e análises acerca do país, retroalimentando-se. Dessa forma:

devemos levar em conta as dinâmicas internas da sociedade imperial, com seu olhar profundamente hierarquizado sobre uma população recortada com base na sua condição de nascimento, e caracterizada pela dependência do Estado em relação às iniciativas particulares da aristocracia rural e da elite política. (CAMARGO, 2018, p.416)

Este era o cenário sobre o qual haveria de se realizar o procedimento recenseador, que exatamente por isso, padeceria de uma contradição fundamental: como conciliar a realização de um censo que deveria seguir normas internacionalmente consolidadas (com procedimentos e categorias de inspiração liberal e definidas a partir de processos históricos europeus, como vimos por si entendidos como atestado de modernidade administrativa) e o recenseamento de uma estrutura social profundamente hierarquizada, desigual, tendo como elemento fundante a persistência de relações escravocratas? Como compatibilizar métodos ‘modernos’ de análise com uma sociedade ainda presa à uma estrutura social erigida sobre o trabalho dos escravizados? Como realizar uma contagem segundo a exaustividade censitária sem o emprego de profissionais remunerados para o preenchimento das listas de família? Como assegurar a correção dos dados, evitar sua manipulação ou erros – intencionais ou não – delegando o preenchimento dos dados aos ‘chefes de família’, muitos iletrados? (BISSIGO, 2014; BOTELHO, 1998; CAMARGO, 2018):

Nas décadas finais do século XIX, o exercício da colonialidade também se modernizou, e cada vez mais a “necessidade da estatística oficial para o governo dos povos era universalmente proclamada, e as nações que procuravam caminhar na vanguarda da civilização consideravam-na um dos ramos importantes do serviço público” (BOTELHO, 2005, p. 331). Generalizava-se o entendimento de que só assim se poderia assegurar, ao mesmo tempo, a legitimidade interna dos resultados alcançados e o reconhecimento do Recenseamento Geral do Império na comunidade das nações. As respostas construídas pelo consenso estatístico internacional da época indicavam a adoção de determinadas medidas, que a realidade e estrutura social do Império brasileiro tornavam, impossíveis de serem reproduzidas entre nós. Camargo (2018, p.415) assim descreve os desafios que estavam colocados. Para ele o Recenseamento Geral do Império em 1872 deve ser compreendido

como um **experimento híbrido, premido entre a modernidade e a tradição**. De um lado, temos as convenções internacionais emanadas dos Congressos, com sua concepção burocrática da estatística e sua visão liberal sobre a população, segundo a qual a personalidade comum e as equivalências entre os grupos humanos são mais significativas do que suas diferenças. De outro lado, a visão atomística de uma sociedade formada por agregados de indivíduos, característica da estatística liberal, esbarraria na estrutura hierárquica do Brasil imperial.

(...) Para formações sociais tradicionais, comparar dessemelhantes afastados por estatutos de origem e nascimento é algo não só indesejável, como impensável, talvez até mesmo uma heresia ou um crime de impiedade. Pobres e ricos, senhores e escravos, nobres e plebeus, homens e mulheres **tiveram muito mais a separá-los, por natureza e função, do que a agregá-los.** [grifos nossos]

Exatamente por isso, Camargo (2018) caracteriza o esforço recenseador Imperial como uma ‘utopia estatística’. Com efeito, era utópico conciliar as orientações dos Congressos Internacionais de Estatística e as dinâmicas intestinas do Império, que resultavam de uma estrutura social profundamente hierarquizada, imersa na escravização negra e inúmeras desigualdades, circundada por ilhas de privilégios determinados por nascimento e cor. Mais! Como realizar uma contagem ‘profissional’ quando a atuação do estado era profundamente dependente de iniciativas e estruturas administrativas locais, controladas pela aristocracia rural e pelas elites política e eclesiástica locais. Por isso, o autor caracteriza o Censo de 1872 como experimento

híbrido: ao mesmo tempo em que acenava para a modernidade estatística internacionalmente consolidada, mantinha e dependia das estruturas e de poderes tradicionais. Como veremos o Censo de 1872 acabaria por homogeneizar o que se imaginava como brasileiro, redundando num processo legitimador/aprofundador de nossa hierarquização social. De certa forma o imaginado orientava o Censo, e o Censo reforçava o imaginado.

1.3.2. A pluriversalidade entre os ‘Africanos’, cativos e libertos e a ‘simplificação’ censitária

Ademais, é imprescindível demarcar que o conjunto de dados referentes aos escravizados e livres, no Censo de 1872, decorrem de uma concepção jurídico/formal/política da liberdade (BISSIGO, 2015), bem diferente daquela vivenciada por pretos e pardos na prática. Como nos demonstrou, Chalhoub (1990, 2012) e Lima (2005), era comum que dentre os pardos e pretos formalmente designados como ‘livres’ vicejasse uma infinidade de arranjos e formas de inclusão econômica e social que em pouco – ou quase nada – se diferenciavam da escravização. Não se pode olvidar que muitos dos ‘libertos’ pelas legislações abolicionistas do século XIX, continuavam ligados a seus senhores por vínculos econômicos e de obediência, prestando seus serviços em troca de pouso, comida e vestimentas; logo experimentando condições análogas às vividas por escravizados.

Exemplifico: situação similar foram experimentadas pelos ‘libertos’ a partir das leis de 1831 ou de 1850. Como já vimos, aqueles que vieram a ser formalmente reconhecidos como libertos, jamais exerceriam – de pronto – a liberdade em sua plenitude. Longe disso, haveria sempre a obrigação de permanecer como escravizado por 14 anos até que fosse, quando isso ocorria, libertado. E ao ser libertado, era deixado à própria sorte, costumeiramente abandonados e premidos pela desclassificação, marginalização e segregação social. Carregavam um ‘defeito de cor’, intransponível – porque indissimulável – no interior da racista e hierarquizada sociedade em que se inseriam. Quanto à Lei do Ventre Livre, aprovada um ano antes da realização do Recenseamento Geral do Império em 1872, vimos que – na prática – ou se era liberto aos 8 anos de idade (mediante indenização) ou se assegurava a permanência legal do vínculo de escravização, apesar de formalmente liberto, até os 21 anos. Quando libertos o destino da desclassificação se apresentava, novamente, como o curso mais comum. Mesmo entre os alforriados, não importando aqui se a alforria fora comprada/conquistada ou outorgada pelos senhores, era comum a obrigação de continuarem a servirem seus senhores até que suas mortes ocorressem. Nesse ínterim, não era raro que os alforriados morressem antes de seus senhores (dadas as condições

de violência e privações em que os cativos eram tratados) dando origem a situações em que – embora formalmente livres – acabaram por morrerem escravizados.

Os estudos sugerem existir àquele diversificado conjunto formado pelos ‘libertos’ certos traços compartilhados com os ‘formalmente’ mantidos como escravizados: o fato de que não controlavam nem seus corpos, nem seu tempo; submetendo-se como força de trabalho sem remuneração à autoridade de seu senhor; e compartilhando, ainda, do cotidiano de humilhações suplícios e privações de toda sorte, característicos das relações escravistas. Chalhoub (1990, 2012) demonstrou que ainda que fosse possível aos ‘libertos’ formais, preferencialmente, se inserirem no círculo doméstico e/ou com acesso franqueado à rua, gozando de uma maior possibilidade de agência (quando comparado aos formalmente escravizados e atavicamente vinculados à trabalhos manuais – eminentemente, mas não necessariamente - fora do espaço doméstico); tais pessoas permaneciam incluídas e aprisionadas em relações de interdependências e coesão sociais típicas do empreendimento escravocrata. Quando, por ventura, conseguiam superar o jugo do cativo, para além da formalidade, flertavam continuamente com a desclassificação social. Estamos diante daquilo que Chalhoub (2012) identificou como ‘precariedade estrutural da liberdade’, que para além das alforrias condicionais estabelecia também a possibilidade de revogação das alforrias, da frequente prisão de negros livres pelas polícias sob a alegação de que eram suspeitos de fuga do cativo, da prática da escravização ilegal das pessoas livres de cor, e do conjunto de restrições jurídicas ao pleno exercício da cidadania por cativos e libertos; como por exemplo na interdição do acesso a direitos políticos por parte dos libertos, na proibição dos senhores franquearem acesso à alfabetização de seus cativos ou na baixíssima presença de negros livres e libertos nos bancos escolares, ainda que de educação primária.

E o Censo colaborou decisivamente com a simplificação da condição dos libertos. Como se pode ver na reprodução abaixo, nas listas de famílias que constituíam a base da informação para o Censo de 1872, “as duas categorias censitárias utilizadas pela DGE foram ‘livre’ e ‘escravo’ em absoluta separação e oposição que nos intriga diante de uma alforria condicional, acordo bastante comum na escravidão brasileira” (BISSIGO, 2015, p.2), logo avessa à diversidade realmente existente no interior da categoria.

Ademais tais informações não estavam previstas no questionário, devendo ser anotadas pelo informante (ou agente recenseador quando necessário) no campo observações. Tal procedimento contribuía ainda mais para ocultar a diversidade existente entre os libertos seja por meio da difícil e penosa tarefa de encontrá-los nas fichas preenchidas, seja por não qualificarem as condições reais vividas pelos negros então classificados como libertos. É por isso que concordamos que a forma de apresentação dos dados – nas tabelas do Censo de 1872 – como idade, profissão, se sabiam ler e escrever; agrupadas a partir das grandes categorias expressas nas condições de livres e escravos (ignorando a diversidade existente no interior da categoria libertos) não nos permite individualizar informações ou acessar aquelas particularidades (BISSIGO, 2015). Tais efeitos simplificadores poderiam ser contrariados através do cotejamento das informações tabuladas com os dados inscritos nas listas de família. Contudo, tal possibilidade não está dada uma vez que as listas de família, efetivamente recenseadas, foram – ao que tudo indica – descartadas (BISSIGO, 2014, p.95).

São raras, hoje, listas de família preenchidas e disponíveis. A opção pelo descarte do material coletado deve ter sido tomada ainda no tempo da apuração do censo, visto que, conforme tratarei adiante, o espaço físico era modesto e as condições de trabalho na DGE bastante precárias. No entanto, utilizei três listas de família preenchidas, de proveniências distintas e características peculiares que me serviram de amostra e ponto de partida para hipóteses sobre a forma com que tais listas foram preenchidas.

A primeira lista pertenceu à família encabeçada por Antônio Gonçalves Gravatá, da “província da Bahia”, “município da Capital”, da paróquia “Nossa Senhora da Vitória”. Trata-se de um domicílio composto por 14 indivíduos, um casal branco de certa idade (ele 72, ela 74 anos) e vários “pretos”, alguns deles escravos, outros libertos, outros, ainda, com um status mais difícil de averiguar.

A lista de família compunha o elemento basilar de toda a operação censitária (BISSIGO, 2014, pp. 94-107). Constituía uma folha tipografada e padronizada (ANDERSON, 2013). A mesma lista foi preenchida em todas as paróquias do continental país. Em sua estruturação havia um cabeçalho (para identificação do endereço da família recenseada), e uma tabela em que as colunas se referiam às categorias a serem recenseadas e as linhas a cada um dos indivíduos listados. As categorias estavam dispostas na seguinte ordem: (1) 'Número de ordem (numeração dos indivíduos)'; (2) 'Nomes, sobrenomes e apelidos', (3) 'Cor'; (4) 'Idade' (5) 'Estado [civil]'; (6) 'Lugar do nascimento'; (7) 'Nacionalidade'; (8) 'Profissão'; (9) 'Religião'; (10) 'Instrução'; (11) 'Condições Especiais e Observações'.

Bissigo (2014) ressalta que não havia espaço específico para anotação do sexo dos recenseados, operação que foi realizada subtendendo-se os mesmos a partir dos nomes e/ou outras menções (além de ser possível fonte de erros – pois dependente da interpretação do recenseador – tal omissão deve ter dificultado/atrasado bastante o procedimento de totalização das informações, ainda mais se considerarmos a estrutura física modesta e o pequeno número de funcionários da DGE). Igualmente a lista de família também não previa um campo específico para anotação da condição social (se escravizado, livre ou liberto) o que causa alguma estranheza, posto que, um dos objetivos declarados do Censo era mensurar nossa população cativa. Dessa forma a condição social não tinha campo específico para ser indicada, e quando era anotada, se fazia frequentemente recorrendo ao campo 'observações'.

Ao que parece, a inexistência do quadro específico para “condição social” deve ter sido um dos maiores prejuízos de tempo e um desafio operacional para a DGE, visto que, como vemos nas tabelas finais publicadas, a divisão “escravo-livre” foi elementar na exposição dos dados. Interessante notar que um dado tão importante (assim como o de sexo) tenha ficado de fora da lista enquanto que ela mesma se preocupou em ordenar e hierarquizar os indivíduos em cada domicílio, refletindo cisões e organizações que nem sequer seriam levadas em conta na apuração e divulgação dos dados. Não há, na publicação final, menção a “libertos”, “agregados”, “criados” ou “hóspedes”. Há apenas a divisão “escravo” e “livre” talvez ela própria tendo sido fruto da dificuldade em destrinchar a composição tão heterogênea dos domicílios. (BISSIGO, 2014, pp. 99-100)

Provincia de Bahia
 Municipio de a Capital
 Parochia de St. S^o da Historia
 Distrito de Paz

Recenseamento-Geral do Imperio em 1872.
 Bahia 17 de Junho de 1872

Quarteirão ignora
 Logar proximo ao largo de Matriz
 Rua Estrada da Historia
 Casa N. 5027

LISTA DE FAMILIA N. 222

(Esta familia não se encontra no processo que precede ao do nº 222 de 2 de Junho de 1872.)

Número de Ordem	Nomes, sobrenomes e apelidos (Indicar o sobrenome e nome de baptismo, depois o de mulher, dos filhos, dos outros parentes que nos dita familia, e os nomes e dos outros, irmãos, irmãos e irmãs.)	Sexo	Idade	Estado (Indicar o estado civil pelo qual se encontra, casado ou solteiro.)	Logar do nascimento		Nacionalidade		Profissão (Indicar a profissão, o nome do tempo, o nome do officio, ou o nome do cargo.)	Religião (Indicar se é catolico, protestante, ou de outra religião.)	Instrução		Condições especiais e observações
					No Brasil	Fora do Brasil	Brasileira	Estrangeira			Não sabe ler e escrever	Sabe ler e escrever	
1 ^o	Antonio Gonçalves Gravata	Homem	72	Casado	de B. B.								
2 ^o	D. Luis Antonio de A. M.	Homem	54	Casado	de B. B.								
3 ^o	Anna	Mulher	24	Solteira	de B. B.				Arquiteta				Brasileira
4 ^o	Agustina	Mulher	18	Solteira	de B. B.				Leitura				Brasileira
5 ^o	Barbara	Mulher	43	Casada	de B. B.				Tece e costura				Brasileira
6 ^o	João	Homem	17	Solteiro	de B. B.				Assessor de B. B.				Brasileira, leu e escreveu o nome de Anna
7 ^o	Leandro	Homem	13	Solteiro	de B. B.				Assessor de B. B.				Brasileira, leu e escreveu o nome de Anna
8 ^o	Therese	Mulher	8	Solteira	de B. B.								Brasileira, leu e escreveu o nome de Anna
9 ^o	Anna	Mulher	20	Solteira	de B. B.				Assessor de B. B.				Brasileira, leu e escreveu o nome de Anna
10 ^o	Antonia	Mulher	20	Solteira	de B. B.								Brasileira, leu e escreveu o nome de Anna
11 ^o	Antonia	Mulher	20	Solteira	de B. B.								Brasileira, leu e escreveu o nome de Anna
12 ^o	Anna	Mulher	13	Solteira	de B. B.				Assessor de B. B.				Brasileira, leu e escreveu o nome de Anna
13 ^o	Anna	Mulher	10	Solteira	de B. B.								Brasileira, leu e escreveu o nome de Anna
14 ^o	Hypolito	Homem	10	Solteiro	de B. B.								Brasileira, leu e escreveu o nome de Anna

RECEBEI

GRUPO DE FAMILIA

Antonio Gonçalves Gravata

Ilustração 19- Lista de Famílias preenchida (mas não computada) do Recenseamento Geral do Império em 1872, família de Antonio Gonçalves Gravata, Salvador, Bahia.

Nomes, sobrenomes e apelidos	Cor	Idade		Lugar de nascimento		Condições Especiais e Observações
		Anos	Meses	No Brasil	Fora do Brasil	
Antônio Goçalves Gravatá	Branco	72		Na Bahia	---	---
D. Luísa Adelaide Gonçalves de Almeida	Idem	54		Na Bahia	---	---
Flora	Preta	mais de 40		N'África	N'África	Escrava
Argentina	Idem	Idem		Idem	Idem	Idem
Paciência	Idem	13		Na Bahia	Na Bahia	Idem
João	Idem	17		Idem	Idem	Idem, é filho da escrava Flora.
Estevão	Idem	13		Idem	Idem	Idem, é filho de uma escrava q[ue] libertou-se
Theodorico	Idem	8		Idem	Idem	Idem, é filho da escrava Flora.
Adão	Idem	mais de 40		África	África	Este preto foi liberto com a cond[ição] de acompanhar seus senhores durante sua vida
Tobias	Idem	Idem		Idem	Idem	Idem
Auta	Idem	Idem		Idem	Idem	Idem
[?]	Idem	13		Bahia	Bahia	Idem, é filha da preta Auta
Cleta	Idem	10		Idem	Idem	Idem, idem
Hypólito	Idem	10 meses		Idem	Idem	É livre por ter nascido em 6 de outubro de 1871

Figura 3 - Excerto da lista de família de Antônio Gravatá, Salvador, Bahia, 1872

Fonte: *Recenseamento Geral do Império de 1872: Lista de família*. IBGE, A3-G1. Transcrição auxiliada por consulta a Clotilde Paiva et al. *Publicação Crítica do Recenseamento Geral do Império do Brasil de 1872*. Relatório. Cedeplar/UFMG (jan. 2012), p. 15.

Ilustração 20 - Transcrição de excerto da Lista de Famílias preenchida (mas não computada) do Recenseamento Geral do Império em 1872, família de Antonio Gonçalves Gravatá, Salvador, Bahia.

Bissigo (2017), ao analisar a lista da família Gravatá, apresenta um conjunto de imprecisões e possíveis fontes de erros/atrasos que podem ter acontecido quando da apuração e totalização dos números do Censo pela DGE. À compreensão e tradução da grafia de cada responsável pelo preenchimento das litas de família, soma-se o avolumado número de ocorrências do termo *'idem'* nas respostas dadas. No caso em tela, a idade do *'inocente'* Hypólito (de apenas 10 meses) é anotada erroneamente no quadro relativo às idades completas em anos. Flora, Argentina, Adão, Tobias e Auta são listados como africanos, ao mesmo tempo nas colunas *'no Brasil'* e *'fora do Brasil'*. Destes, duas aparecem como escravas e três libertos, todos com mais de 40 anos (segundo o autor convenientemente, pois, o arredondamento só foi aplicado aos africanos cuja idade asseguraria a legalidade de sua propriedade em virtude da Lei de 1831, não ocorrendo em nenhum dos demais registros). Como se pode observar a condição social de escravizado ou livre não é auferida em campo próprio, o que pode ter incidido sobre a invisibilização ou subestimação da primeira. No mesmo sentido, o preenchimento de tal condição pouco – ou nada poderia dizer – posto que inseria no universo dos livres um conjunto de libertos, alforriados, coartados que ainda poderiam manter na prática, como vimos, vínculos de escravização (na lista da família Gravatá tal condição alcançaria Adão, Tobias, Auta, [?] e Cleto). Bissigo (2017, pp. 69-70) então conclui:

É nesse ponto que a operação da estatística se mostra repleta de opções políticas. Na primeira etapa, a produção da lista de família, os agentes estatais responsáveis pela contagem produziram uma lista de família que pedia aos chefes de domicílios, em relação a cada morador, o nome, a idade, a religião, a nacionalidade, o estado civil e a profissão. Havia uma coluna para “Observações”, e cada pessoa deveria ser registrada em uma das três categorias: “Membros da família”, “Agregados” ou “Escravos”. Dentro dessas orientações e limitados pela estrutura do formulário, os chefes de família lançaram as informações como lhes pareceu conveniente dentro de suas percepções daquilo que estava acontecendo. Em muitos casos, apenas ditaram as informações ao recenseador, tomando-se em conta o alto índice de analfabetismo. Nessa fase, muitos arredondaram idades de africanos, outros explicitaram a ilegalidade sem aparentes temores. Mas como a operação não parou por aí, a terceira fase, a da apuração dos dados, é a que mais direciona nossa leitura e obscurece alguns aspectos da realidade. Os dados são tabulados de forma que se torne impossível encontrar as ilegalidades outrora tão flagrantes: nas tabelas finais do censo da Corte, não há como cruzar dados (...) nesse tipo de documentação, também o perdemos dos outros 14 africanos ilegais, dos outros tantos sob suspeita, fora os de todos os demais quarteirões de que não dispomos de listas de família. O que argumentamos é que, se o senhor ou a senhora de escravos não viu problema em registrar o que era ilegal, o próprio Estado se encarregou de resolver a questão. Talvez o desejo de “esconder” os africanos não

tenha sido tão consciente ou óbvio, mas a natureza radicalmente simplificadora da estatística se encarregou de borrar esses registros com a ajuda, claro, da ênfase dada a outras categorias, como “livre – escravo” e “brasileiro – estrangeiro”.

No mesmo sentido, e comentando outra lista de família, agora preenchida por Rafael Arcanjo Galvão relata que

“nessa unidade familiar, as condições sociais dos libertos foram postas entre parênteses após seus nomes; as três escravas de outro senhor são identificadas por meio da coluna “Observações” e a condição social dos livres, por fim, foi subentendida por exclusão e pela ordem em que os indivíduos foram enumerados. A variação em apenas dois exemplos já indica um grande potencial de confusão na hora de se indicar as condições sociais e expressar as mais variadas formas de pertencimento/agregação às famílias.” (BISSIGO, 2014, p. 95-96)

E o procedimento de invisibilização da diversidade interna da categoria liberto, ainda se complexifica. Tal como foram organizadas e apresentadas, as tabelas finais do Censo de 1872, corroboram e fortalecem uma definição apenas jurídica/formal da liberdade, ignorando ou dificultando que se investigue as nuances e complexidades que caracterizariam, tanto os efetivamente libertos quanto os que apenas formalmente foram assim considerados. Realizam uma simplificação da Liberdade (BISSIGO, 2015; LIMA, 2005), reduzindo-a meramente a seu estatuto jurídico, desprezando todas as evidências de que na prática haveria no interior dos juridicamente classificados como libertos, uma multiplicidade de grupos de pessoas, na prática, ainda escravizadas. É dessa forma que nos dados finais do Censo de 1872 a nação imaginada sugere um país em que o trabalho cativo, em grande parte, apenas formalmente metamorfoseou-se em livre, mantendo-se e prolongando-se nas, e através das, múltiplas e diferentes formas de sujeições práticas possíveis.

As gradações do processo foram eliminadas e os libertos (mesmo os condicionais) foram promovidos a livres, inflando essa categoria e atingindo 85% da população. As marcas do cativo se tornam menos evidentes – porque escondia a camada de pessoas com passagem ou ancestralidade vinculada à escravidão – e, paradoxalmente, mais evidentes, porque a diferenciação livre-escravo tornou-se crucial, irreconciliável, totalmente dual: ou escravo, ou livre!

Num país onde pardos e pretos juntos somariam 58% (considerando que, se houve algum ‘branqueamento’ nas listas de família, a proporção poderia ser maior), a existência de apenas 15% de população escrava colaborava, se não para uma invisibilidade completa, para uma menor atenção à origem africana da população. E, mais uma vez, paradoxalmente, uma menor atenção que resultava em uma grande atenção, pois, se de um lado alguns dados só foram detalhados em relação à população livre, por outro, a existência de tabelas específicas para a população escrava indica que ela se tornou em vários momentos objeto específico de atenção. Uma atenção voltada, como vários relatórios afirmaram, para sua

extinção, pensada inevitavelmente de forma gradual a partir da Lei do Ventre Livre. (BISSIGO, 2014, p. 181)

Bissigo (2017) também discorre sobre o deslocamento dos ‘Africanos’, operado pelo Censo de 1872, quanto ao papel que lhes era reservado na ‘nação’. Se outrora ele era parte constitutiva do ‘corpo social’ assegurando alguma possibilidade de ascensão seja pela compra/conquista de suas alforrias, seja através de sua ‘crioulização’; nas tabelas do Censo de 1872 ele é reduzido à condição de estrangeiro. Se permanece escravo, tanto pior, pois sobre aquele indivíduo agiria uma dupla estigmatização: a cor e a condição social. Na condição de apátrida, experimentada pelos africanos a partir de então, mesclavam-se séculos de reificação de sua desumanidade e inferioridade com um futuro em que sua presença era continuamente indesejada (inclusive com políticas públicas com o claro objetivo de contornar, tanto quanto possível, suas indesejáveis presenças). É a emergência do ‘escravo estrangeiro’ o resultado mais específico sobre os ‘africanos’ ao final da operacionalização realizada pelo Censo Imperial. O autor demonstra que o Censo ainda teria sido providencial na invisibilização da camada dos libertos (e da diversidade que os caracterizava) e a simplificação da camada dos escravizados (não permitindo enxergar as gradações e diversidades que a marcavam). Além de outras omissões, como quanto às profissões dos escravizados (principalmente os estrangeiros). De certa maneira encontrava-se – ao fim e ao cabo da experiência censitária – a nação pré-concebida e que orientara a realização do Censo.

A ideia de que estávamos ‘condenados’ à liberdade, e por extensão à modernidade, e que o ‘elemento servil’ estaria fadado ao desaparecimento serviam muito mais à imaginação política que – efetivamente – mantinha correspondência com a realidade. E tal retrato promissor era profundamente funcional à construção, pelo poder Imperial, de uma ideia de futuro: sem a marca da escravidão e sem a diversidade de arranjos, relações e formas sob as quais se camuflavam, e efetivamente se prolongava, o trabalho cativo. Atento à essa dimensão da ação colonial, e realizando profícua análise sobre o Recenseamento Geral do Império do Brasil em 1872 (donde figura dados sobre o arraial que deu origem ao município de Uberlândia, nosso objeto de investigação), Bissigo (2015), também rubricará a dimensão homogeneizadora realizada pelos Censos, atualizando entre nós perspectiva de Anderson (2013).

Um censo é homogeneizador em sua concepção. O uso da contagem universal de uma população se desenvolveu à medida em que o Estado nacional moderno foi adquirindo certas feições políticas e sociais: centralização de poderes, unificação de normas e estatutos, padronização de pesos e medidas, organização de sistemas de correio e transportes, dentre outros. (...) a simplificação e a legibilidade seriam diretrizes imperativas na concepção e formulação desses mecanismos, pois proporcionariam ao leitor - o estadista, o administrador - uma visão sinóptica e instantânea de grandes temas heterogêneos tais como produção econômica, impostos, alistamento e recursos naturais. É nesse contexto, que se acelera no século XIX, que o censo passa a ser uma necessidade para os Estados nacionais e a estatística (literalmente, a 'ciência do Estado') passa a ter sua importância (...) reconhecida por quase todos os países civilizados da Europa. (BISSIGO, 2015, p3)

Contudo, e críticas e ponderações já realizadas, importante sublinhar a importância do Recenseamento Geral do Império do Brasil em 1872 como documento histórico indispensável para os estudos sobre a escravidão, uma vez que constitui documento único a contemplar a população escravizada permitindo agrupá-la por idade, sexo, estado civil, origem, raça, profissão e escolaridade (MARIANI et al, 2017). Sua devida apreensão crítica pode ensejar importantes reflexões, sobretudo ao dar origens a trabalhos comprometidos com a arqueologia dos dados relativos a cada paróquia ou município, irrigando de riqueza aquilo que o resultado final simplificou com excesso. Ademais, estes dados locais podem e devem ser cotejados com outras listas de famílias, Censos provinciais, registros eclesiásticos de nascimento, batismo, casamento e óbitos; inventários *post-mortem* e fontes orais. Ensejando uma rede interdisciplinar de pesquisadores (Estatística, História, Sociologia, Geografia, Antropologia, etc.) cujo esforço pode permitir que venham a luz, aquilo que – conscientemente ou em virtude da operação censitária – foi escondido.

Duas simplificações principais foram, portanto, postas em ação no recenseamento de 1872, comuns a outros recenseamentos: uma primeira transformou o mundo observável em palavras que pudessem se amoldar às linhas e colunas da lista de família, encaixando os indivíduos e suas características em categorias pré-definidas e coletando apenas as informações que interessavam ao observador oficial. Outra simplificação ocorreu no 'segundo andar do edifício da Secretaria do Império', nas 'acanhadíssimas' salas da DGE e consistiu na tradução das listas em números, das palavras à irrecusável linguagem dos algarismos', permitindo que os indivíduos já representados por seus nomes e dados, se transformassem em abstrações numéricas, igualmente encaixados em categorias pré-definidas, mas agora enquanto unidades agregáveis e comparáveis entre si.

Na primeira simplificação, cada família poderia fornecer um retrato mais ou menos reconhecível de sua composição. Em meio à simplificação ainda apareciam nomes, relações de parentesco, idades, profissões, 'condições especiais e observações'. Na

segunda simplificação, as famílias foram totalmente desagregadas e cada indivíduo passou a compor uma unidade na paróquia, na província, no país. Os nomes foram suprimidos, as idades foram postas em faixas, as profissões/ocupações foram categorizadas. Algumas das simplificações, no entanto, já existiam dentro da lista de família, que outorgou aos chefes de família a função de definir para cada um de seus membros uma dentre quatro cores e um dentre três estados civis. Mais simples ainda, deu a esses chefes (ou aos agentes recenseadores), a tarefa de distinguir, de maneira binária, o letrado do iletrado, o são do defeituoso, o católico do acatólico, o nacional do estrangeiro. (BISSIGO, 2014, pp. 180-181)

1.4. O BRASIL IMAGINADO E PROJETADO NAS TABELAS DO RECENSEAMENTO IMPERIAL DE 1872

Na data de 30 de dezembro de 1871, por meio do Decreto 4856 (BRASIL, 1871), a Princesa Imperial Regente “manda proceder, em execução do art.1º da Lei nº 1829, de 9 de setembro de 1870, ao primeiro recenseamento da população do Imperio”, no qual “todos os habitantes do Imperio, nacionaes e estrangeiros, livres e escravos, serão recenseados no lugar ou habitação em que se acharem no referido dia” (BRASIL, 1871, art. 2º). Em seu artigo terceiro o decreto determinava que “o recenseamento será feito por meio de boletins ou listas de familia, em que se declare, a respeito de cada pessoa - o nome, o sexo, a idade, a côr, o estado civil, a naturalidade, a nacionalidade, a residencia o gráo de instrucção primaria, a religião e as enfermidades apparentes. Tambem se declarará relação de parentesco ou de convivencia de cada pessoa com o chefe da familia, e a respeito das crianças de 6 a 15 annos se notará se frequentam ou não as escolas”¹⁶⁰.

Em 1872, o território brasileiro encontrava-se organizado em 20 províncias: Alagôas, Amazonas, Bahia, Ceará, Espírito Santo, Goyaz, Maranhão, Matto Grosso, Minas Geraes, Pará, Parahyba, Paraná, Pernambuco, Piauhy, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e Sergipe. Nelas, existiam 641 municípios que, para a realização do Censo, foram divididos em 1.473 paróquias. Em 1872, os moradores do que hoje reconhecemos como regiões Nordeste e Sudeste compunham 87,2% da população do país. Localizado entre as províncias do sul existia ainda o Município Neutro que possuía 274.972 habitantes, cerca de 2,77% do total da população brasileira em 1872. Minas Gerais, com 2.039.735 habitantes era a província mais populosa (correspondendo a aproximadamente 20,5% da população brasileira) e com maior número de paróquias, 370: a distribuição dispersa da população nas paróquias era um dos resultados da emigração populacional decorrente da atividade mineradora, a princípio, e das estratégias de conquista e ocupação dos ‘Sertões’ no território, ou próximos ao território, da capitania; como já discutimos.

¹⁶⁰ A publicação com os dados finais do Recenseamento, contudo, só viriam a público em 1876. Os 23 volumes, com a totalidade dos dados tais como publicados em 1876, encontram-se disponíveis para acesso e download no sítio eletrônico do IBGE. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?id=225477&view=detalhes>. Acessado em 04 janeiro de 2021.

Segundo Bissigo (2014) de forma geral a coleta das informações nas paróquias deveria seguir um roteiro, definido pelo Decreto nº 4856 (BRASIL, 1871), que regulamentou o recenseamento de 1872: cada casa seria visitada por agentes recenseadores que distribuiriam as ‘listas de família’. Eles então ficariam em posse dos ‘chefes de família’ que deveriam, no prazo de 15 dias e sob pena de multa, completá-las com a máxima exatidão e veracidade seguindo as orientações de preenchimento das informações a partir daqueles referentes ao ‘chefe da família’ seguido por sua ‘esposa’, filhos, de outros parentes que com eles morassem; e só depois dos criados, agregados, hóspedes e escravizados. Como a grande parte dos habitantes eram analfabetos, se previa que ou o preenchimento total das listas a partir do zero ou a conferência e validação dos dados preenchidos pelo responsável pelo núcleo familiar deveria ser realizada pelo agente recenseador. Erros de preenchimento, omissões, imperfeições, dentre outros, eram comuns. Também se abre espaço para eventuais esquecimentos ou mentiras (o que se aplica ao preenchimento de quaisquer questionários mesmo nos dias atuais), ou informações fraudulentas (sub ou superestimadas) com vistas a manutenção de um determinado status ou reconhecimento público. Tais circunstâncias poderiam se dar seja por parte do informante, seja do agente recenseador, do responsável pela Paróquia, Província; e até mesmo, a possibilidade de que novas imprecisões e/ou simplificações ocorressem quando da tabulação final dos dados na própria DGE.

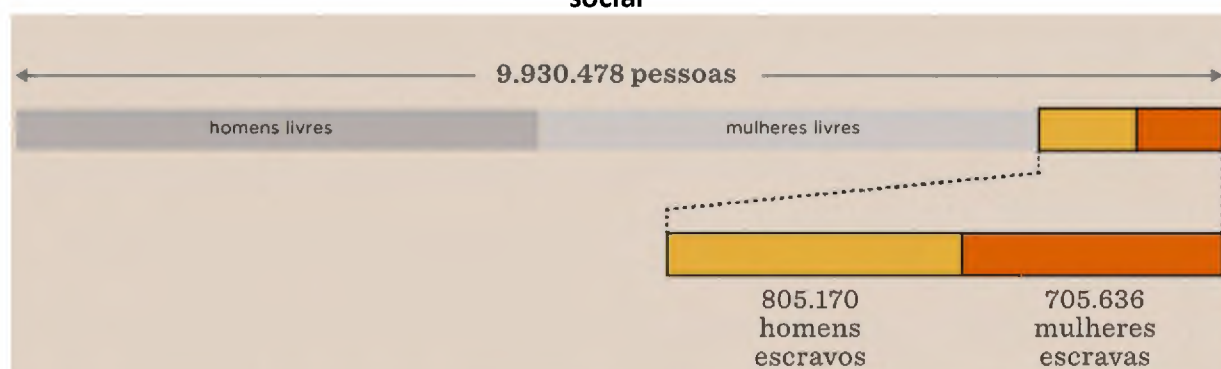
A integralização dos dados nacionais aparece no primeiro, de 23 volumes, da publicação da DGE intitulada Recenseamento Geral do Império do Brasil (DGE, 1876, v.1, pp. 3-7), com a apresentação das tabelas sem qualquer introdução, análise ou comentário textual¹⁶¹. Em 5 páginas, o país aparece ‘imaginado’ e ‘logoificado’ (ANDERSON, 2013) em 7 tabelas. Dadas as limitações e objetivos deste trabalho nos propomos, nesta seção, realizar uma breve apresentação da caracterização estatística do Brasil realizada pelo Censo de 1872. Para um debate exaustivo acerca de cada um dos conjuntos de dados apresentados pelo Recenseamento Geral do Império em 1872 sugere-se a leitura do capítulo 4 de Bissigo (2014), cuja análise é – no geral – endossada por nós.

¹⁶¹ Para conhecimento dos debates e análises acerca do Censo de 1872 (de seu planejamento à publicação dos resultados) recomenda-se a leitura da interpretação realizada por Bissigo (2014) a partir dos Relatórios da DGE e dos Relatórios emitidos pelo Ministério dos Negócios do Império.

Com o fito de melhor visualização dos dados reproduzimos os gráficos e ilustrações apresentados por Mariani *et al* (2017). Duas são as principais razões que explicam nossa escolha. Primeira, deve-se ao fato de que apresentam uma excelente síntese gráfica dos resultados do Censo (que nos permitem uma melhor visualização das proporções e comparações entre os grupos e/ou categorias recenseados, quando comparados às tabelas oficiais). Segunda, deve-se ao fato de que seus números foram aperfeiçoados a partir do “trabalho de revisão dos quadros do censo por uma equipe de pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais, concluído em 2012”¹⁶². Sobre os gráficos uma única ressalva: preferimos a utilização do termo escravizadas/escravizados no lugar de escravas/escravos.

Em linhas gerais, o computo final da população nacional ficou estabelecido em 9.930.478 de pessoas¹⁶³, dos quais 51,6% eram homens (5.123.869) e 48,4% (4.806.609) eram mulheres. Em 1872, os escravizados representavam 15,2% (dos quais 31% foram recenseados como pardos e 69% como negros) e os ‘livres’ 84,8% da população brasileira (equivalendo a 100% dos brancos, 69% dos pardos e 31% dos negros).

Tabela 6 - Recenseamento Geral 1872: população total dividida por sexo e condição social



Fonte: Organizado por MARIANI et al, 2017, s.p.

De acordo com os dados do Censo existiriam ainda no Brasil 1.510.806 escravizadas/escravizados, o que equivaleria aproximadamente à proporção de 1 pessoa

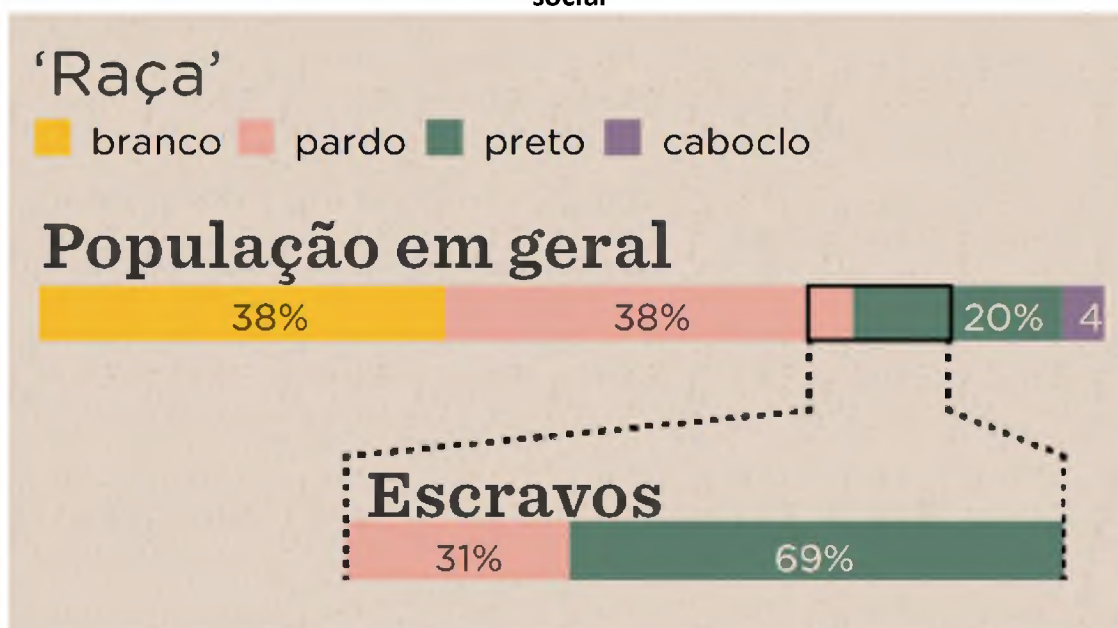
¹⁶² Paiva *et al* (2012) ao analisarem os resultados publicados pela DGE em 1874 identificaram erros primários de integralização dos dados e os corrigiu.

¹⁶³ Com relação ao número de habitantes, os resultados não incluem 181.583 habitantes, estimados para 32 paróquias, nas quais supõe-se, não foi feito o recenseamento na data determinada. (PAIVA *et al*, 2012)

escravizada para, aproximadamente, cada 6,6 pessoas livres. Para a compreensão do número – aparentemente diminuto – devem ser levadas em conta as evidências apresentadas por BISSIGO (2014, 2017), e LIMA (2005) de que teria ocorrido entre nós um violento processo de ‘simplificação da liberdade’. Tais dimensões ainda serão enfrentadas por nós, mas, antecipamos os principais argumentos que as explicariam: a ausência de um campo específico para a anotação da condição social na lista de família (se livre, liberto ou escravizado); a conseqüente dependência de que os escravizados fossem listados por seus proprietários (ou pelo agente recenseador) manualmente; a simplificação da categoria libertos operada pelo censo que – como veremos – ocultou as muitas condicionalidades que constrangiam o pleno exercício da liberdade por muitos alforriados; as muitas operações de fraude ou manipulação de idades em virtude da necessidade de tornarem legais escravizados que deveriam encontrar-se libertos em virtude das legislações abolicionistas. A partir de tais ponderações será possível argumentar que o conjunto dos escravizados no Brasil fosse, como demonstraremos, superior ao reportado pelo Censo de 1872.

SOBRE ‘CORES’ E ‘RAÇAS’

Tabela 7 - Recenseamento Geral 1872: população total dividida por raça e condição social



Fonte: Organizado por MARIANI et al, 2017, s.p.

Do ponto de vista racial o Censo de 1872 apresenta um país em que 38,3% de seus habitantes foram recenseados como pardos, 38,1% como brancos, 19,7% como pretos e 3,9% como caboclos. De certa maneira, o Censo parecia confirmar as perspectivas teóricas e acadêmicas que orientaram sua elaboração e aplicação; bem como acabaria por expressar as hierarquias e desigualdades que marcavam a nação.

Primeiro, e em linhas gerais, o Brasil que o Censo constrói e imagina estaria em franco processo de 'branqueamento' (com 76% de sua população apresentada como branca ou parda); donde o elemento negro estaria circunscrito à 20% de seu povo e os povos originários restritos, aproximadamente, ao 4% restante da amostra. Importante ressaltar que o processo de identificação racial da totalidade dos recenseados era responsabilidade do 'chefe de família' que, como vimos, realizava o preenchimento da 'lista de família'. Em virtude de previsão legal, cabia a ele enumerar todos os moradores, hóspedes, agregados e escravizados sob sua tutela ou domínio (BRASIL, 1871, art. 3º, art. 6º). De forma que, em linhas gerais, seria o proprietário quem definiria em que raça/cor os escravizados seriam aninhados¹⁶⁴ (em caso de impossibilidade – como quando o chefe de família fosse iletrado, o que era uma condição muito comum posto que, segundo o Censo de 1872, apenas 23% dos homens livres sabiam ler – caberia ao agente recenseador a responsabilidade de inserir todas as respostas aos quesitos da lista daquela família). E muitos são as possibilidades de erro e/ou manipulação daquelas características, como veremos.

Segundo, concordamos com Oliveira (2003) para quem a hierarquizada sociedade oitocentista brasileira, acabou por produzir um Censo que, ao mesmo tempo, resultava da e aprofundava aquela hierarquia. A forma de organização e publicação final dos dados pela DGE priorizariam – ainda que de forma a simplificá-los e homogeneizá-los – os dados sobre a população brasileira a partir de dois recortes fundamentais: a 'condição social' e a 'cor'.

Em poucas palavras, era a partir da questão da escravidão que, naquele momento, a sociedade brasileira se interrogava sobre suas possibilidades de coesão, seus riscos de fratura e seus rumos no futuro. E era a partir da separação entre homens livres e escravos que o perfil daquela sociedade recebia seus contornos mais nítidos e se projetava no censo de 1872. Outro critério de diferenciação era dado pela cor, distinguindo brancos, pretos, pardos e caboclos. Desde o Início, portanto, o quesito carregava a marca de um 'pecado original' - a ambiguidade entre cor e

¹⁶⁴ A utilização da autodeclaração racial ou de cor constitui metodologia recente, operacionalizando-se nos empreendimentos estatísticos nacionais apenas a partir do Censo Geral de 1950.

raça – que viria a se estender aos demais censos brasileiros. Tal procedimento parece ainda mais inexplicável, porquanto se sabe que na documentação do censo de 1872, estava inicialmente prevista a identificação das diversas tribos indígenas, bem como da língua falada por cada uma delas. Na versão final, contudo, prevaleceu a orientação de se englobar indistintamente os indígenas, sob a categoria caboclos.

É possível que o foco sobre a questão do escravo e, conseqüentemente, do negro, eclipsasse a questão indígena. Mas é possível também que a indiferenciação das tribos se acomodasse ao intuito de conferir maior homogeneidade à população brasileira, evitando que esta se apresentasse dividida em tribos, com línguas e costumes diversos. De qualquer modo, porém, fica claro que a classificação de cor proposta pelo censo reafirmaria, sob um novo ângulo, a hierarquização fundamental da sociedade imperial - brancos x negros - herdada dos tempos coloniais, bem como a preocupação suscitada pela mestiçagem do branco, seja com elementos da raça negra, seja com os da raça indígena. (OLIVEIRA, 2003, pp.12-13)

Flagrante, na proporção de apenas 3,9% de caboclos reportados pelo Censo de 1872, a radical simplificação censitária dos povos originários ainda existentes e sua, estrategicamente construída, irrelevância para a DGE. Primeiro, importante sublinhar que na categoria ‘caboclos’ se inseriam os que fossem vistos e classificados – pelo responsável pelo preenchimento da lista de famílias – como indígenas ou como mestiços entre indígenas e outros grupos de cor. É sabido que a maior parcela dos povos originários aldeados sequer chegou a ser recenseada, e as dificuldades geográficas e logísticas de acesso às aldeias foram suficientes para justificar o procedimento de ‘invisibilização’ censitária. Embora houvesse a indicação de, ao preencherem as listas de família, indicar a tribo e língua falada por aqueles que assim fossem identificados; na operação final de construção dos dados e tabelas que seriam publicados nenhuma menção à essas dimensões podem ser encontradas. Importante realçar que, somadas ao extenso rol de violências práticas e simbólicas que atingiam os povos originários em sua relação com a sociedade envolvente, o procedimento censitário transformou em residual a presença ‘cabocla’, contribuindo para a expressiva minimização de sua grandeza numérica e pluriversalidade interna nos dados do Censo. Trata-se de um procedimento político, em que as temáticas e os problemas relativos aos povos originários foram à época, consciente, institucional e consistentemente negligenciados; em face de uma sobrevalorização do ‘problema escravizados’. Assinala-se assim uma simplificação censitária, ainda mais radical que a operacionalizada sobre o conjunto dos pretos e pardos, escravizados

e libertos; que condenou à mais uma morte – agora – simbólica, o conjunto dos ‘caboclos’ expressa na sua ‘imaginada’ e propagada residualidade censitária.

Imprescindível para a compreensão do que afirmamos, que a divisão da sociedade entre ‘livres’ e ‘escravizados’ foi o elemento basilar e organizador da exposição das características atribuídas pelo censo aos brasileiros, com as tabelas sinópticas sempre organizadas, na publicação final, separando ‘livres’ e ‘escravos’ (embora, estranhamente, não constasse no formulário da lista de famílias um campo específico para designação seja da condição social, seja da cor do recenseado, como vimos).

No mesmo sentido, e quanto ao quesito ‘cor’ – complexificando a compreensão acerca dos ‘sistemas de classificação racial’ (DOS SANTOS, 2005) existentes no Brasil, particularmente acerca dos ‘pretos’ e ‘pardos’ nas últimas décadas do século XIX – há a descrição, na literatura¹⁶⁵ sobre a escravidão, de um universo bastante elástico e mutável de classificações, definições e colorações. Essas diferentes nomenclaturas seriam acionadas e mobilizadas quando da consecução da classificação ‘racial’ de acordo com os contextos locais ou a posição de quem as enunciava. Sua enorme flexibilidade foi fonte de rearranjos e criação/recriação de categorias raciais em proporções surpreendentes. No interior dos ‘sistemas classificatórios de cor’ (Dos Santos, 2005) mudanças e reclassificações eram comuns, sem que nem o significado nem o seu sentido fossem alterados. Tais ‘sistemas

¹⁶⁵ Sobre a temática sugere-se, para a compreensão do debate contemporâneo, a leitura das seguintes obras: DE OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. Quem eram os "negros da Guiné"? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, n. 19-20, 1997; DEGLER, Carl N.; WROBEL, Fanny. Nem preto, nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos. Ed. Labor do Brasil, 1976; DOS SANTOS, Jocélio Teles. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. *Afro-Ásia*, n. 32, p. 115-137, 2005; FARIA, Sheila de Castro. A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1998; GUEDES, Roberto. Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c. 1798-c. 1850). Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008; LARA, Silvia Hunold. Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa. Editora Companhia das Letras, 2007; MACHADO, Cacilda da Silva. A Trama das Vontades. Negros, pardos e brancos na produção da hierarquia social (São José dos Pinhais/PR, passagem do XVIII para o XIX). Tese (doutorado em História). Rio de Janeiro: IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006; MATTOS, Hebe. Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista (Brasil, século XIX). Campinas: SP. Editora da Unicamp, 2013; MATTOS, Hebe. Escravidão e cidadania no Brasil monárquico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004; PRECIOSO, Daniel. Legítimos vassalos: pardos livres e forros na Vila Rica colonial. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011; RUSSELL-WOOD, A. J. R. Autoridades ambivalentes: o Estado do Brasil e a contribuição africana para “a boa ordem na República”. Brasil. Colonização e escravidão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 105-123, 2000; SANSONE, Livio. Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda. *Afro-Ásia*, n. 18, 1996; SOUZA, Fernando Prestes de. Pardos livres em um campo de tensões: milícia, trabalho e poder (São Paulo, 1797-1831). 2017. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.; VIANA, Larissa. O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

classificatórios' também variariam diante de circunstâncias locais, históricas, sociais, econômicas, políticas e culturais. O que se entendia como negro ou branco – e suas gradações e complexidades – não constituía (como ainda hoje não o é) um rol rígido e definitivo de características biológicas e/ou sociais. Contrariamente, haveria uma randomizada diversidade classificatória atribuindo múltiplas gradações e complexidade ao exercício 'racializador'. Assim, antes de se travestir – cada vez mais e a partir dos anos finais do século XIX – de uma aura 'científica'¹⁶⁶ fiando-se sobre argumentos pretensamente biológicos; a sanha classificatória aparecia muito mais influenciada pelas condições sociais, redes de relações e formas de inserção no 'mundo dos brancos'; do que por características fenotípicas, embora também estivessem carregadas pelas 'marcas de cor'¹⁶⁷. A esse respeito assim posicionou-se Lara (2007, pp. 146-147)

Sem critérios rígidos, mas superpondo diversas possibilidades de classificação, a sociedade colonial permitia várias opções a cada momento. A decisão entre elas dependia das circunstâncias e do jogo de forças entre os envolvidos. O grande número de termos empregados para designar as pessoas não brancas é um bom indicativo da variedade de nuances possíveis. O leque de possibilidades classificatórias não apenas torna evidente a importância do procedimento como revela as tensões que cada atribuição pode suscitar.

(...) Se os brancos podiam ser indiscutivelmente associados à liberdade, para os pretos presumia-se geralmente a condição de cativo. Para todas as outras gradações na cor da pele, a ambiguidade imperava, e a presença da escravidão ou a passagem por ela em tempo não muito remoto era uma suposição que na maior parte das vezes parece ter tido força de verdade. A associação entre cor e condição social não era evidente nem imediata, podendo estar ligada, como bem observou Russell-Wood, a uma "miríade de fatores ou percepções": que além da cor incluíam a riqueza, o nascimento, a ocupação, o grau de criouliização, o modo de apresentar-se publicamente, etc. Contudo, ela representava um indicador suficiente para demarcar diferenças e permitir inferências. Ao longo do século, como vimos no capítulo anterior, esses termos foram sendo empregados cada vez mais de modo genérico, amalgamando escravos e libertos (ou mesmo livres) numa massa indistinta, socialmente inferior e, sobretudo, apartada da liberdade.

¹⁶⁶ (SCHWARCZ, 1993).

¹⁶⁷ A respeito ler Dos Santos (2005). O trabalho desnuda as diferentes maneiras como os enjeitados na 'Roda dos expostos' da Santa Casa de Misericórdia de Salvador eram então classificados – e por vezes – reclassificados racialmente. Seu estudo permitiu o registro documentos de reclassificações raciais quanto à um mesmo indivíduo, ora entendido como mais claro, ora 'rebaixado' à quase condição de negro. Sua análise sublinha, ainda, a instigante ocorrência de 'combinações duplas de cores' (Idem, pp. 127-130) como 'branca morena', 'branco bastante moreno', 'cabra escuro', 'cabra de cor preta', 'pardo claro', 'pardo e bastante escuro', 'pardo disfarçado', 'pardo bastante claro', 'pardo trigueiro', dentre outras. Para o autor, ainda que inspirada no 'modelo formal de categorias raciais da metrópole' – mais rígido – o procedimento classificatório operado pela Santa Casa de Misericórdia de Salvador/BA dele se distancia, ao elaborar um ambivalente repertório de classificações raciais locais. Ou seja, a ambígua forma como os indivíduos eram racialmente retratados também traduzia as hierarquias que marcavam as relações sociais vigentes; mudando se aquelas se alteravam.

Dessa forma, a maneira como os indivíduos eram racialmente classificados poderia assumir uma e/ou outra categoria – em muitos casos recombinação-se indefinidamente ou sendo verificadas reclassificações ascendentes ou pejorativas – de acordo com os interesses locais, as agências dos escravizados, um número maior ou menor de alforriados, tamanhos médios dos ‘plantéis’, ciclo econômico em vigor, maior ou menor presença do aparato administrativo colonial na região. O racismo classificatório poderia ainda ser simplificado por processos de imigração não-negras ou diversificado diante de sua inexistência. Em todas essas circunstâncias o que se entendia como negro podia ampliar-se indefinidamente (alcançando além dos africanos, crioulos, pardos, cabras, gente mestiça pobre e desclassificada) ou assumir uma dimensão marcadamente racial definida a partir de um ‘colorismo’ oportunista. Há relatos de situações em que os libertos, ainda que Africanos, passavam a ser vistos como pardos, como se a ‘liberdade’ também produzisse um efeito ‘branqueador’; e há outras circunstâncias em que o epíteto pardo era exclusivamente utilizado para descrição dos mestiços nascidos em território brasileiro – resultantes da mestiçagem com brancos ou caboclos (logo ‘menos pretos’ que os africanos). Em algumas situações o pertencimento religioso à cristandade poderia ser um poderoso diferencial se tomado em relação à não-brancos que professassem religiões mais enegrecidas ou relativas às cosmogonias originárias; ou a maior ou menor distinção com que se vestiam ou ‘portavam’ publicamente. A adoção dos referenciais eurocêntricos de comportamentos, culinária, moda e vestimenta; como igualmente a posse de bens materiais, simbólicos e de outros seres humanos também podiam atenuar o negrume da pele, principalmente no caso de forras/forros. Reclassificações também eram comuns quando pretos ou pardos ascendiam a postos militares ou de administração pública. Souza (2018, p.184) ao realizar uma síntese acerca do debate historiográfico sobre a grande variação dos sistemas classificatórios alicerçados em torno das noções de cor, existentes no Brasil, construiu conclusão semelhante à nossa:

Isto é, as cores faziam parte das disputas por poder e, dependendo da posição dos grupos na competição, podiam tomar a forma de um autoelogio ou de um estigma social. No caso em questão, a cor branca referia-se aos grupos detentores das maiores concentrações de poder, e, por essa razão, evocava uma gama elevada de virtudes e qualidades superiores; já as cores mais escuras, como é o caso da parda e da preta, correspondiam às pessoas de condição social inferior e desempenhavam a função de estigmas sociais capazes de revelar facilmente a

origem escrava e/ou ameríndia de seus portadores, essa entendida como fonte de vícios e defeitos. De modo análogo, pardos consideravam-se superiores a pretos, assim como pretos crioulos a africanos, e livres ou libertos a escravos, o que demonstra que os estigmas sociais eram reconhecidos e mobilizados por todo o corpo social e que a sua constituição se assentava em múltiplas variáveis. Mudanças no modo como o espectro das cores era socialmente concebido configuram uma chave interessante para se perceber mudanças nos equilíbrios de poder entre os grupos interdependentes.

Noutras palavras, o que se classificava como ‘branco’, ‘pardo’, ‘preto’ e ‘caboclo’ variava de tal maneira, que um indivíduo classificado como ‘pardo’ no Rio de Janeiro poderia, em 1872, ser classificado como ‘negro’ em regiões com acentuada imigração europeia. Sustenta-se que, indefinidamente, o mesmo possa ter ocorrido para quaisquer um dos ‘agrupamentos por cor’ utilizados pelo Censo. No mesmo sentido, como profundamente dependentes do poder discricionário do responsável pelo preenchimento da lista de família, e por serem também influenciados pela condição social como – por exemplo – a posição de proximidade ou não em relação ao chefe-de-família (se filho ilegítimo, agregado ou apadrinhado, liberto, liberto sobre condição, coartado ou escravizado; etc.), a classificação de cor também poderia variar caso o responsável pela anotação da característica fosse outra pessoa. É que tal classificação se confundia, na hierárquica sociedade brasileira oitocentista, com a posição social de classificadores e classificados, sendo por demais influenciada por redes de relações pessoais ou ‘afetivas’, ainda que sutilmente fingidas.

Como se não fosse suficiente a confusão ‘classificatória’ vigente entre nós, Bissigo (2010, p. 62) demonstra, ao comentar as notas técnicas produzidas pela DGE acerca do Recenseamento Geral do Império em 1872, que tal classificação não era clara nem mesmo para os ‘estatísticos’.

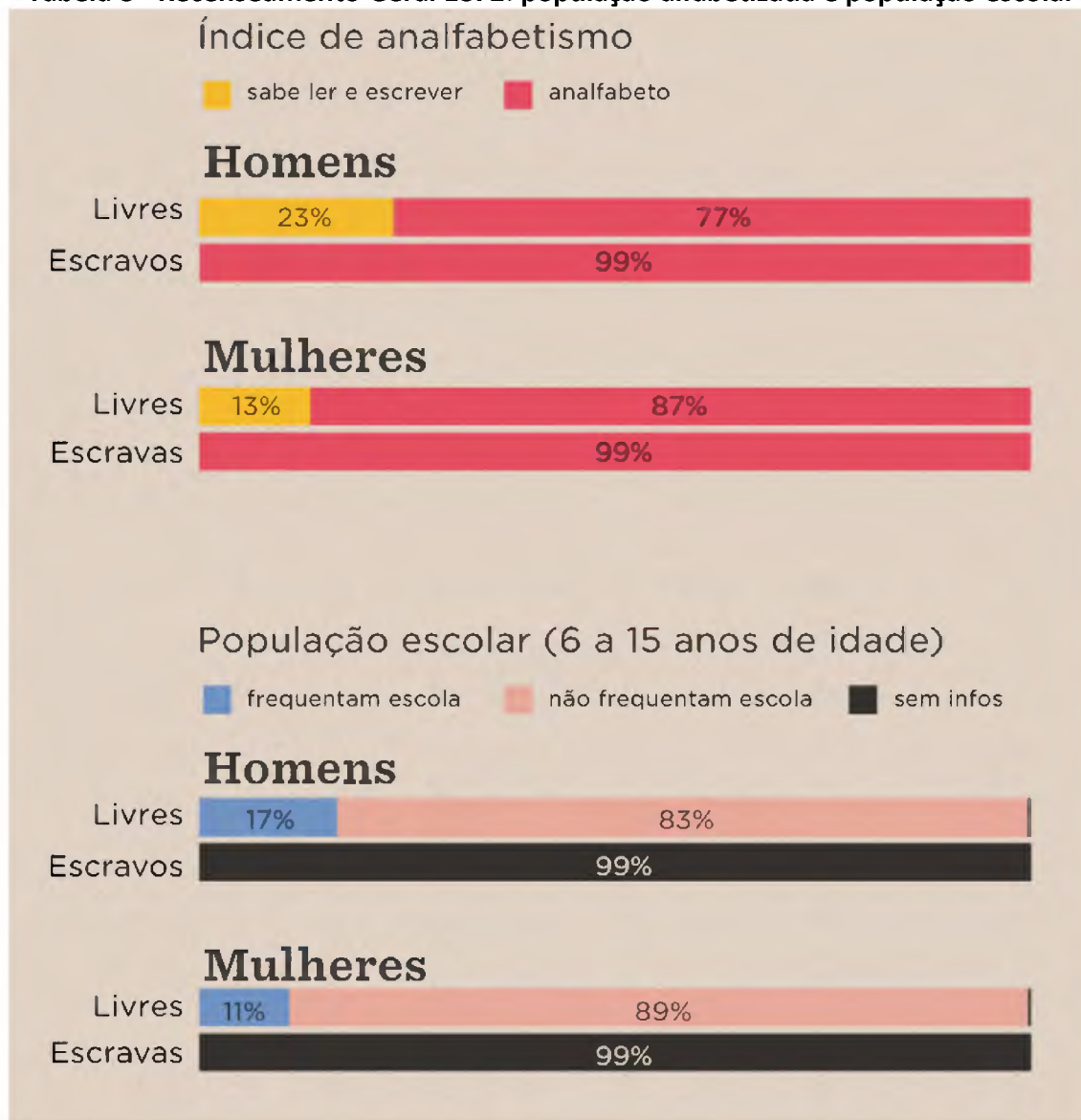
Um terceiro ponto do critério de cor/raça é que o nome das categorias internas, além de sua definição racial, muda em várias partes do texto. Por exemplo, a mesma raça africana citada no enunciado é encontrada na tabela abaixo como raça negra. As raças, na tabela, ficam assim dispostas: branca, negra, indígena, pardos. E, não bastasse essa alteração, o texto subsequente à tabela de dados muda ainda mais uma vez os nomes das categorias. Ele diz que “este quadro mostra que as proporções, em que as diferentes raças estão para o total da população são os seguintes: em 1000 habitantes encontram-se 381 brancos, 197 pretos, 39 caboclos e 383 pardos”. Ora, agora os africanos/negros são também pretos. E os indígenas são caboclos.

De toda forma, e a partir das perspectivas teóricas já expostas, vem somar-se o papel simplificador quanto ao pertencimento racial e condição social, realizado pelo Censo imperial. De forma que, nos é possível perceber na ‘classificação racial’ realizada pelo Censo mais um dado que, provavelmente, não encontraria correspondência com as maneiras pelas quais os brasileiros se viam e/ou eram vistos no interior das relações sociais escravistas do final do século XIX. Constitui hipótese relevante a defesa de que, no Censo de 1872, nossa população acabou por ser exibida mais embranquecida – ou no mínimo, com sua classificação racial extremamente simplificada – em comparação ao que efetivamente era.

O PRIVILÉGIO EDUCACIONAL

Ainda, sempre de acordo com as tabelas do Recenseamento Geral do Império, da população em ‘idade escolar’ (compreendida entre 6 e 15 anos) apenas 17% dos homens e 11% das mulheres livres frequentavam escolas. Aos escravizados – cujo estatuto jurídico os colocavam abaixo dos desclassificados, sem quaisquer possibilidades de expressão político-social – o índice de não-frequência escolar é muito próximo à totalidade dos indivíduos. Enquanto prática social, a exclusão dos mancipios de quaisquer acessos à educação formal servia para reforçar e prolongar a condição de cativo. Contudo, a ausência do acesso à educação também atingiria a maior parcela dos livres. O analfabetismo acometia 76,6% dos homens e 86,6% das mulheres livres. A população escrava era apresentada como iletrada, ao menos quanto a saber ler e escrever segundo as regras e ‘norma culta’ da época, com índice de analfabetismo superior a 99%.

Tabela 8 - Recenseamento Geral 1872: população alfabetizada e população escolar

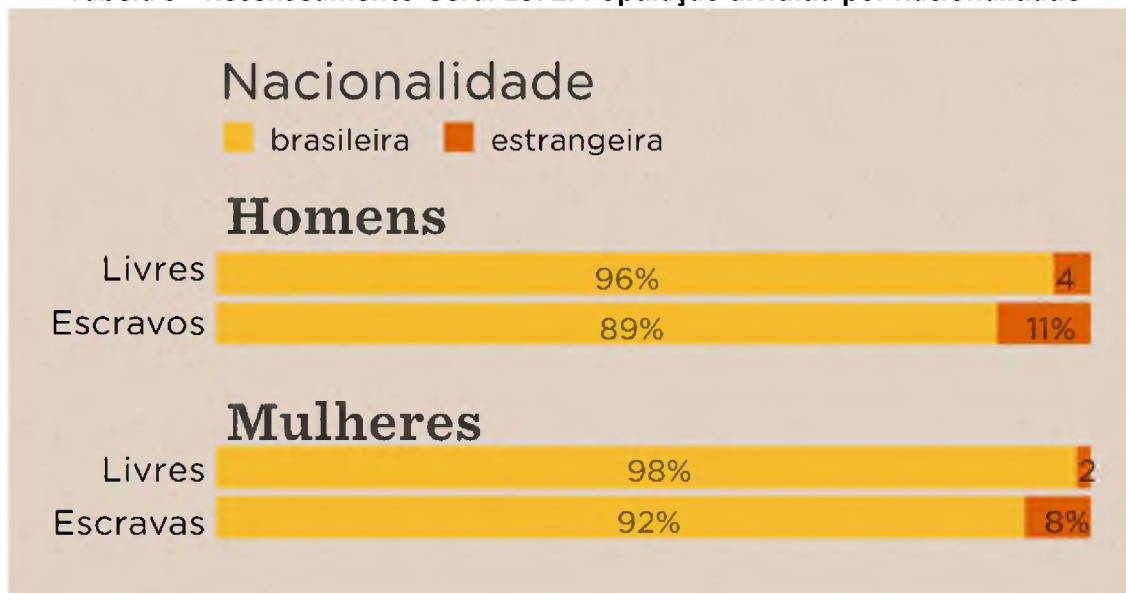


Fonte: Organizado por MARIANI et al, 2017, s.p.

De toda forma, na hierarquizada sociedade escravista oitocentista a educação constituía um privilégio ‘não só’ de cor ou vinculado à condição social. É certo que os escravizados estavam absolutamente excluídos de quaisquer oportunidades de acesso à educação e à alfabetização; mas os índices de livres alfabetizados também eram pífios, mesmo entre os homens. A educação permanecia privilégio de poucos, homens e ricos, e profundamente dependente ou de ações privadas, ou da possibilidade de estudarem fora do país - dada a inexistência de uma rede pública estabelecida entre nós.

O 'SENTIDO' E O LUGAR DOS 'AFRICANOS'

Tabela 9 - Recenseamento Geral 1872. População dividida por nacionalidade



Fonte: Organizado por MARIANI et al, 2017, s.p.

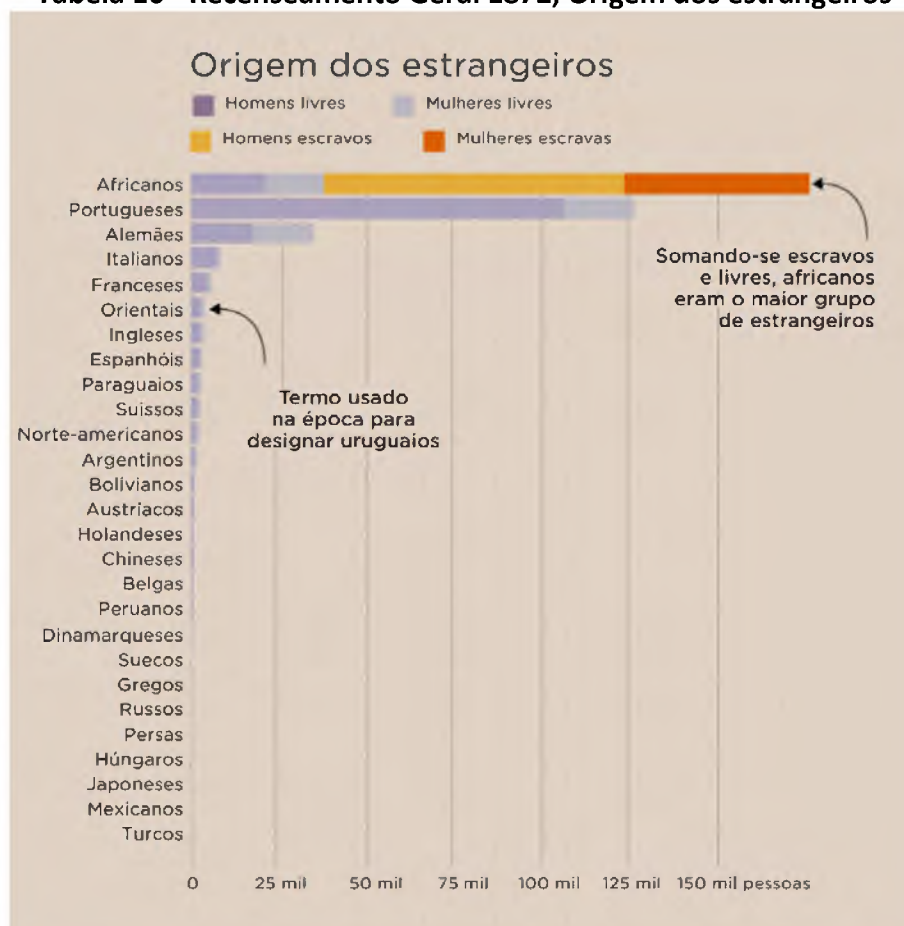
Quanto às nacionalidades Mariani *et al* (2017) demonstram que, no Censo de 1872, os estrangeiros constituíam apenas 3,8% da população do Brasil (382.041 pessoas), sendo que deste total, cerca de 70% eram do sexo masculino e aproximadamente 36% foram recenseados como escravizados. De todos os estrangeiros, então residentes no país, os 'Africanos' – nascidos na África – sejam elas/eles escravizadas (os), livres ou libertas (os); constituíam o maior contingente (46%); seguidos respectivamente por portugueses (33%), alemães (10,5%), italianos (2,1%) e franceses (1,8%). Dependente apenas da vontade, consciência e interesses dos responsáveis pelo preenchimento dos questionários das listas de família, tal como ocorreu com a condição social e as condicionalidades dos libertos, também a diversidade dentre os 'Africanos' acabará por ser, como veremos, profundamente simplificadas. Se houve menções às origens, seja daquela manipulada pelos senhores ou oriundas dos sentimentos de pertencimento étnicos dos libertos ou cativos nascidos em África; nas listas de famílias preenchidas; elas, contudo, aparecem invisibilizadas nas tabelas oficiais e finais publicadas pela DGE.

Seja por responsabilidade do chefe de família, do agente recenseador ou da DGE, o tabulamento final do recenseamento agrupou quaisquer termos usados para designar uma região ou grupo étnico original da África (“da nação ‘Congo’, ‘cabinda’, ‘benguela’ ou ‘mina’) simplesmente como ‘africanos’. Muitos termos [como ‘benguela’ e ‘mina’] não correspondiam ao Estados nacionais, mas davam pistas da origem desse africano. Mas, em 1872, a estatística simplifica, (...) Ela é inimiga da diversidade, em certo sentido. O heterogêneo é caótico. Colocar todos como ‘africanos’ foi uma solução encontrada na época (...) Mas não é só por culpa da estatística, até porque o europeu não vira 'europeu', ele é alemão, belga, etc. Foi uma opção política. (MARIANI et al, 2017, s.p.)

Nas tabelas do Censo, apenas os estrangeiros nascidos na África, e trasladados a força sob a condição de escravizados, não tiveram o cuidado de terem sua origem ou sentimento de pertencimento étnico discriminados. Contrariamente, agrupados sob a condição de ‘Africanos’ tais estrangeiros tiveram apagados seus sentimentos de pertencimento originários; reduzindo àquela pluriversalidade à condição de eternos estrangeiros e apátridas.

Advogamos que mesmo quando existentes a menção às ‘nacionalidades’ dos ‘Africanos’ nas listas de família, e na ausência de outros registros demográficos que permitam a confrontação, continua a pairar sobre os dados a dúvida sobre a natureza da informação e se ela efetivamente recobria a totalidade dos Africanos recenseados. Além do que, como vimos, a artificialidade e oportunismo mercantil também orientaram o processo de construção daquelas ‘nacionalidades’ africanas, por vezes agrupando sob a mesma alcunha povos diferentes e, até mesmo, inimigos históricos. De toda forma, se tais marcas de ‘origem’ tivessem sido compiladas e/ou organizadas elas poderiam ajudar no reconhecimento das rotas do tráfico (seja o Atlântico, seja o Interprovincial) mais presentes em cada região/localidade, permitindo uma perspectiva mais rica quanto a diversidade cultural que também marcaria os nascidos em África, reduzidos, pelo Censo à condição de ‘Africanos’, assim mesmo, genericamente.

Tabela 10 - Recenseamento Geral 1872, Origem dos estrangeiros



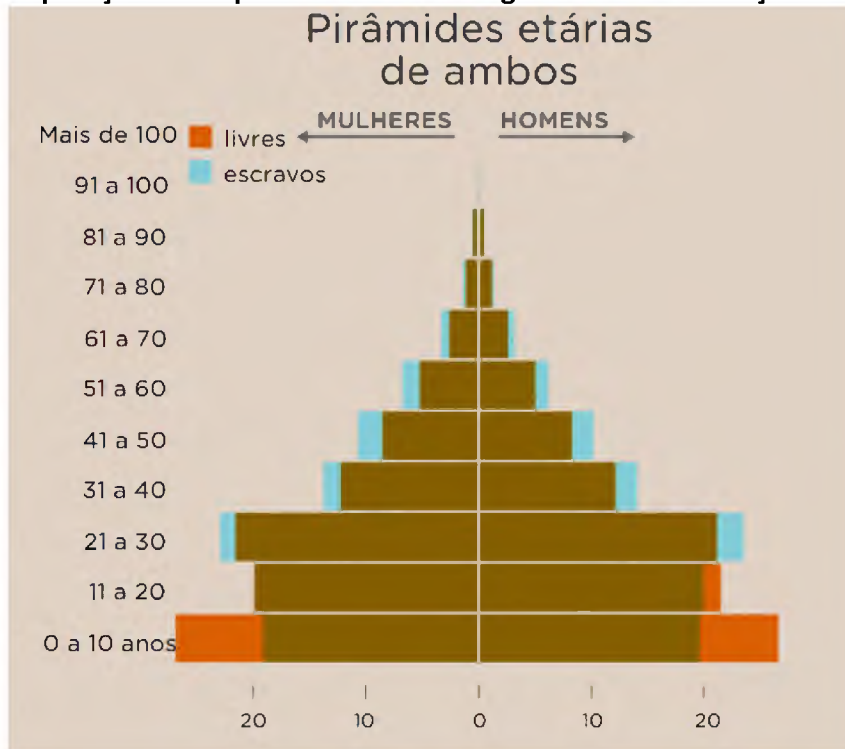
Fonte: Organizado por MARIANI et al, 2017, s.p.

Aqui também pode ter incidido outro processo de apagamento da presença dos africanos, sobretudo, com vistas a legalizar a propriedade de escravizados tornada ilegal pela legislação antitráfico (BISSIGO, 2010, 2017). Como vimos desde 1831, com a Lei Feijó (referendada e reforçada em 1850 pela Lei Eusébio de Queirós), a rigor, todos os escravizados declarados no Censo, com idade não compreendida entre 22 e 41 anos, constituiriam provável 'propriedade ilegal', posto que haviam sido preteritamente reconhecidos, pelas leis citadas, como 'livres', ou melhor, 'ilegalmente' escravizados. Salutar, contudo, que suas idades fossem arredondadas, mentidas, apagadas; ou sua condição social de escravizados não declarada¹⁶⁸. De forma que, ainda que constituam a expressiva parcela de 46% da totalidade dos estrangeiros, o número total de 'africanos' na população brasileira

¹⁶⁸ Na seção anterior, discutimos o conteúdo de uma das listas de família do Censo de 1872 que foi encontrada preenchida, mas cujas informações não foram totalizadas pela DGE. Nela, a condição dos Africanos sob a autoridade do 'chefe' daquela família, que ainda eram escravizados tiveram suas idades – providencialmente – arredondadas para 'mais de 40 anos'.

nos parece subnotificado, posto que equivalendo apenas à aproximadamente 9,2% do total de 1.510.806 escravizadas/escravizados ainda existentes, sempre segundo o Censo.

Tabela 11 - Recenseamento Geral 1872.
Comparação entre pirâmides etárias segundo sexo e condição social



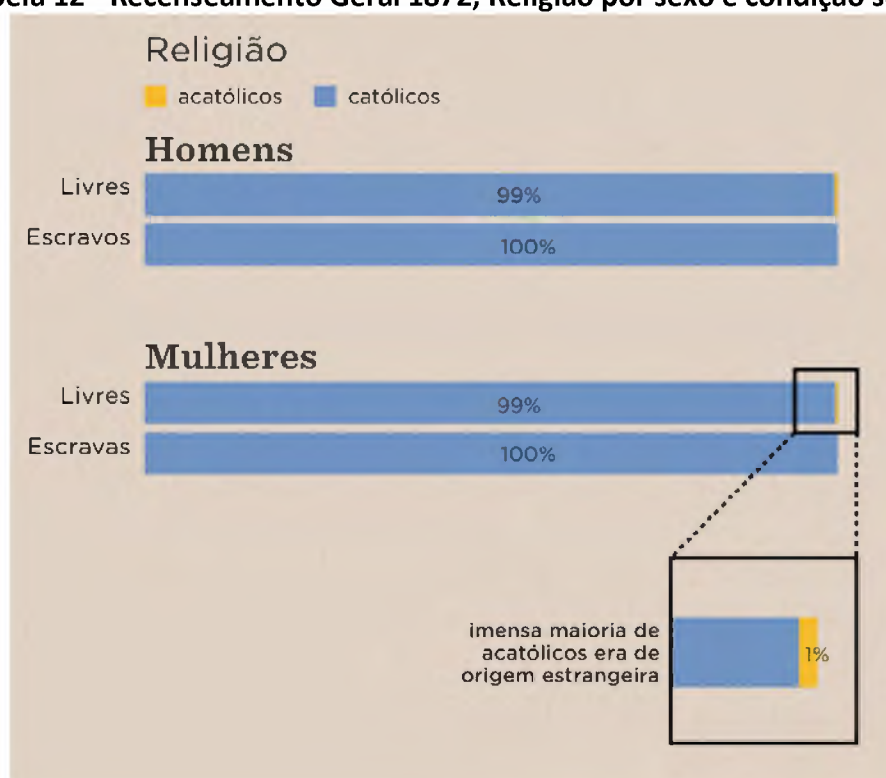
Fonte: Organizado por MARIANI et al, 2017, s.p.

Sustentamos ainda que, raciocínio similar possa ser estendido aos dados do Censo de 1872 sobre os filhos nascidos de escravizadas que tivessem, na data referência de sua realização, menos de 11 meses. Como vimos, em virtude da Lei do Ventre Livre (1871) os ingênuos deveriam ser considerados formalmente libertos, ainda que mantidos sob os cuidados dos proprietários de suas mães pelo menos até completarem 8 anos, quando poderiam ser libertados sob indenização. Apesar de mantidos em condição análoga à de escravizados, não poderiam ser informados como cativos. Bissigo (2014, 2017) e Mariani *et al* (2017) apresentam tais dimensões como possíveis explicações para a disparidade existente na comparação entre as pirâmides etárias de livres x escravizados, donde se nota duas principais: uma imponente redução entre escravizadas e escravizados da faixa etária definida entre 0-10 anos; e a dinâmica mais inflada entre as/os escravizadas/escravizados das faixas acima dos 40 anos.

RELIGIÃO 'OFICIAL'

Por fim, importante assinalar que é no quesito 'Religião' que a exaustividade censitária 'imaginou' nossa mais homogênea característica. Os resultados finais reputam que 100% das escravizadas e escravizados seriam 'Católicos'. Dentre os livres homens e mulheres foram apresentados igualmente como católicos em 99,72% dos casos. Apenas 27.766 pessoas foram anotadas como 'acatólicas' e, segundo os dados do Censo, destas 80% seriam imigrantes alemães. Para além das tabelas, a questão religiosa também não envidou esforços analíticos nos debates sobre o Censo, sendo profundamente naturalizada (BISSIGO, 2014, pp. 154-156).

Tabela 12 - Recenseamento Geral 1872, Religião por sexo e condição social.



A obviedade – e generalização – do catolicismo é tão absurda que coloca tal homogeneidade como objeto de reflexão e questionamento.

Lembremos que as informações da família eram cedidas pelo chefe 'pai ou mãe de família' e aplicavam-se a uma estrutura que se reconhecia ordenada ou hierárquica: filhos, criados, agregados, escravos. Ser ou declarar-se católico era

sinal de pertencimento, de integração ao corpo social há vários séculos na sociedade brasileira. A prática fora estendida não só aos portugueses como aos africanos e indígenas, e seus efeitos certamente ainda se faziam sentir no momento do recenseamento. As fugas do padrão católico encontram-se nas próprias listas de família, sem precisarmos dialogar com fontes muito distantes: nas casas dos Gravatá e dos Galvão, os pretos são todos solteiros, mesmo que haja várias crianças. A desconsideração de casamentos indígenas citada anteriormente e os escravos geralmente solteiros indicam que, embora inclusos no corpo dos católicos, suas relações não necessariamente se conformavam aos preceitos da Igreja, como no caso das uniões conjugais. Da mesma forma, tantas outras práticas significativas de vários grupos diferentes podem não ter se ajustado aos cânones católicos, o que não impediu o recenseamento sob a insígnia dessa denominação. Entendemos que há um sem-número de católicos não-conformes em toda essa população: praticantes de outros rituais, crentes de outras manifestações espirituais, alheios ou desinteressados, convertidos ou identificados católicos por pressões sociais variadas. Nesse sentido, sabemos ser esse grupo aparentemente maciço de 99,72% da população não tão homogêneo quanto representado pelo censo. Mais uma vez, a simplificação foi radical, desde a lista de família até a exibição de resultados. (BISSIGO, 2014, pp. 155).

A simplificação censitária atinge aqui seu ápice. Pelas tabelas do Censo, todos os brasileiros, livres ou não, seriam, sem exceções, católicos. E infere-se que apenas estrangeiros seriam acatólicos (BISSIGO, 2014). Contudo, a totalidade dos estrangeiros acatólicos seria formada por não-africanos, posto que, dada a hierarquização social, a vigência do escravismo, a negação aos escravizados de qualquer direito social ou político (inclusive o de liberdade religiosa) e a tutela dos escravizados, agregados, forros e libertos pelo ‘chefe de família’ responsável por inserir as informações nas listas de famílias; teria erigido esta unanimidade nacional. E sobre este dado sugerimos ter incidido – em conjunto e ao menos – três dimensões: o catolicismo como religiosidade oficial do Império agia no sentido de que as elites locais ou professassem – ou desejassem serem vistas como professantes – do catolicismo; a interveniência da condição formal de heteronomia dos escravizados, a quem se estendiam os sobrenomes e costumes (especialmente, no caso em tela, a religião) da família de seus proprietários; e a ação da colonialidade e do racismo a identificar práticas religiosas negras e dos povos originários como inferiores, ameaçadoras e ‘diabólicas’. Desta maneira, ao informar aos recenseadores o número de escravizados em sua posse, os ‘chefes de família’ faziam todos católicos, ainda que ambos não se vissem assim (ou se vissem apenas parcialmente), posto que o direito de posse de escravizados era comumente associado ao dever de sua catequização (Alencastro, 1997). Estamos assim diante de uma homogeneidade mais ‘imaginada’ que realmente existente, de forma que, a pretensa unanimidade do catolicismo no país nos indica que seria a unidade religiosa

(imaginada pelo recenseamento) um dos traços de unidade em torno do qual alicerçar-se-ia a noção da nacionalidade. Alencastro (1997, p. 82) ao comentar a totalização dos católicos no Brasil Imperial nas tabelas nacionais do Censo de 1872 percebeu a impossibilidade de tamanha hegemonia:

Num lance de grande significado ideológico – numa das duas gigantes manipulações estatísticas do Império -, os organizadores do censo de 1872 decidem que cada um dos 1.508.566 escravos do país devia ser computado como católicos. Acatólicos só havia 27.744 entre os africanos livres, os outros estrangeiros e os brasileiros. Nenhum – nem um único – entre os escravos. Trezentos e cinquenta anos depois do início da escravidão negra no Brasil, o governo do Império não podia admitir – numa só cidade, numa só paróquia, numa só fazenda, num só sobrado – a fraude do argumento associando a posse de escravos ao dever de catequização dos negros. Dever do qual, supostamente, desincumbiam-se os senhores. A ordem pública ditava a manipulação estatística que ocultava a desordem privada.

1.5. A Parochia de São Pedro do Uberabinha no Censo Imperial De 1872

No ano de 1872 o hoje município de Uberlândia ainda era um discreto arraial, parte do território e sob a jurisdição do município de Uberaba. Uberaba já havia se consolidado, à época, como a ‘cidade primaz’ (LOURENÇO, 2005a, 2007) dos antigos Sertões da Farinha Podre/Campo Grande, já então reconhecidos como Triângulo Mineiro, com seus domínios territoriais compreendendo 8.734,10 km². Naquela época o território do município de Uberaba, que fora desmembrado dos Julgados de Araxá em 1836, abarcava os atuais municípios de Uberaba, Uberlândia, Monte Alegre de Minas, Tupaciguara, Araporã, Canápolis, Centralina, Ituiutaba, Santa Vitória, Capinópolis, Cachoeira Dourada, Gurinhatã, Ipiaçú, Campina Verde, Iturama, Limeira do Oeste, Carneirinho, União de Minas, São Francisco de Sales, Frutal, Itapagipe, Comendador Gomes, Fronteira, Planura, Campo Florido, Conceição das Alagoas, Pirajuba, Veríssimo, Água Comprida e Delta (Santos, 2018, pp. 131-134).

Segundo as tabelas do Censo de 1872 (DGE, 1876, v. 8 Parte 2, pp. 898-900), sobre o pequeno Arraial de Nossa Senhora do Carmo e São Sebastião da Barra de São Pedro de Uberabinha (que como já vimos, teria se formado por volta de 1857 no entorno da capela então erguida) havia a jurisdição eclesiástica da Paróquia de São Pedro da Uberabinha. De acordo com o recenseamento, a localidade contava com 4028 habitantes, sendo que 8 deles

encontravam-se fora da cidade quando do recenseamento (então listados como ausentes). Estes habitantes se distribuíam entre os 350 ‘fógos’ da povoação (dos quais 4 desabitados) e nas fazendas e chácaras do município.

Os ares interioranos e de rusticidade saltam aos olhos nos seis quadros¹⁶⁹, organizados em 3 páginas, que o Recenseamento Geral do Império em 1872 produziu sobre o lugarejo. Nelas são apresentados um quadro geral da população quanto à sua condição (livres ou escravizados), raças, sexos, estado civil, religião, nacionalidade, instrução e ‘defeitos físicos’. Há ainda quadros que apresentam o perfil da população local quanto às idades e quanto às profissões.

Tabela 13 - População da Paróquia de São Pedro do Uberabinha no Recenseamento Geral do Império, 1872. Excerto. [rasura no original]

CONDIÇÕES	SEXOS	ALMAS
Livres {	Homens.....	1764
	Mulheres....	1719
	Somma.....	3483
Escravos {	Homens.....	270
	Mulheres....	275
	Somma.....	545
Somma geral		4028

Fonte: DGE, 1876, v. 8 Parte 2, pp. 898

Pode-se constatar, de imediato, o quanto a realização do Recenseamento Geral do Império era dependente da *empresa litúrgica* (BOTELHO, 1998; CAMARGO, 2018; MACHADO, 2008), donde sobressaía o papel a ser executado pela Igreja Católica e seus sacerdotes¹⁷⁰. A começar pela definição, por parte da Diretoria Geral de Estatísticas, das

¹⁶⁹ Devidamente reproduzidos em sua integridade na seção Anexos. Com o objetivo de permitir uma melhor visualização, leitura e interpretação dos dados sobre a paróquia optamos, nalgumas vezes, por trabalharmos excertos dos quadros, ressaltando as categorias efetivamente analisadas naquele momento.

¹⁷⁰ Com o intuito de assinalar as particularidades que marcaram a realização do Recenseamento Geral do Império do Brasil em 1872 – resultantes de nossa profundamente hierárquica estrutura social – recomenda-se compará-lo com o I Recenseamento Geral de Portugal realizado em 1864 (integralmente disponível em

Paróquias como a unidade territorial mínima a informar a coleta dos dados do Censo de 1872. É certo que esta proeminência dos poderes eclesiásticos também orientou a construção das categorias auferidas, influenciando a concepção, a aplicação do Censo e a consolidação dos resultados. O papel da Igreja não era meramente operacional e, se de certa maneira a utilização de sua estrutura administrativa tenha sido fundamental para a realização do Censo de 1872, sustentamos a possibilidade de que também tenha exercido outras influências, ainda que inadvertidamente. E há um rosário de pistas que o justificam. A começar pela maneira como o Censo de 1872 se refere, nos quadros publicados, a cada um dos moradores recenseados: ‘almas’. A nomenclatura utilizada, por si, parece nos indicar que o poder religioso orientou de tal modo a condução do esforço censitário que condicionou – sob sua tutela, universo simbólico e ação – a própria definição de algumas categorias recenseadas. Chamar a cada um dos indivíduos por almas resultava da instrumentalização de uma certa concepção religiosa que, colonialmente, era ‘universalizada’ para o conjunto dos recenseadores e recenseados (violência simbólica a mascarar a presença de outras perspectivas religiosas e epistemológicas). E a operação fora de tal forma realizada pelo empreendimento colonial que na mesma tabela, na coluna referente à religião, todos as ‘almas’ da ‘Parochia’ de São Pedro do Uberabinha são arroladas como católicas.

https://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=censos_historia_pt_1864, acesso em 04 de janeiro de 2021). É fato que desde de 1822 definimos nossa independência política em relação à Portugal. Contudo, heranças profundas e outras confluências estabeleciam a permanência de muitas similaridades. Ambos os países se apresentavam como *oficialmente* católicos, por exemplo e gozavam de práticas administrativas e costumes comuns. Contudo, os recenseamentos que os dois países construíram apresentam colossais diferenças seja em sua elaboração/aplicação, seja nas categorias efetivamente recenseadas. Por lá a população não foi tratada como almas, nem se procurou recensear quer seja a condição de livre ou escravo, quer a cor/raça dos portugueses. Os interesses dos recenseadores portugueses se orientaram para categorias mais afeitas à modernidade europeia como a averiguação da proporção entre os sexos (ainda que diferenciando-se entre varões e fêmeas – provável influência da tradição religiosa católica), o estado civil, a população legal, o total de transeuntes e a população por idades e por fogos em cada Concelho e/ou Província.

Tabela 14 - População da Parochia de São Pedro do Uberabinha agrupadas por sexos, religião e nacionalidade conforme apresentada pelo Recenseamento Geral do Império.

CONDIÇÕES	SEXOS	ALMAS	Religião		Nacionalidade	
			Catholicos	Aacatholicos	Brasileiros	Estrangeiros
Livres {	Homens.....	1764	1764	1764
	Mulheres....	1719	1719	1719
	Somma.....	3483	3483	3483
Escravos {	Homens.....	270	270	239	31
	Mulheres....	275	275	252	23
	Somma.....	545	545	491	54
Somma geral		4028	4028	3974	54

Fonte: DGE, 1876, v. 8 Parte 2, pp. 898

Como vimos, é pouco provável que tal unanimidade religiosa tenha existido; e o que afirmamos para o Brasil também vale para Uberabinha. Ainda buscando problematizar a unanimidade do catolicismo no vilarejo em 1872, soma-se aos argumentos já levantados, o fato de que as autoridades locais, eclesiásticas ou civis, poderiam agir para contornar resultados não desejáveis, quando da totalização dos números paroquiais. De maneira que seja em virtude da ação do 'chefe de família', seja do agente recenseador, seja da autoridade eclesiástica local, seja no momento de integralização os dados locais, ou posterior e nacionalmente na DGE; quer por artifício ou para dissimular a não eficaz catequização dos cativos pagãos; quer para apresentar-se em consonância com a 'fé oficial' vigente no Império; quer em virtude de arraigado preconceito às manifestações sociais, culturais e religiosas negras; quer por manipulação dos dados pelas autoridades censitárias e/ou eclesiásticas locais; o fato é que a totalidade dos moradores de Uberabinha estão, no Censo, classificados como católicos. Tal homogeneidade não é razoável, mas assume a dimensão de improvável quando relacionada seja com os povos originários (o Censo reporta a presença de 13 caboclos na cidade) seja com os 'Africanos' (total de 54 recenseados todos indicados como 'africanos' escravizados); seja em relação ao conjunto dos moradores pretos e pardos (3.492 moradores do arraial, ou aproximadamente 87% de sua população). Arguimos que foram todos tornados católicos ainda que assim não se vissem. Se tomada como um dado

inquestionável, aquela unanimidade religiosa não nos permitiria tornar compreensível, por exemplo, a potente presença de mais de 300 territórios afro religiosos e de 25 Ternos de Congada no atual município de Uberlândia (devidamente mapeados neste trabalho). Assim, reforça-se quanto à localidade a mesma perspectiva observada nacionalmente por Bissigo (2014, 2017): de que tal homogeneidade religiosa tenha sido resultado de uma pretensão, de uma imaginação operada pelo Censo, que não se verificaria na realidade.

Corroboram com nossa perspectiva o estabelecimento de um conjunto de medidas ‘modernizadoras’ levadas a cabo pelos potentados locais, ao longo da segunda metade do século XIX, que como já vimos, tinham o fito de combater práticas sociais, culturais e religiosas por eles havidas como inferiores, incivilizadas e atrasadas. É o caso da Lei Nº 4 de 17 de maio de 1898 que instituía o Código de Posturas da localidade, que, em seu Título 4 estrategicamente denominado ‘*Polícia e Segurança Pública*’, em seu artigo 98, considera como jogo ilícito o *búzio*, colocando-o ao lado de outros jogos de carta ou azar. Curioso perceber que as manifestações culturais e tecnologias sociais negras, ou tão-somente não brancas, foram inseridas e tratadas como ‘caso de polícia’. Ora, só poderia se combater, sob a forma de lei, uma prática realmente existente. De maneira que se há a previsão da ilegalidade do *búzio* – é razoável argumentar – é porque ele existia no arraial. Mais, como os *búzios* constituem o ‘oráculo’ por meio do qual são consultados os *Orixás*, *Bakuros*, *Inquices* e *Voduns*, erigindo-se como uma sagrada e fundamental tecnologia religiosa dos saberes e práticas Afro-Brasileiras, torna-se crível supor que sua realização seria acompanhada por um conjunto de ritos que o sucedem. Explico: a consulta ao oráculo constitui – a rigor – o início e o fim de qualquer ato litúrgico Afro-Brasileiro, estabelecendo a relação e o equilíbrio entre visível/invisível. De forma que, não se consulta aos ‘*Búzios*’ por mera curiosidade, e cabe a quem conduz a consulta (sacerdotisa/sacerdote) assegurar que as orientações reveladas pelo oráculo sejam efetivamente seguidas; o que inclui que as devidas oferendas sejam realizadas e seus respectivos preceitos e interditos observados. Pressupõe-se assim que a prática oracular fosse, costumeiramente, acompanhada (como o é ainda hoje) de um conjunto de práticas, saberes e tecnologias socioreligiosas que nascendo dela, nela – rigorosamente – não se esgotava. E se persistia em 1898, a ponto de ser legalmente prevista e objeto de combate e erradicação – ao menos no texto legal – é porque possivelmente tiveram lugar em 1872, quando da realização do Censo, numa cidade em que cerca de 87%

de sua população foi descrita como não-branca (Tabela 15). No mesmo sentido, compreendemos a proibição – na referida lei, em seu artigo 117, da realização de sambas, batuques, cateretês e outras danças ‘sapateadas e tumultuosas’, sem que houvesse a devida licença policial e o pagamento de imposto. A proibição era então reforçada por dois mecanismos de controle jurídico: a licença policial e o pagamento do aludido imposto. A Lei nos parece realçar a incompatibilidade entre a cidade imaginada pelas elites locais e a realmente existente. É certo que se assegurava alguma possibilidade de negociação (desde que devidamente autorizadas pela autoridade policial, e há evidências de que tais brechas eram mobilizadas pelas agências negras com vistas à suas realizações). Mas, igualmente, a existência e definição de punição pecuniária e ameaça de dissolução das festividades populares negras constituem documentação histórica das pretensões de – sendo impossível suprimi-las – ao menos limitar-lhes a experiência, circunscrevendo-a simbólica e espacialmente, numa palavra: segregando-as. Nada do gênero – em todo o código de postura municipal de 1898 – parece referir-se às festividades oficiais, sejam as religiosas sejam as laicas, realizadas pelos potentados locais, que como hoje, gozavam de ‘salvo-conduto tácito’. O que se pretende é coibir as manifestações tradicionais e/ou populares. É a colonialidade ditando o que pode permanecer, criminalizando aquilo que fosse percebido como hostil ao seu projeto e submetendo às violências epistêmicas, simbólicas e policiais as formas de cantar, festejar, rezar vinculados ao ‘passado’ e às tradições que mereciam ser apagadas (sejam enegrecidas ou dos povos originários). Numa palavra, imaginando e construindo, ativamente, a homogeneidade imprescindível à edificação da ‘comunidade’ local. E em tal empreitada o Censo acabou por ser importante instrumento, de forma que, o arraial acabou por ser apresentado como totalmente católico.

Contudo, é salutar realçar que – para além das práticas religiosas originárias e Afro-Brasileiras – abundam evidências de que também o Catolicismo fosse muitos, logo catolicismos. Do oficial e rezado em latim às múltiplas formas populares que foram organizadas em Uberabinha, em diálogo com (ou mesmo assimilação de/por) outras práticas litúrgicas e cosmovisões. De forma que aquela unanimidade não resistira nem dentre os recenseados como brancos e pardos livres. Por exemplo, as Congadas (igualmente mapeadas por nós) possuem registros desde o início dos anos 1870 e constituem – ainda hoje – uma das festas religiosas e populares mais importantes do município. Suas origens se confundem

com a do modesto arraial (BRASILEIRO, 2001, 2019; KINN, 2006), abundando indícios de sua existência antes mesmo da transformação da modesta vila na cidade de Uberabinha (ainda que não assumissem a forma hodiernamente organizada). No mesmo sentido, a cidade conta hoje com pelo menos 50 grupos de Folia de Reis e inúmeras outras práticas populares como benzedeadas e raizeiros, que remetem à um conjunto de saberes e práticas tradicionais que também estiveram presentes no arraial de São Pedro do Uberabinha¹⁷¹. Em todas aquelas manifestações a Cristandade seria reconstruída e apropriada pelos populares que imprimiram colorações novas, nalguns casos, originando saberes e práticas, festas e folguedos que passam, inclusive, a serem percebidos como hostis ou opostos ao catolicismo. Por isso, insistimos, aquela ‘unanimidade’ confessional não nos parece realizável; possivelmente indicando uma característica imaginada – ainda que poderosamente – a conferir uma dualidade claro-escuro a processos dinâmicos, multicoloridos e furta-cor.

E os quadros do Recenseamento de 1872 continuam a desvelar mais características do arraial: ele era não-branco, ou pelo menos, muito mais enegrecido do que indicavam os oficiais ‘mitos de origem’. Segundo os dados, existiriam na Paróquia de São Pedro do Uberabinha 4028 ‘almas’ assim distribuídas: 523 brancos (sendo 299 homens e 224 mulheres, todos livres), 13 caboclos (‘indígenas’ ou mestiços, sendo 7 homens e 6 mulheres, todos livres) e 3492 não-brancos (sendo 667 ‘almas’ pretas e 2825 ‘almas’ pardas). Uma composição racial muito distinta daquela insistentemente propagandeada pelos memorialistas contratados pelos potentados locais. O arraial era enegrecido. Os brancos equivaliam à apenas 523 ‘almas’ ou à aproximadamente 13% da população. Eram, em número absoluto, menores que o total de escravizados existentes na localidade: 545. Se considerarmos o conjunto dos recenseados, teremos que cerca de 87% de sua população

¹⁷¹ Sobre o tema ver: **BONESSO**, Márcio. Encontro de bandeiras: as folias de reis em festa no Triângulo Mineiro. EDUFU, 2012; **BOSI**, Antônio de Pádua. A mercantilização da cura no Brasil (1890-1920): uma investigação a partir de Uberabinha/MG. Diálogos, v. 9, n. 2, p. 191-213, 2005; **CASTRO**, Doriam Erich de. Entre o saber médico popular e a alopatia: astúcias e persistências - Uberabinha (1900-1930). 2000. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2000; **CHING**, Handel Carrera. Projetos de educação e civilidade: controle social e disciplinarização dos costumes em Uberabinha, MG (1888-1926). 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2010; **HONORATO**, Driele Silva. "Sanear, educar e povoar": higiene, disciplina e progresso nos impressos de Uberlândia e Araguari (1930-1945). 2018. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2019.

era não branca (pretos, pardos e caboclos); 100% da população branca era livre, e todos os escravizados eram ou pretos, ou pardos. É o que se depreende da tabela abaixo.

Tabela 15 - População da Parochia de São Pedro do Uberabinha agrupadas por sexos e raças conforme apresentada pelo Recenseamento Geral do Império

CONDIÇÕES	SEXOS	ALMAS	Raças			
			Branco	Pardos	Pretos	Caboclos
Livres	Homens.....	1764	299	1344	114	7
	Mulheres....	1719	224	1411	78	6
	Somma.....	3483	523	2755	192	13
Escravos	Homens.....	270	33	237
	Mulheres....	275	37	238
	Somma.....	545	70	475
	Somma geral	4028	523	2825	667	18

Fonte: DGE, 1876, v. 8 Parte 2, pp. 898

Para interpretarmos devidamente esses números importante rememorar que a tarefa de preenchimento das listas de famílias era de responsabilidade do ‘chefe de famílias’ (ou, caso ele fosse analfabeto, elas deveriam ser ditadas ao agente recenseador) que deveria informar todos os que, naquele domicílio, estivessem sobre seu ‘pátrio poder’: mulher, filhos legítimos e ilegítimos, empregados, agregados e escravizados. Também competia ao ‘chefe de família’ informar as características sobre todos, incluídas aí suas cores e condição social. Consideradas a elasticidade da classificação racial vigente na época; a possível confusão entre cor e condição social; as necessidades de afirmação de poder e força por parte dos ‘chefes de família’ brancos; as estratégias para esconderem filhos ilegítimos e legalizarem a posse de escravizados (sobretudo em virtude das leis antitráfico e abolicionistas, em particular a lei do Ventre-Livre promulgada quase um ano antes do Censo); a simplificação e – indevida – ampliação da categoria dos livres (por meio da inserção de muitos libertos/alforriados sob condicionalidades, como vimos); etc. Assim, sustenta-se que, de todos os dados do Censo, os menos problemáticos sejam aqueles que se referem ao número total de recenseados brancos (aí entendidos como resultado da confluência entre tons alvos

de pele, condição social e poder econômico). De forma que, no arraial, este agrupamento deveria ser formado sob a influência direta e laços de parentesco com, e/ou compadrio e redes de agregados, os grandes fazendeiros locais e endinheirados locais. Sob o controle econômico e político de algumas dezenas de potentados, todos de alguma forma aparentados entre si, se construiu um arraial marcado por indisfarçável desigualdade econômica e violenta segregação racial e social. Em 1872, cabiam aos não-brancos pobres e escravizados sua inserção subalternizada nas senzalas, quartos de despejo ou nas habitações precárias que satelizavam as fazendas e o povoado. Uma estrutura social profundamente hierárquica, desigual e violenta; fortemente influenciada pelo escravismo e suas características e devidas repercussões econômicas, culturais, sociais e políticas.

Parte indispensável daquela configuração, é imperioso destacar o que o Censo afirma, existiriam no arraial ao menos 545 ‘almas’ escravizadas. Isto significa que, na hoje cidade que se afirma moderna e pujante, existiam em 1872, no recém-criado e modesto arraial de São Pedro do Uberabinha, formalmente descritos e enumerados por seus proprietários, ao menos 545 escravizados. Estaríamos assim diante de um registro oficial a assinalar que a posse de escravos não constituía uma exceção ou reminiscência. Não se tratava mais de apenas um nome de escravizado numa lista de prendas para um leilão, ou de seis corpos arrolados num mapa de óbito. Tratava-se do reconhecimento de um expressivo número de pessoas tornadas cativas. O número equivalia à aproximadamente 13,53% da população total. A título de comparação, no país – e segundo o mesmo Censo – os municípios constituíam cerca de 15,2% da população de todo o país. O número ligeiramente menor da localidade, não nos autorizaria, contudo, negar sua centralidade e funcionalidade econômica para a gente uberabinhense. Sustentamos existir uma razoável diferença entre o número de escravizados ‘formais’ – expresso nos dados do Censo, seja nacionalmente seja quanto à Paróquia de São Pedro do Uberabinha – e os ‘efetivamente’ escravizados. Os dados, em si, mais ocultam que revelam. De uma forma geral, os dados do censo sugerem que o arraial de São Pedro do Uberabinha tinha apenas 13,5% de sua população total escravizada (considerando, como vimos, para a definição de libertos apenas aspectos legais). Dentre os pardos e pretos apresentados como ‘livres’ não se distinguem nem a origem nem o estatuto de tal liberdade: se alforriados, libertos em virtude das leis antitráfico ou ‘ingênuos’, por exemplo. Não é problematizado se ainda estão de alguma forma

vinculados às famílias de proprietários (e em caso positivo, sob qual condicionalidade). Ainda que conderarmos que os dados correspondam a realidade, afinal eram ‘formalmente’ ‘livres’, os números oficiais permitiriam invisibilizá-los uma vez mais.

Voltemos à Tabela. No interior dos cativos, se considerada sua distribuição por ‘raças’, teríamos a seguinte composição: 70 pardos (33 homens e 37 mulheres, totalizando aproximadamente 12,8% do total de escravizados) e 475 pretos (sendo 237 homens e 238 mulheres, totalizando aproximadamente 87,2% de todos os mancipios). Se considerarmos apenas as categorias pardos e pretos, isoladamente, cerca de 2,48% da população parda e aproximadamente 71,22% da população descrita como preta eram escravizadas. Apesar das imprecisões/limitações que caracterizam esses resultados algumas interpretações parecem possíveis. Primeira, pretos e pardos eram passíveis da escravização. No mesmo sentido da bibliografia que nos apoiamos e dos documentos históricos que mobilizamos (inventários *post-mortem*, anúncios de escravizados fugidos nos jornais, documentos oficiais, etc.) o Censo registra que – na Paróquia de São Pedro de Uberabinha, no ano de 1872 – os pardos constituíam aproximadamente 12,8% do total dos escravizados no município. São 70 registros locais da ocorrência da escravização de mestiços, e de seu estatuto jurídico, o que não pode parecer pouco.

Contudo, não se pode vaticinar que dentre as 2.825 ‘almas’ classificadas como pardas no recenseamento, todas seriam mestiças. É provável que também na localidade, esta categoria englobasse pessoas de pele retinta, classificadas como pardas por serem libertas/livres, dotadas de algum poder econômico, proprietária de mancipios (ainda que poucos), etc. Era comum, em 1872, que forros fossem socialmente vistos como pardos, em virtude de todos os elementos que já apontamos. De forma que o avultado número de pardos pode, e na ausência de outros dados permanecerá como hipótese, indicar que parte da população preta da localidade, possa ter sido, no Censo, classificada como parda. Assim, a classificação como pardo poderia também indicar mais a condição social de não escravizado que a retintez da pele. Por óbvio que também seja possível reclassificações no sentido contrário, em que a condição social de escravizado possa ter enegrecido certos recenseados. Contudo, no Censo de 1872, de forma geral, a primeira opção nos parece ter sido mais recorrente.

Outro aspecto que merece ser salientado diz respeito a simplificação da categoria 'Africanos' dentre os estrangeiros. Na paróquia de São Pedro do Uberabinha existiriam entre apenas 54 estrangeiros, todos escravizados e todos genericamente apresentados como Africanos. Constituiriam assim um conjunto homogêneo e residual, importante sinal de que as relações escravistas locais dependessem muito mais do tráfico interprovincial que do Atlântico. Contudo, importante salientar que o pequeno número de Africanos pode também ter sido produzido pela astúcia dos proprietários, interessados em legalizar escravizados traficados mesmo após a proibição legal de sua ocorrência. A redução da categoria Africanos, constitui na localidade, mais que nos dados nacionais, operação de simplificação e acentuada residualidade estatística. No caso dos estrangeiros 'Africanos' suas pessoais identidades étnicas foram propositadamente apagadas, e a possibilidade de compreender suas origens, apenas através dos dados do Censo, inviabilizadas. Nesta projeção estatística o presente parecia suportável e o futuro marcado por um promissor 'branqueamento'. De novo a operação estatística se converte em exercício imaginativo, comprovando através dos seus resultados, os princípios e desejos estabelecidos antes mesmo de sua execução.

Reforçam nossa perspectiva o fato de que, nas tabelas do Censo sobre a paróquia, todos os 'Africanos' listados como moradores da paróquia fossem escravizados. Estranho não haver um único caso de liberto, e uma correspondência tão exclusiva entre a origem africana e condição de escravizado, sobretudo, se considerarmos que no ano de 1872, devido à criminalização do tráfico atlântico, o volume de traficados estava em plena decadência.

Assim, como resultado da 'simplificação da liberdade', da 'simplificação dos Africanos' e das necessidades de legitimação da posse de escravizados tornados ilegais pelas leis antitráfico e abolicionistas, como vimos, o número de escravizados presentes e retratados pelo Censo devem ser percebidos como um número mínimo, cujas particularidades locais certamente determinariam sua expansão (com níveis variados de elasticidade). Para uma melhor compreensão destes processos, e uma melhor descrição dos índices indicados pelas sintéticas tabelas do Censo de 1872, indispensável seria proceder uma análise crítica do conteúdo das listas de família preenchidas (donde as observações e condicionalidades, caso tivessem sido anotadas pelos chefes de família, poderiam ser esclarecedoras) que como vimos, foram descartadas. Assim, arguimos que novos estudos,

acionando outras bases de dados e *corpus* documentais, possam permitir, em cada caso, uma melhor aproximação dos dados sobre o conjunto dos livres e escravizados.

Mas o conjunto dos dados do Censo de 1872 diz mais sobre o arraial. Ele aparece como uma povoação modesta e modorrenta, ocupada preferencialmente por seus potentados brancos, como veremos; e uma população formada por escravizados e uma enorme quantidade de habitantes ou muito empobrecidos ou em condições muito próximas da desclassificação social. A centralidade da economia ainda era ditada pelas fazendas e sua hierárquica estrutura social, e tais agrupamentos ou viviam em assentamentos precários nos arredores da povoação, ou, se concentravam como escravizados, agregados e empregados nas fazendas e chácaras da localidade.

É o que nos permite inferir a tabela que apresenta a distribuição da população recenseada em relação às profissões (DGE, 1876, v. 8 Parte 2, p. 900). Antes de visualizá-la, importante salientar que ela continua reproduzindo a hierárquica distinção entre livres e escravizados, arguimos, dadas sua centralidade no país e na localidade. Com a adicional característica de apresentar, para o conjunto dos livres natos ou estrangeiros, o agrupamento dos dados conforme o sexo e o estado civil: se solteiros, casados ou viúvos. Quando os dados são direcionados para a descrição das profissões dos escravizados não há agrupamento dos dados por estado civil, apenas se diferenciando quanto aos sexos. O procedimento estatístico, reproduz assim, a negação aos cativos de qualquer reconhecimento de suas relações familiares e de parentesco, contribuindo para a legitimação de suas despersonalizações e múltiplas desterritorializações, não reconhecendo e caracterizando os territórios constituídos pelos escravizados, dos 'fógos' aos simbólicos, para a consecução de suas vidas íntimas e familiares. Contudo, embora na tabela referente às profissões os dados sobre estados civis dos escravizados não estivesse demonstrado, é possível coletar algumas informações a partir do cruzamento de dados presentes em outras tabelas.

Tabela 16 – População da Paróquia de São Pedro do Uberabinha agrupadas por sexos, raças e estado civil, conforme apresentada pelo Recenseamento Geral do Império

CONDIÇÕES	SEXOS	ALMAS	Raças				Estado civil		
			Branços	Pardos	Pretos	Caboclos	Solteiros	Casados	Viúvos
Livres	Homens.....	1764	299	1844	114	7	1240	454	70
	Mulheres....	1719	224	1411	78	6	1157	488	74
	Somma.....	3483	523	2765	192	13	2397	942	144
Escravos	Homens.....	270	33	237	238	28	9
	Mulheres....	275	37	238	243	20	12
	Somma.....	545	70	475	476	48	21
	Somma geral	4028	523	2825	667	18	2873	990	165

Fonte: DGE, 1876, v. 8 Parte 2, pp. 898

Na primeira tabela referente à Paróquia de São Pedro do Uberabinha, intitulada ‘Quadro Geral da População’ e acima reproduzida, é possível perceber que dentre os 545 escravizados, 28 homens e 20 mulheres foram descritos como ‘casados’; e 9 homens e 12 mulheres recenseadas como ‘viúvos’. Têm-se então que 69 escravizados (37 homens e 32 mulheres) estabeleceram, e foram assim reconhecidos pelos chefes de famílias, laços matrimoniais, o que equivale a aproximadamente 12,66% do total de escravizados. Mais adiante, na tabela sobre a população considerada em relação à nacionalidade estrangeira abaixo reproduzida, tomamos conhecimento acerca dos estados civis dos recenseados como ‘Africanos’.

Tabela 17 Estrangeiros ‘escravos’ e estado civil conforme apresentada pelo Recenseamento Geral do Império.

Estrangeiros	Sexos	Religião	Estados civis	Africanos	
				Escravos	Livres
NATOS	HOMENS	CATHOLICOS	Solteiros.....	22
			Casados.....	6
			Viúvos.....	3
		ACATHOLICOS	Solteiros.....
			Casados.....
	MULHERES	CATHOLICAS	Solteiras.....	16
			Casadas.....	3
			Viúvas.....	4
		ACATHOLICAS	Solteiras.....
			Casadas.....
Somma geral...	64	

Fonte: DGE, 1876, v. 8 Parte 2, pp. 899

Daqueles 54 'estrangeiros', forçosamente inseridos em nossas terras é preciso que se afirme, 6 homens e 3 mulheres foram caracterizados como 'casados'; e 3 homens e 4 mulheres como 'viúvos'. De forma que, subtende-se, que excetuando-se os 16 vínculos matrimoniais imputados aos 'Africanos', os demais 53 laços familiares diriam respeito aos escravizados nascidos no Brasil, pretos ou pardos. Os dados abrem interessante perspectiva para análise da natureza, proporção, finalidades e funcionalidades para escravizados da construção de vínculos familiares. Dados os objetivos deste trabalho, o estudo embora promissor ainda está por ser feito, e resultados promissores podem advir do cruzamento dessas informações com as oriundas de outros corpos documentais.

Considerado o conjunto formado pelos livres, como se depreende da análise da tabela do Censo referente às profissões e ocupações existentes na Paróquia de São Pedro de Uberabinha, reproduzida a seguir, haveria na localidade apenas 1 religioso, 5 professores e 'homens' de letras (embora dentre elas haja uma mulher professora) e 8 comerciantes (todos homens). Dentre as profissões 'manuaes ou mecanicas', encontram-se 20 operários, todos homens (sendo 4 em 'metaes', 9 em madeiras, 1 em couros e peles e 6 em calçados). Todos somados constituem apenas, e aproximadamente, 0,85% do total dos recenseados. A considerar estes dados, a vida no povoado parecia ser profundamente erigida sobre a centralidade das vidas e formas de viver das fazendas e chácaras, constituindo-se, em 1872, um território a elas subordinado. O caráter patriarcal que mediava o conjunto das relações sociais, domésticas e públicas, também aparece muito bem caracterizado. Quer seja pela orientação da própria tabela sinóptica da DGE, ao apresentar as profissões 'liberaes' sempre no gênero masculino (curiosa a menção à Parteiros quando a atividade era efetivamente desempenhada e socialmente reconhecida como feminina; e a previsão de professores e 'homens' de letras); quer seja pelos padrões que emergem dos resultados, profundamente marcados por clivagens de gênero. As mulheres possuem uma sobrepresença expressiva quando se observam os dados sobre funções normalmente tidas, segundo as perspectivas de papéis atribuídos aos gêneros vigentes à época, como trabalhos 'exclusivamente' femininos: são 549 costureiras e 426 responsáveis pelos serviços domésticos; totalizando 975 mulheres que se dedicavam à estas funções (aproximadamente 56,72% de todas as mulheres livres). Em ambas as funções nenhum homem, livre ou escravizado, se fazia presente. Eis os dados:

Completam o quadro de profissões exercidas pelas mulheres livres, a descrição de que 224 seriam lavradoras e 519 não teriam profissão. Curioso, entretanto, o grande número de mulheres que foram apresentadas como 'costureiras', dada a inexistência de dados, no mesmo Censo e em toda a bibliografia consultada sobre o período, que nos permitam caracterizar a localidade como um centro têxtil relevante. Aventa-se como possibilidade explicativa a dificuldade das senhoras livres se caracterizarem como responsáveis por 'serviços domésticos' comumente associadas, à época, a um trabalho exercido preferencialmente por escravizadas e mulheres pobres e negras/pardas. De forma que, dificilmente haveria tantas costureiras profissionais no município. Esta parece-nos ter sido uma categoria 'coringa' para assinalar, ao menos entre as mulheres livres, suas condições sociais.

Quando analisamos os quadros das ocupações e profissões masculinas, somam-se aos 13 profissionais liberais, 'industriais e comerciais' e aos 20 operários manuais já descritos, 446 homens recenseados como lavradores e outros 506 assalariados (descritos na tabela como 'criados e jornaleiros'). Importante ressaltar que nesta categoria não há a menção a nenhuma mulher, seja livre ou escravizada. Por fim, os homens sem profissão totalizariam 779 casos. Há uma forte ênfase nas profissões agrícolas; mais uma forte evidência de que a vida do povoado satelizava a das fazendas.

Com base nas mesmas tabelas, também é possível inferir dados sobre as ocupações exercidas pelas pessoas escravizadas. No caso dos 270 escravizados do sexo masculino 85 foram recenseados como lavradores, 87 como criados e jornaleiros e 98 como sem profissão. Causam estranheza o grande número de escravizados sem que sua profissão fosse discriminada (aproximadamente 36,3% do total). Não nos é possível inferir, apenas a partir dos dados publicados pela DGE, quais cenários ou circunstâncias permitiram o agrupamento dessas informações. Da mesma forma que vimos com surpresa que mais de 32% do total de escravizados se dedicassem a função de criados ou jornaleiros. Quase um terço do total dos escravizados do arraial fariam parte de um conjunto normalmente, e segundo a bibliografia sobre sua ocorrência em outros lugares, marcados por um maior grau de liberdade de movimentos se comparados aos escravizados lavradores, por exemplo. Aqui se descortina outra relevante possibilidade investigativa, ainda por ser feita.

Com relação às escravizadas, os dados do recenseamento nos informam que, em 1872 na paróquia de São Pedro do Uberabinha, 95 delas não tinham profissão. Repete-se aqui o

mesmo fenômeno verificado entre os escravizados de sexo masculino: mais de um terço do total das mulheres cativas (aproximadamente 34,54%) não foram agrupadas em nenhuma atividade produtiva. Quanto ao restante da população cativa feminina 84 se dedicavam aos serviços domésticos, 65 foram recenseadas como lavradoras e 31 como costureiras. Curiosa a existência de escravizadas recenseadas e reconhecidas por seu proprietário, responsável pelas informações prestadas ao Censo, como costureiras.

Por fim, e ainda quanto ao conjunto da população local, excluídos os 54 escravizados apresentados como 'Africanos', portanto 'estrangeiros', todos os habitantes da povoação são descritos como brasileiros natos e oriundos ou nascidos nas Minas Gerais. Sabemos que a ocupação Geralista, e a demonstramos neste trabalho, foi fundamental para a colonização da região (mediante a conversão/remoção das presenças e itinerâncias Quilombolas e dos Povos Originários), contudo, não nos parece razoável esta unanimidade; principalmente quanto à grande presença não-branca (escravizada/forra/liberta) no município. Mesmo para a população descrita como branca, arguimos que seja pouco provável que nenhum morador fosse oriundo de outras regiões, como por exemplo Goiás e São Paulo circunvizinhas aos 'Sertões' da Farinha Podre/Campo Grande, com importantes itinerâncias sobre a região ao longo do século XIX. Parece-nos existir aí mais uma radical simplificação realizada pelo Censo, sendo impossível determinar em que proporção ou momento tenha se realizado (se quando da totalização dos dados pelos recenseadores, nas parciais locais ou final processada pela DGE).

De todo modo, eis aí uma premissa a mais que nos permita perceber a ação simplificadora do Censo. Não se pode olvidar que era um dos objetivos políticos do procedimento censitário que se permitisse a edificação de alguma homogeneidade, indispensável à consolidação e realização daquela 'comunidade imaginada' (ANDERSON, 2013). Nos dados locais, um cenário ainda mais promissor era projetado para a Paróquia de São Pedro do Uberabinha: livre (86,4%), católica (100%), brasileira (98,7%) e mineira (98,7%). Através da linguagem oficial dos números se apresentava como legitimada pela 'força da matemática' uma comunidade muito mais pretendida que realmente existente. Semelhantemente aos resultados nacionais, a *Parochia* de São Pedro do Uberabinha foi imaginada mais homogênea que, em realidade, parece ter sido.

1.6. Nos Arquivos da Diocese Local

A partir de pesquisa empreendida por Silva (2001, pp. 164-188), devidamente cotejada com os arquivos diocesanos, encontramos nos livros Paroquiais de assentamentos, referentes ao período que vai de 1855 a 1888, a referência à 108 casamentos em que pelo menos um dos nubentes são arrolados como escravizados, forros ou libertos; portanto, de alguma forma vinculados ao mundo do cativo localmente estabelecido. Trata-se de 4 livros de assentamentos de casamentos, que adicionam novas presenças aos escravizados já documentados na lista de prendas, no mapa de óbitos e recenseados em 1872. Para além de significarem ais registros de suas existências, tais documentos constituem importantes pistas para a compreensão das relações familiares entre os escravizados da localidade, que, contudo, dadas as dimensões e objetivos deste trabalho, ainda está por ser feita. Importante ressaltar que o Livro de Assentamento Paroquial consistia à época no único documento que atestava o matrimônio, posto que, o casamento e seu registro civil só seriam estabelecidos após 1889, com a Proclamação da República. Durante todo o período Colonial e Imperial tais registros eram exclusivamente eclesiásticos (como também os de batismos e óbitos). Por isso, a importância destes documentos. Entretanto, um grande número de enlacs amorosos e formas de concubinato existiam, como ainda hoje existem, às expensas de qualquer regulação formal, seja o Sacramento Católico no século XIX, seja ele e o registro civil no período pós 1889. Se o afirmado é verdade para todos os nubentes do período, não importando se livres ou escravizados, razoável supor que seria ainda mais comum entre os segundos, dadas as ausências impostas pelo cativo e ao fato de que, invariavelmente, a realização do matrimônio deveria ser permitida pelo(s) proprietário(s) dos noivos. Desta forma, a listagem que ora analisaremos não pode ser tomada como um registro exaustivo, a partir dos qual se poderia esgotar todas as possibilidades de relações afetivas e formações familiares entre pessoas escravizadas. Até mesmo porque, em suas agências, mediados por suas crenças e criações culturais, como resultado de astúcias e negociações, inúmeras outras possibilidades de produções de laços afetivos e de vínculos familiares permanecem à espera de escrutínio.

LIVRO 1

O Livro 1, tem um conjunto de imprecisões se considerarmos o período de sua vigência e as datas referentes aos matrimônios nele anotados. O termo de abertura é datado de 10 de julho de 1858, mas o primeiro registro de casamento é de 4 de fevereiro de 1855, portanto, três anos antes. Em sua capa indica-se o período compreendido entre 4 de fevereiro de 1856 a 31 de julho de 1864 como correto, portanto 1 ano após a data do primeiro registro de casamento. É provável que o engano possa ser resultado de um descuido, ou que depois de aberto, foram adicionados casamentos de período pretérito. Ambas as situações hipotéticas. Ao todo foram localizados um total de 24 casamentos, em que pelo menos um dos nubentes tenha vivenciado o cativo, todos listados na tabela abaixo. Antes de analisá-los, cumpre ressaltar algumas particularidades que nos auxiliaram na distinção dos casamentos anotados, nas ocasiões em que, as caracterizações dos nubentes não permitiam inferir com certeza suas condições sociais (se livres ou escravizados) e sua classificação racial. Aliás, a própria ausência dessas informações constituía evidência de que se tratasse ou de casamento envolvendo negros, ou escravizados, ou ambos. Isto porque os registros de casamentos entre pessoas livres, sobretudo as não-negras, eram sempre mais detalhados. De uma maneira geral, se registravam, ainda que variações na ordem:

- a) os nomes completos dos nubentes,
- b) de seus lugares de nascimento e batismo;
- c) os nomes completos de seus pais,
- d) pelo menos, os nomes e sobrenomes das testemunhas/padrinhos,
- e) quando quaisquer dos nubentes era viúvo/viúva os nomes dos pais são suprimidos em favor da menção ao nome completo do ente já falecido.

Por outro lado, embora marcados por ainda maior variação quanto à sua forma, os registros de casamentos entre negros, sejam escravizados, forros, ex-gerados ou libertos¹⁷²; eram marcados por uma flagrante economia de detalhes, tanto maior quanto pior a condição social dos nubentes. Por vezes são grafados apenas o prenome, sem quaisquer menções aos seus nomes familiares, acompanhados de algum tipo de indicação (tornada arbitrariamente

¹⁷² Quanto à identificação da condição social presentes nas tabelas utilizamos o termo livre(s) para designar a inexistência de qualquer vínculo com a experiência do cativo. Todos os outros termos: escravizados, forros (para os que conquistaram a liberdade antes da abolição), ex-gerados/ingênuos (para os libertos em virtude da Lei do Ventre-Livre) e libertos (para os que se tornaram livres com a abolição), remetem seus portadores a um estreito vínculo com a degradante experiência da escravização.

sobrenome) com o intuito de servir como sugestão da origem, local de nascimento ou condição social dos nubentes. O interesse parece dirigir-se no sentido de identificar, nomear e classificar, mas também e sobretudo, diferenciar os grupos sociais, assinalando a condições de subalternidade. Da mesma forma, raras são as situações em que são grafados os nomes dos parentes ascendentes, e quando isso acontece reproduz-se a mesma economia lexical verificada ao nomear os nubentes: prenome mais indicativo de origem ou condição social. A forma mais comum é referenciar os proprietários, no caso dos escravizados; ou ex-proprietários para os forros/libertos, sempre com nomes e sobrenomes; e não seus ascendentes. Mesmo o registro religioso tinha a função de demarcar, prolongando no tempo os efeitos simbólicos das posições sociais efetivamente, ainda que informalmente, existentes¹⁷³. Quando o enlace matrimonial tinha como envolvidos negras e negros que tiveram passagem, ainda que temporária, pelo cativo; por definição não se apresentavam seus locais de nascimento e batismo, e em apenas 4 situações (de 108 registradas), todas no Livro 2, foram arrolados os nomes dos padrinhos. Nas ocasiões em que ocorre (e as discutiremos oportunamente), os padrinhos são, normalmente, também proprietários de escravizados, designados pela conveniência dos escravocratas¹⁷⁴. A impressão de que se é tomado ao lê-los, é de que o registro paroquial reproduz, em sua forma e conteúdo, a hierarquizada e segregada sociedade que lhe serve de contexto e justificativa. São de certa forma um registro da anuência da estrutura eclesiástica, local inclusive, com a manutenção daquele estado de coisas. Ao todo, considerados os 4 livros de assentamentos, foram registrados os nomes de 88 diferentes proprietários de escravizados, dos quais 14 senhoras e 74 senhores. Todos estão apontados nas tabelas. Muitos conhecidos e tradicionais potentados locais, cujas famílias são ainda tradicionais na cidade. Vejamos os dados referentes ao Livro 1.

¹⁷³ Por ironia do destino, hoje estes registros nos permitem – na ausência de outros – conhecer quem eram os proprietários de escravizados da localidade, bem como quais os potentados locais que mais foram beneficiados pela economia da escravização. Aquilo que outrora servia de registro de poder e posição social, hoje, pode vir a assumir o peso da vergonha pública.

¹⁷⁴ Encontramos situações em que casando-se, num mesmo dia, mais de um casal, pertencentes cada um dos casais à proprietários diferentes, os proprietários de escravizados assumiam a posição de padrinhos do casal que não lhe pertencia. Apenas a partir das informações inseridas nos registros paroquiais dos casamentos não foi possível inferir se o apadrinhamento também sofria a interveniência das agências dos noivos, ou se, algum tipo de retribuição material ou simbólica nascia do estabelecimento deste tipo de vínculo, quer no imediato pós-casamento, quer ao longo dos anos. Faz-se indispensável investigar se era estabelecido entre apadrinhados e padrinhos algum tipo de expectativa recíproca.

Tabela 19 - Listagem casamentos entre negros (escravizados e forros/libertos).

Listagem de Casamentos – Livro 1 (1855 - 1864). Paróquia de São Pedro do Uberabinha			
DATA	NUBENTES	CONDIÇÃO	PROPRIETÁRIO (A)
1. 04/02/1855	Manoel da Nação e Thieta	-	-
2. 05/10/1855	Alexandre e Brícida (criolos)	escravizados	Mizael Alves Barbosa
3. 02/06/1858	Joaquim de Nação e Claudina Criola	escravizados	Antonio Alves de Rezende
4. 28/06/1858	Alexandre Criolo e Climência Criola	escravizados	Manoel Martins de Cardoso
5. 27/11/1858	Jerônimo Criolo e Rita Criola	escravizados	Nestório José Martins
6. 05/02/1859	Lino Criolo e Lucinda Criola	escravizados	Luis Alves Pereira
7. 05/02/1859	Jeremias e Paulínia (ambos criolos)	escravizados	Francisco Alves Pereira
8. 13/06/1859	Pedro Mulato e Anna Criola	escravizados	Francisco Martins da Silva
9. 11/10/1859	Camilo Criolo e Antônia Criola	escravizados	Antônio Alves dos Santos
10. 26/11/1859	Thobias Africano e Anna Criola	escravizados	João Gomes Pereira
11. 24/05/1860	Adão Criolo e Felicidade Criola	escravizados	José Ferreira da Cunha
12. 18/11/1860	Urias Africano e Rita Criola	escravizados	João Alves Ferreira
13. 10/06/1860	Serafim de Nação e Lucinda de Nação	escravizados	Francisco Pereira de Rezende
14. 09/09/1860	Silvestre de Nação Joaquina Criola	escravizados	José Ferreira da Cunha
15. 03/02/1861	Antonio Criolo e Izabel Criola	escravizados	Manoel Joaquim de Carvalho
16. 03/02/1861	Modesto Criolo e Loa (ou Lia) Criola	escravizados	Jerônimo Ferreira
17. ??/??/1862	Fabbiano de Nação e Sebastiana Criola (ela viúva de Sebastião de Nação)	escravizados	Luiz Alves Pereira
18. 02/02/1862	Pedro de Nação e Rita Criola	escravizados	Luiz Alves Pereira
19. 30/11/1862	Adão Criolo e Genoveva Criola	escravizados	Francelina Maria de Jesus
20. 15/02/1863	Paulo Criolo e Felícia Criola	escravizados	Francisco Alves Barbosa
21. 25/05/1863	Secundino Criolo e Emmerencianna Criola	escravizados	João Alves Ferreira
22. 16/04/1864	Antônio de Nação e Ponciana Criola (viúva de Domingos de Nação)	escravizados	José Machado Valadão
23. 20/09/1864	Marianno Criolo e Michaela Criola	escravizados	Joaquim Pereira dos Santos
24. 21/07/1864	Elias Criolo e Maria Criola	escravizados	José Machado Valadão

Livro de Assentamentos Paroquiais, nº 1. (1855-1864). Grafia conforme original.

Fonte: Secretaria da Catedral de Santa Terezinha do Menino Jesus, Diocese de Uberlândia/MG

Curioso notar que, no Livro 1, todos os casamentos registrados deram-se entre pessoas escravizadas por um mesmo proprietário. Ao longo de 9 anos, foram registrados 24 casamentos. Sobre os escravizados as informações se limitavam à menção de seus nomes, também não sabemos, principalmente para os escravizados traficados da África, se os mesmos neles se reconheciam. Os dados parecem indicar, que a maior parte dos que contraíam matrimônio era constituída por escravos nascidos no Brasil, pois era este o significado da atribuição dos termos 'Criolo/Crioulo' e 'Criola/Crioula'. À época, seus usos designavam a condição de escravizado nato no país, não se referiam ao maior ou menor negrume da pele. Serviam para assinalar a condição social de escravizado qualificando-os em oposição aos traficados, tolerando no interior da 'categoria' um elástico senso de coloração. De um total de 48 possíveis ocorrências, o termo se repetiu 26 vezes, caracterizando 26 pessoas negras e escravizadas que se casaram no período. Não se sabe precisar se constituíam maioria dentre todos os escravizados ou se dentre todos eles eram os que tiveram mais acesso à ministração do Sacramento. Contudo, salutar afirmar que a recorrência dos termos, parecem indicar um conjunto de escravizados cada vez mais resultantes de uma evolução de natalidade e fecundidade locais, dadas as proibições do tráfico atlântico, ainda que continuamente burladas, é bom que se afirme.

No mesmo sentido, importante assinalar que para designar 10 pessoas escravizadas foram acionados, como 'sobrenomes', termos indicativos de que aqueles escravizados eram resultado do tráfico atlântico: 'da ou de Nação' (em 8 situações indicando os noivos, e em 2 casos referindo-se aos viúvos das então noivas) e 'Africano' (com duas citações). Curioso notar que os epítetos referentes à condição de estrangeiros só foram anotados para noivos ou pessoas já falecidas, em todos os casos, apresentadas como do sexo masculino.

Em três ocasiões os padrões acima não são respeitados. O primeiro diz respeito ao casamento entre Thieta (sem qualquer outra menção que o prenome) e Manoel de Nação, ocorrido em 04 de fevereiro de 1855. No registro acerca deste enlace, apenas os 'nomes' dos nubentes são indicados. Não se identifica nem a cor, nem a condição social ou nome dos proprietários. É exatamente essa economia que nos sugerem tratar-se de escravizados.

A segunda exceção refere-se ao casamento entre Alexandre e Brícida (ambos 'criolos') ocorridos no mesmo dia do anterior. O termo 'criolo' aparece no plural e

designando, ao mesmo tempo, os dois noivos. Mesma situação do casamento entre Jeremias e Paulínia ocorrido em 05 de fevereiro de 1859.

A terceira situação de estranheza refere-se ao casamento entre Pedro 'Mulato' e Anna 'Criola' em 14 de junho do mesmo ano. Ao noivo é reservado, e somente neste caso, o qualificativo de 'Mulato'.

Nada mais nos é informado sobre aquelas vidas, além de nomes que não sabemos se neles se reconheciam e categorias de classificação indicativas da condição de escravizados e dos tons mais escuros de pele, tornadas 'sobrenomes', muito mais oriundas de um esforço classificatório exógeno, ainda que, com o tempo possam ter sido assumidas ou instrumentalizadas por seus portadores, como vimos. Nada mais se sabe sobre os noivos! Desconhecemos seus vínculos familiares para trás e para frente, os nomes pelos quais se reconheciam, as circunstâncias em que viviam. Não sabemos se o casamento entre eles constituía um novo *status* de suas relações afetivas inaugurando novas famílias de escravizados, ou se constituíam repercussão de laço anterior e realmente pré-estabelecido. Caso se tratasse de arranjos formais de relações já existentes, não nos é possível determinar quais os maiores interessados no 'ajustamento formal' do matrimônio. Ele seria oriundo de verdadeiro e consciente desejo dos nubentes, ou provocado mais pela necessidade de seus proprietários demonstrarem pietismo cristão e compromisso com a 'catequização' de seus cativos; o que é bom lembrar era definido como obrigação legal. Assim, não nos é possível inferir a autonomia e o grau de agências dos nubentes nestes casamentos, acessando os sonhos e possibilidades que acreditavam alcançar ao casarem-se; ou se constituíam arranjos orquestrados por seus proprietários. Certo que a realização de enlaces pressupõe sempre a adoção de alianças entre diferentes famílias, não podemos, contudo, inferir em que grau isto tenha se verificado e se os verdadeiros beneficiados pelo ato sacro seriam as famílias de escravizados ou de seus proprietários.

Quanto aos proprietários de escravizados arrolados importante ressaltar que muitos deles ostentam sobrenomes de famílias ainda tradicionais em Uberlândia. Nos casos, em que foram possíveis um maior detalhamento, surgem nomes vinculados a personalidades destacadas pelos memorialistas locais. É o caso do Alferes João Pereira da Rocha, o 'mítico' desbravador dos 'Sertões' da Farinha Podre e apresentado como 'primeiro' morador da localidade. Sua descendência aparece em vários momentos como

proprietários de seres humanos escravizados. Era o caso de Francisco Alves Pereira e Luis/Luiz Alves Pereira filhos de João Pereira da Rocha; e do Alferes Antônio Alves dos Santos (filho e Francisco Alves Pereira), do Alferes Francisco Pereira de Rezende (filho de Manoel Alves Pereira) e de Joaquim Pereira dos Santos (filho de Luiz Alves Pereira), todos netos de João Pereira da Rocha. Ainda que esparsos e confinados aos casos de casamentos entre escravizados, os dados parecem sugerir uma relação íntima entre a família do ‘desbravador’ e as relações econômicas erigidas sobre a escravização. Sugerem ainda, que a presença de escravizados na localidade remonta às ‘origens’ de sua ocupação. Reforça assim o argumento de que não se tratava de casos isolados ou dotados de transitoriedade.

Ainda quanto ao Livro 1, importante ressaltar a presença de uma proprietária de escravizados: a senhora Francelina Maria de Jesus. Ainda que minoritárias¹⁷⁵ (14 proprietárias num universo de 78, ou aproximadamente 18% do total), suas existências contribuem para descaracterizar o empreendimento escravocrata como se fosse resultado de um comportamento exclusivamente masculino. Ainda que não se possa, pelos registros, determinar as condições daquelas posses sobre escravizadas e escravizados – se por herança, doação, compra, etc. – suas meras existências sugerem que a prática da escravização se generalizava na localidade, não sendo exclusividade de um determinado ‘agrupamento social’, sendo inclusive encontrados, segundo a bibliografia, por nós já acionada, casos de forros e negros livres que eram também proprietários de cativos. A escravização era o elemento fundante das sociabilidades daquele período, como vimos, estruturando todas as demais relações sociais.

Por fim, sublinhar que os limites e imprecisões das informações disponíveis (em virtude da natureza sintética dos registros dos casamentos de pessoas ligadas ao cativo) e, por suposto e em consequência do aludido; também as contingências das inferências e análises aqui realizadas, devem ser estendidas a todos os enlaces ainda por serem apresentados.

¹⁷⁵ Contudo, se tivermos em conta a força e capilarização social da dominação patriarcal, ainda mais forte no período histórico em análise, os números aparentemente diminutos, se tomados em termos absolutos, tornam-se, contrariamente, impressionantes .

LIVRO 2

O segundo livro de Assentamentos de Casamentos da Paróquia foi aberto em 25 de maio de 1865. Nele estão inscritos os registros de 39 matrimônios em que ao menos um dos nubentes neles se encontravam vinculados à escravização – quer como escravizados, quer como forros/libertos. Observou-se certas recorrências em relação aos enlaces registrados no Livro 1.

Em 24, dos 39 registros encontrados no Livro 2, se repete, como forma mais comum, o casamento entre um homem e uma mulher, escravizados e propriedades do mesmo ‘senhor’. De forma que se sugere que o estabelecimento da família entre escravizados, não só dependia de alguma forma da anuência de seus proprietários, como era ‘subsidiária’ da formação familiar de seus senhores. Também se observa uma maior presença de proprietários do sexo masculino, embora também se encontre nomeadas 5 novas senhoras também proprietárias de escravizados: Matildes Alves Pereira (aparentada de João Pereira da Rocha), Rita Pereira de Jesus, Antônia da Silva Gomes, Maria Antônia da Silva e Maria Eufrásia de Jesus.

Dentre os proprietários de escravizados, o rol assinala a proeminência de 2 sobrenomes, das 2 mais tradicionais famílias da localidade, no período em análise: os descendentes de João Pereira da Rocha e os familiares de Felisberto Alves Carrejo, respectivamente, o ‘primeiro desbravador’ e o ‘fundador’ da povoação, ao menos para os memorialistas oficiais. Quanto ao primeiro encontram-se registrados, no Livro 2, casamentos de escravizados que eram propriedades de seus filhos Francisco Alves Pereira e Luiz Alves Pereira, e de seus netos Francisco Pereira dos Santos e Manoel Alves dos Santos. Os Carrejo encontram-se representados por Joaquim Martins Carrejo, Joaquim Peixoto Carrejo, José Peixoto Carrejo e Manuel Carrejo da Cunha. As alianças e o aparentamento entre as duas famílias são confirmadas através do registro do proprietário Joaquim Alves Pereira Carrejo. Outras famílias de potentados locais também aparecem listadas. É o caso dos Cabral de Menezes e dos Marcelino de Rezende, conforme se pode conferir abaixo.

Tabela 19 - Listagem casamentos entre negros (escravizados e forros/libertos)

Listagem de Casamentos – Livro 2 (1865 - 1880). Paróquia de São Pedro do Uberabinha			
DATA	NUBENTES	CONDIÇÃO	PROPRIETÁRIO (A)
??/??/1866	Bernardo Criolo e Marianna Criola	escravizados	Manuel Carrejo da Cunha
01/06/1867	Tomaz Criolo e Sebastiana Criola	escravizados	Matildes Alves Pereira
15/08/1867	Custódio Criolo e Silvéria Criola	escravizados	José Rodrigues Rabelo
15/11/1867	Antônio Criolo e Izabel Criola	escravizados	Joaquim Peixoto Carrejo
07/02/1868	Antônio Bernardes Machado e Antônia Maria da Silva	ele forro	Capitão João Bernardes Machado
08/02/1868	Gabriel Criolo e Rozalina Criola	forros	alforriados por Rita Pereira de Jesus
12/05/1868	Firmiano Pardo e Francisca Criola	escravizados	Antônia da Silva Gomes
01/06/1868	Lucas Criolo e Rita Criola	escravizados	Severiano Martins da Silva
01/05/1869	Joaquim Criolo e Maria Criola	escravizados	Francisco Alves Pereira
01/05/1869	José Criolo e Antônia Criola	escravizados	Manoel Alves dos Santos
22/08/1869	Antônio Criolo e Leopoldina Criola	escravizados	Francisco Pereira de Rezende
30/01/1870	Tobias Africano e Lúcia Criola	escravizados	João Gomes Pereira
25/05/1870	Sabino Criolo e Joana Criola	escravizados	Francisco Pereira dos Santos
26/11/1870	Jerônimo Criolo e Domingas Criola	escravizados	João Camilo Nunes
29/01/1871	Nicolau Criolo e Catharina Criola	escravizados	Domingos Alves de Carvalho
29/01/1871	Elias Criolo e Josefa Criola	escravizados	Domingos Alves de Carvalho
01/05/1871	Pedro Criolo e Delfina Criola	escravizados	Joaquim Alves Pereira Carrejo
04/05/1871	Adão Criolo e Thomazia Criola	escravizados	José Peixoto Carrejo
04/05/1871	Joaquim Criolo e Christina Criola	escravizados	Manoel Fernandes Martins
24/06/1871	Joaquim Criolo e Januária Criola	escravizados	Ele por Antônio Maximiano Ferreira Pinto, ela por Cirillo Antônio de Oliveira
14/07/1871	Silvério Criolo e Balbina Criola	escravizados	Manoel Marcelino de Rezende
14/07/1871	Jerônimo Criolo e Jezuína Criola	escravizados	Manoel Marcelino de Rezende
14/07/1871	Barnabé Criolo e Justina Parda	escravizados	José Lino de Rezende
20/09/1871	João Africano e Roza Criola	escravizados	Mizael Alves Barbosa
20/06/1872	Silvério Criolo e Rita Criola	escravizados	Luiz Alves Pereira
28/10/1872	Thomé Cabral de Menezes e Maria Christina de Jesus	ele forro	ex-escravizado da família Cabral de Menezes
23/02/1873	Manoel Criolo e Leopoldina Cabra	escravizados	Crisóstomo José Martins
18/05/1873	José Pedro e Maria Bernarda de Jesus	ele escravizado	Ele por Antônio Francisco de Rezende, ela viúva de Manoel José de Almeida
23/06/1873	Matheus Criolo e Marianna Criola	ele escravizado, ela forra	Ele por Maria Antônia da Silva, ela alforriada por Francisco Teixeira de Carvalho
29/11/1873	Francisco Criolo e Marcelina Criola	escravizados	José Gomes de Miranda
??/??/1874	Antonio da Costa Azevedo e Roza Maria de Jesus	ele livre, ela aparentemente livre	-
15/05/1875	Francisco Napolitano e Maria José de Jesus	ele forro	ele alforriado por José Maria Teixeira e ela viúva de José João Pereira
14/08/1875	João André de Souza e Izabel Maria de Jesus	ela forra	ela alforriada por Maria Eufrásia de Jesus
24/10/1875	Antonio Africano e Genoveva Criola	ele escravizado, ela forra	ele escravizado por João Alves Ferreira, ela alforriada por Antônio José Peixoto
15/01/1876	Severiano Dias da Silva e Anna Maria do Nascimento	ele forro, ela livre	ele alforriado por José Bernardes
02/05/1876	José Maria de Nação e Quitéria Criola	ele forro, ela escravizada	ele alforriado por José Antônio da Encarnação, ela escravizada por Paulino Pires de Miranda.
16/05/1876	Jerônimo de Sá Cunha e Francelina Cabra	ele livre, ela forra	ele viúvo de Sabrina Maria de Jesus, ela alforriada por Manoel de Souza Barros
22/09/1877	João e Josefa (ambos ' criolos ')	escravizados	ele por Joaquim Martins Carrejo, ela por Antônio Martins Pereira
12/05/1880	José Borges de Oliveira e Maria Paulina de Jesus	livres ou forros	-

Livro de Assentamentos Paroquiais, nº 2. (1865-1880). Grafia conforme original. Fonte: Secretaria da Catedral de Santa Terezinha do Menino Jesus, Diocese de Uberlândia/MG.

A tabela acima também é ilustrativa quanto aos ‘sobrenomes’ utilizados para qualificarem negros escravizados ou forros/libertos. Nela se pode conferir que os termos ‘Criolo’/’Criola’ continuaram sendo os mais acionados, caracterizando ao todo 53 pessoas, homens e mulheres. Ademais, em apenas 4 casos procedeu-se a identificação de estrangeiros entre os nubentes, todos eles do sexo masculino: ‘Africano’/’Affricano’ em 3 ocasiões e ‘de Nação’ em 1 única. Registra-se acréscimos ao léxico ‘classificatório’, com a utilização, pela primeira vez, do qualificativo ‘Cabra’ (utilizado em 2 ocasiões para designar mulheres) e do termo ‘Pardo’ também em duas ocasiões. Na primeira qualificando um homem escravizado, e na segunda o termo ‘Parda’ aparece designado à uma mulher forra.

Afora estas recorrências, também são presenciadas novidades. Estão listadas no segundo Livro as únicas ocorrências de apadrinhamento daqueles casamentos, o enlace entre escravizados propriedades de diferentes senhores, o aparecimento de nubentes forros e de casamentos entre negros oriundos do cativo e pessoas aparentemente livres. Tais casos serão tratados individualmente, obedecendo a ordem cronológica que se sucederam.

No dia 07 de fevereiro de 1868 registra-se o enlace entre Antônio Bernardes Machado e Antônia Maria da Silva. A presença dos nomes e sobrenomes completos quase me induz a erro quando da construção deste levantamento. Contudo, a continuação da leitura do registro indicava tratar-se de um alforriado, posto que, se seguia a seu nome a informação ‘escravo que foi de João Bernardes Machado’. Apesar de forro, portanto de homem livre, o registro de seu casamento o mantinha vinculado à escravidão, posto que, na ausência dos nomes de seus pais, o pároco responsável – João da Cruz Dantas Barbosa – registrou o nome de seu ex-proprietário. O liberto/forro acabou por adotar o sobrenome da família de seu ex-senhor. A atitude, aparentemente de resignação, comporta, contrariamente, muitos e diferentes significados; podendo ir desde a acomodação explícita (uma forma de ‘homenagear’ seu ‘libertador’) até a possibilidade de resultar do estabelecimento de uma sutil astúcia (enfim ter-se-ia um sobrenome e de uma família ‘importante’), por vezes ambos. Não nos é possível avançar na análise, posto que, os registros não informam como a alforria fora obtida (se por compra, logo conquistada; se atribuída pelo ex-senhor, e neste caso, se existiria alguma condicionalidade ao seu exercício). Curioso notar também que este é o primeiro casamento de pessoas ligadas ao cativo, no caso um ex-escravizado, a registrar os nomes dos padrinhos: José Alves Pereira (bisneto de

João Pereira da Rocha) e Antônio Gomes Moreira. Há ainda, neste enlace, outra particularidade. O nome da noiva, Antônia Maria da Silva, além de escrito por completo também é acompanhado dos nomes e sobrenomes de seus pais: Joaquim Pereira de Sant'Anna e Maria Josefa da Silva e da indicação de que teria nascido em Pium-y (atual Piumhi/MG). A riqueza dos detalhes informados (nome e sobrenome da noiva e de seus parentes ascendentes, mais a anotação do local de nascimento da mesma) parecem referir-se à uma pessoa livre e não-negra. Isto, também, talvez explique a presença de padrinhos; uma espécie de sinal a conferir legitimidade ao enlace entre um negro forro e uma mulher livre, não só incomum como temerário para os valores da época. De certa maneira, o próximo casamento registrado fortalece nossa hipótese.

Ele ocorre no dia seguinte, anotado pelo mesmo pároco responsável pelo casamento anterior, e foi registrado como sendo o enlace entre Gabriel 'Criolo' e Rozalina 'Criola', 'escravos que foram de' Rita Pereira de Jesus. A economia das informações, reforçadas pela presença do qualificativo 'criolo'/'criola', da ausência dos nomes de seus pais e locais de nascimento/batismo e pela presença do nome completo de sua ex-proprietária produzem um quadro bastante explícito de suas passagens pelo cativo. Igualmente, se desconhece as circunstâncias, condições e efeitos da alforria.

Mais de 3 anos depois, a 24 de junho de 1871, contraem enlace Joaquim 'Criolo' e Januária 'Criola'. Seguramente escravizados, posto que seus proprietários são enumerados devidamente, com nomes e sobrenomes, como sendo: Antônio Maximiano Ferreira Pinto para ele e Cirillo Antônio de Oliveira para ela. Trata-se do primeiro registro, nos livros de assentamentos paroquiais, de um matrimônio contraído entre escravizados de diferentes senhores. Não é possível inferir qual o grau de parentesco ou de proximidade entre os senhores, nem as razões para que tal união tivesse sido por eles aceita/promovida. Registra-se assim apenas sua excepcionalidade e a necessidade de que novas investigações tentem compreender seus sentidos.

A 14 de julho do mesmo ano, mais três casamentos entre escravizados (e pela última vez) registram nomes de padrinhos das referidas uniões. Trata-se do enlace entre Silvério 'Criolo' e Balbina 'Criola', e Jerônimo 'Criolo' e Jezuína 'Criola' de propriedade de Manoel Marcelino de Rezende; e de Barnabé 'Criolo' e Justina 'Parda' escravizados por José Lino de Rezende. Quanto aos padrinhos basta-se inverter a ordem anterior: José Lino de Resende

apadrinhou os escravizados de Manoel Marcelino de Rezende, e este 'abençoou' os escravizados por aquele. O relatado reforça a sensação de que o apadrinhamento, quando referido ao casamento de escravizados e forros/libertos, parece mais resultante de um arranjo dos proprietários que de outras hipóteses. Casando-se todos no mesmo dia, e provavelmente no mesmo local, os proprietários revezaram-se apenas para cumprir uma formalidade, que a rigor, não será mais observada nos casamentos seguintes.

No ano de 1872, aos 28 dias do mês de outubro, será realizado mais um casamento envolvendo um forro. No registro se lê que o noivo Thomé Cabral de Menezes era viúvo 'pelo falecimento de sua mulher Juliana 'Affricana'. É a primeira vez que aparece descrito nos registros uma escravizada ou forra estrangeira, não nos é possível precisar, traficada do continente Africano. É o matrimônio de que se enviuvou, a principal evidência a nos indicar que Thomé teria sido emancipado por algum membro da família Cabral de Menezes, uma das mais tradicionais da cidade. Em pesquisa junto ao Arquivo Público de Uberaba, confirmamos nossa hipótese. Thomé, então chamado de 'Crioulo', era escravo de Manoel Cabral de Menezes, conforme seu inventário *post mortem*, registrado no dia 16 de maio de 1860, ocasião em que fora avaliado em 300\$000¹⁷⁶. Após sua morte passou para a posse de seu filho José Cabral dos Santos que, em 12 de setembro de 1874, portanto 14 anos após a morte do pai e dois anos após seu casamento, assinou sua alforria, mediante o pagamento por parte de Thomé da quantia de 75\$000¹⁷⁷. É provável que já estivesse alforriado na prática, sob a condição de sua liberdade só ser assinada ao final da integralização do pagamento e/ou de outra condicionalidade não informada. Parece-nos um caso em que a negociação em torno da alforria, já teria produzido seus frutos práticos, antes mesmo de sua consumação formal. Quando de seu matrimônio Thomé já aparece como alforriado, e embora não se possa antever as razões, curioso notar que no registro do matrimônio exibe-se o sobrenome 'Cabral de Menezes' após o nome de Thomé, e na alforria quase dois anos depois, volta-se a ser "Crioulo'. De toda forma, estamos diante da primeira comprovação documental de alforria que localizamos sobre São Pedro do Uberabinha. Mais, ela aparece como resultado da conquista mediante sua compra por Thomé.

¹⁷⁶ APU, Arquivo da Secretaria da Segunda Vara Cível, Caixa:283. Inventário *post mortem* de Manoel Cabral de Menezes.

¹⁷⁷ APU, Cartas de Liberdade e Alforria. Thomé Crioulo. Livro: 06ª, Página: 78 e 78 verso.

Em 18 de maio de 1873, José Pedro ‘escravo que foi de Antônio Francisco de Rezende’ e Maria Bernarda de Jesus viúva de Manoel José de Almeida. Tudo indica um casamento entre um escravizado, apesar da ausência do qualificativo pós nome é explícita a menção ao seu senhor e uma mulher, que todos os sinais indicam ser livre: seu nome é grafado de forma completa, como o de seu falecido marido. Trata-se do primeiro caso de casamento entre um homem escravizado e uma mulher livre.

A 23 de junho, pouco mais de um mês após o casamento anterior, casam-se Matheus ‘Criolo’ e Marianna ‘Criola’. Ele escravizado por Maria Antônia da Silva e ela, ‘escrava que foi de Francisco Teixeira de Carvalho’. Portanto uma união familiar entre um homem escravizado e uma mulher forra. Ressalta-se que a liberdade de Marianna não foi suficiente para que ela tivesse anotados os nomes de seus pais, permanecendo – apesar de livre – simbolicamente associada ao cativo, ao menos no registro. Mais uma evidência da enorme diversidade que existiria de arranjos familiares envolvendo pessoas imersas ou egressas do cativo.

Mais casamentos envolveriam ao menos um dos nubentes como forros, e seriam anotados ainda no Livro 2. No ano de 1874, presencia-se o registro de um casamento entre um homem livre e uma mulher negra, provavelmente forra. Roza Maria de Jesus, tem seu nome completo anotado, mas sabemos de sua provável condição de liberdade, porque ao invés de se anotar o nome de seu proprietário, lê-se a informação de que seria filha de Rita ‘Criola’ ainda escravizada por Luíza Maria Martins. Quanto à condição social de seu noivo, Antônio da Costa Azevedo, parece ser mesmo a de livre sem qualquer origem prévia no cativo, posto que, os nomes de seus pais são enunciados por completo: Antônio da Costa Ribeiro e Iria Francisca de Jesus.

No ano de 1875, a 15 de maio, se casam Francisco Napolitano (forro, ‘escravo que era do Capitão José Bernardes’) e Maria José de Jesus (viúva de José João Pereira, provavelmente livre). Mais um caso de união conjugal entre forros e livres.

Em 14 de agosto do mesmo ano se casariam João André de Souza e Izabel Maria de Jesus. Para ele é afirmado que seria filho natural de Mariana de Ferreira de Jesus, sem qualquer menção ao Pai. Já Izabel apareceria qualificada como ex-escravizada por Maria Eufrásia de Jesus. A ausência de qualquer menção ao cativo e a presença do nome completo da mãe parecem indicar tratar-se de um homem livre.

Em 24 de outubro, casar-se-iam Antonio 'Affricano' 'escravo que foi de João Alves Ferreira' e Genoveva 'Criola' ex-escravizada de Antônio José Peixoto. Um matrimônio entre dois forros.

No ano de 1876 seriam registrados 3 casamentos. Aos 15 dias de janeiro novo casamento entre um alforriado e uma mulher livre. Severiano Dias da Silva, apesar da menção a seu nome completo, era alforriado pelo Capitão José Bernardes e casou-se com Anna Maria do Nascimento, filha de Manoel Dias da Silva e Guilhermina Umbelina da Conceição. Explica-se assim que Severiano teria escolhido o sobrenome do sogro como seu. Curioso que sua noiva não reproduza quaisquer dos sobrenomes de seus pais. Seria Anna Maria uma filha adotiva, ou seu nome seria uma homenagem, resultado de alguma promessa religiosa, etc.

Em 2 de maio casam-se José Maria 'de Nação', 'estrangeiro' alforriado por José Antônio da Encarnação com Quitéria 'Criola' ainda escravizada por Paulino Pires de Miranda. 14 dias depois invertem-se as condições. Casam-se a forra Francelina 'Cabra' 'escrava que foi de Manoel de Souza Barros' e Jerônimo de Sá Cunha, homem provavelmente livre, posto que somos informados de que ele seria viúvo de Sabina Maria de Jesus, ambos com nomes e sobrenomes.

No ano de 1880, no dia 12 de maio, temos o primeiro casamento entre negros livres. A primeira família negra não constrangida pelo cativo. Sabemos disso pois os noivos têm seus nomes e sobrenomes revelados. Trata-se de José (supõe-se pela grafia de difícil leitura) Borges de Oliveira e Maria Paulina de Jesus, claros indicativos de suas condições de libertos, provavelmente nascidos livres. Suas relações com o cativo derivam de seus vínculos maternos, posto que o noivo é filho de Maria Cândida de Jesus 'de Nação', mais uma estrangeira escravizada; e a noiva é filha de Paulina 'Criola', forra que havia sido escravizada por Maria Eufrásia de Jesus. No último enlace matrimonial, do Livro 2 de Assentamentos de Casamentos da Paróquia de São Pedro do Uberabinha, a liberdade conquistada – em plena vigência da escravidão – constitui indelével sinal das agências negras e de suas negociações e vitórias.

LIVRO 3

É o que tem menor vida útil, recobrindo o período que vai de 1881 a 1884; e também o que possui o menor número de registros de casamentos. Seu termo de abertura, assinado pelo Padre João da Cruz Dantas Barbosa, registra a data de 10 de novembro de 1881, contudo o primeiro casamento nele lançado refere-se a data de 08 de janeiro, logo anterior à sua data de abertura. Ao longo do livro os registros são inseridos com muitas inconsistências cronológicas, sendo as datas continuamente interrompidas, inseridos saltos cronológicos e novamente, interrupções com casamentos cujas datas seriam anteriores. Quanto aos registros dos enlaces matrimoniais entre pessoas negras ligadas ao cativo, são anotados 5 casamentos, todos entre casais escravizados pelo mesmo proprietário. Conforme se pode constatar na tabela abaixo.

Tabela 20 - Listagem casamentos entre negros (escravizados e forros/libertos)

Listagem de Casamentos – Livro 3 (1881 - 1884). Paróquia de São Pedro do Uberabinha			
DATA	NUBENTES	CONDIÇÃO	PROPRIETÁRIO (A)
64. 24/09/1883	Hercolino Creolo e Escolástica Creola	escravizados	José Alves de Amorim Brito
65. 12/10/1884	José e Maria ("ambos criolos ")	escravizados	José Alves de Amorim Brito
66. 12/10/1884	Elias Martinho e Francisca	escravizados	José Alves de Amorim Brito
67. 24/09/1884	José Pardo e Custódia Parda	escravizados	José Lino de Rezende
68. 28/05/1884	Jerônimo Creolo e Benedita Parda	escravizados	Manuel Alvez de Rezende

Livro de Assentamentos Paroquiais, nº 3 (1881-1884). Grafia conforme original.

Fonte: Secretaria da Catedral de Santa Terezinha do Menino Jesus, Diocese de Uberlândia/MG.

De uma forma geral, em tais registros se reproduz a fórmula padrão marcada pela economia das informações acerca dos nubentes, quando estes se encontram escravizados: nome seguido de um qualificativo e a informação do nome completo de seus proprietários. Quanto aos termos indicativos da condição social dos nubentes há a maior presença do termo 'criolos' (caracterizando, ao mesmo tempo, José e Maria) ocorrendo também a anotação de sua variação 'Creolo'/'Creola' (é o que acontece com Hercolino e Jerônimo, e Escolástica). No casamento ocorrido a 12 de outubro de 1884, entre Elias e Francisca, os nomes dos nubentes não são acompanhados de qualquer termo indicativo de condição social, embora esteja expresso no registro tratar-se de escravizados.

LIVRO 4

A desorganização dos registros de casamentos no Livro 3, acabariam por deixar vestígios também sobre o Livro 4. Tanto que no livro aberto pelo Padre Manuel de Macedo em 1885, o primeiro registro anotado refere-se a um enlace ocorrido a 26 de novembro de 1881, quase 4 anos antes da abertura do novo Livro. Trata-se do casamento entre dois forros uma vez que além dos nomes dos nubentes, Elias 'Creoulo' e Manuelina 'Creoula' (note-se outra grafia para o mesmo termo), também está inscrito os nomes completos de seus ex-proprietários. A partir daí se reestabelece e a normalidade cronológica com todos os casamentos devidamente inseridos de acordo com suas datas de realização. Ao longo do quarto e último livro de assentamentos, observa-se uma tendência de diminuição da utilização dos termos qualificativos e de identificação da condição social dos nubentes (definidos por seus senhores e arbitrariamente convertidos em 'sobrenomes') e um vigoroso crescimento do recurso e utilização de nomes completos por parte dos nubentes. A título de exemplo, o termo qualificativo 'Creoulo'/'Creoula' foi utilizado em 25 ocasiões; os termos 'Pardo'/'Parda' aparecem em três ocasiões, na primeira designando Galliano (casamento de 03/10/1885) e em outras duas vezes qualificando mulheres (Custódia e Thereza, com seus casamentos no mesmo dia, em 17 de agosto de 1888). Há ainda o registro de um novo qualificativo para estrangeiros: no casamento de 27 de maio de 1888, João, o noivo, é qualificado como 'nascido em Angola'. Já os registros dos nomes completos dos nubentes aparecem em 45 ocasiões, intensificando-se, sobretudo, nos enlaces pós-Abolição. Também se observa que começaram a ser indicadas as idades dos contraentes.

A sensível alteração da forma como os nubentes foram nomeados no imediato pós-abolição constituem importante dimensão a demonstrar o quanto os nomes constituíam, ao serem atribuídos por seus senhores, poderosos símbolos da despersonalização que se imprimia aos cativos, e importantes tecnologias sociais de manutenção da hierárquica sociedade, da qual os senhores eram os maiores beneficiários. Com a abolição, os nomes e sobrenomes passariam então a se constituírem como um espaço simbólico de (re)demarcação e (re)construção das identidades individuais e coletivas, de afirmação política e social dos homens e mulheres negras e livres e de alargamento dos significados da 'liberdade' recém universalizada. Ainda que a abolição tenha sido construída de forma

negociada e 'por cima', (não importando por isso, na realização das necessárias rupturas com o passado escravocrata); o 'fim' da divisão formal entre livres e escravizados, inseria fissuras profundas na hierarquia social existente até então, desarticulando categorias e formas de classificação que foram acionadas por séculos. De certa maneira, tudo estava em redefinição, dos papéis aos lugares sociais, o que pressupunha a superação das antigas formas de classificação pela articulação dos negros em torno de sua reconstrução identitária, a começar pelos nomes. Uma vez estabelecida, a condição de liberdade precisava fazer-se reconhecida e legítima, e para sua consecução os nomes do passado escravocrata precisavam ser substituídos por nomes que indicassem a liberdade. Aos nomes já consolidados fazia-se mister adicionar um sobrenome, uma indicação de vínculo familiar e afetivo, uma história para trás. Só assim se poderia vislumbrar outra história adiante. Considerando a gigantesca heterogeneidade, constitutiva e de projetos e expectativas de futuro, no interior da categoria dos 'libertos', é razoável supor que muitas, e por vezes díspares, iniciativas e estratégias tiveram lugar. Nalgumas situações todos os nomes eram alterados, noutras se lutava para o reconhecimento dos sobrenomes familiares esmaecidos pela sanha classificatória escravocrata. Noutros se rendia homenagens, se sacramentavam novas alianças. Por vezes era ao passado que se alimentava, buscando reabilitar nomes ancestrais e em vias de esquecimento. Noutros buscava-se associar ao nome a conversão ao catolicismo, na expectativa de que isso pudesse ser interpretado socialmente de forma positiva. Em todos estes casos, por mais díspares que se apresentem, o que estava em jogo era a intenção de assinalarem que não mais estavam submetidos ao *status* de escravizados. Assim importaram na adição de um conjunto de nomes e sobrenomes ao léxico da liberdade, apagando a imposição de nomes e termos classificatórios produzidos por traficantes e senhores de escravizados, e afirmando suas agências e identidades nas novas construções patronímicas. Um novo território, o dos nomes, também começava a ser ocupado. Abaladas pelas novidades, as elites locais tentam de forma desesperada fazer ecoar o passado e suas classificações, insistindo depois de registrar os libertos e seus novos nomes, em continuar classificando-os como ex-escravizados de seus, outrora senhores, também com nome e sobrenome. É o que se observa no Livro 4, cuja listagem reproduzimos na tabela a seguir.

Tabela 21 - Listagem casamentos entre negros (escravizados e forros/libertos).

Listagem de Casamentos – Livro 4 (1885 - 1888). Paróquia de São Pedro do Uberabinha			
DATA	NUBENTES	CONDIÇÃO	PROPRIETÁRIO (A)
69. 26/11/1881	Elias Creoulo e Manuelina Creoula	forros (as)	ex-escravizados, ele por Manoel Antônio de Oliveira e ela por Joaquina Luíza de Jesus
70. 09/01/1885	João Benedito de Lima e Brasília Pereira de Jesus	livre e forra	ela ex-escravizada por Rita Alves Ferreira
71. 03/10/1885	Galliano Pardo e Carolina Maria de Jesus	escravizado, livre	ele escravizado por Pedro Machado Rodrigues da Silveira
72. ??/??/1886	Delfino José de Lima e Anna Luíza da Silva	ele livre ela indefinida	-
73. ??/??/1886	Gregório Creoulo e Martha do Espírito Santo Silva	escravizado, livre	ele escravizado por Antônio de Almeida Lima
74. ??/??/1886	Vicente Creoulo e Josefa Maria da Conceição	escravizado, livre	ele escravizado por João Gomes Martins
75. ??/??/1887	André Creoulo e Maria Leonarda de Jesus	escravizado, livre	ele escravizado por José Gomes Martins
76. ??/??/1887	Mezêncio Fernandes da Silva (18) e Ignocência Francisca de Jesus (22)	ele livre, ela indefinido	ela filha de Joaquina Francisca de Jesus, ex-escravizada de Theodora Jesuína da Vizitação
77. 27/05/1888	João (60) nascido em Angola e Maria Felícia (45)	libertos	-
78. 30/06/1888	Lino João dos Santos (56) e Gertrudes Cândida de São José (58)	libertos	-
79. 07/07/1888	Agostinho Luiz Gomes (34) e Izabel Maria do Carmo (16)	livres ou libertos	-
80. 07/07/1888	Joaquim Creoulo e Emerenciana Creoula	libertos	ex-escravizados, ele por Manuel Alves dos Santos e ela por Francisco Pereira dos Santos
81. 04/08/1888	Pedro Roza da Costa (33) e Roza Delfina da Conceição (41)	libertos	ex-escravizados, ele por Mizaél Alves Barbosa e ela por Genoveva Gonçalves da Rocha.
82. 11/08/1888	Gabriel Creoulo (65) e Carolina Creoula (19)	libertos	ex-escravizados, ele por Joaquim Pereira dos Santos e ela por Luiz Alves Pereira
83. 11/08/1888	Antônio Joaquim Pereira (26) e Umbelina Lina dos Santos (19)	libertos	-
84. 11/08/1888	Honorato José de Oliveira (25) e Felicíssima Gomes da Silva (17)	libertos e ventre livre	ele ex-escravizado por Pedro José Antunes
85. 14/08/1888	Zacharias Creoulo (30) e Rozalina Creoula (22)	libertos	ex-escravizados, ele por Antonio Alves dos Santos e ela por Joaquim Pereira dos Santos
86. 17/08/1888	Leonel Creoulo (27) e Andreza Creoula (27)	libertos	ex-escravizados, ele por Serafim Ferreira de Aguiar e ela por Francisco Antônio de Oliveira
87. 17/08/1888	Manoel Pedro Vianna (40) e Custódia Parda (33)	libertos	ex-escravizados, ele por Manoel Rodrigues da Cunha e ela por Joaquim Pereira dos Santos
88. 17/08/1888	Manoel Antônio Justino (28) e Virgínia Alves Pereira (15)	libertos e ventre livre	ex-escravizados, ele por Maria Antônia de Jesus e ela por Absalão Alves do Amorim
89. 17/08/1888	Celestino Pires de Miranda (26) e Thereza Parda (14)	libertos e ventre livre	ex-escravizados, ele por Paulino Pires de Miranda e ela por João Machado Rodrigues da Silveira
90. 18/08/1888	Ignácio Creoulo (30) e Fellypa Creoula (22)	libertos	ex-escravizados, ele por Manoel Fernandes Martins e ela por João Pires de Miranda
91. 19/08/1888	Amâncio Dias da Silva (32) e Rita Maria de Jesus (33)	libertos	ex-escravizados, ele por José Vieira da Costa e ela por Joaquim Vieira da Motta
92. 20/08/1888	Justino Florentino de Mattos (26) e Maria José da Conceição (35)	libertos	ele ex-escravizado por Felicidade Maria da Silva e ela tem os pais nomeados
93. 5/08/1888	José Flausino Rodrigues (28) e Bárbara Maria de Jesus (24)	libertos	ex-escravizados, ele por Manoel Fernandes Martins e ela por Manoel Joaquim dos Santos
94. 26/08/1888	Matheus Fernandes dos Santos (32) e Maria Rita de Jesus (16)	libertos e ventre livre	ele ex-escravizado por Manuel Alves dos Santos, sobre ela não consta maiores informações
95. 05/09/1888	Cassiano Creoulo (30) e Delfina Creoula (25)	libertos	ambos ex-escravizados por José Martins Gonzaga
96. 15/09/1888	Coleto João Baptista (28) e Felícia Lima dos Santos (26)	libertos	ex-escravizados, ele por Francisco Pereira de Rezende e ela por Luiz Alves Pereira
97. 15/09/1888	João Marcelino Pereira dos Santos (20) e Emerenciana Maria de Jesus (16)	libertos e ventre livre	ex-escravizados, ele por Joaquim Pereira dos Santos e ela por Francisco Pereira de Rezende
98. 15/09/1888	Camillo (24) e Custódia (23)	libertos	ex-escravizados, ele por Antônio Justino da Silva e ela por Joaquim Rodrigues Barcelos
99. 5/09/1888	Manuel Antônio da Costa (41) e Francisca Antônia de Jesus (20)	libertos	ele ex-escravizado por João Camilo Nunes e ela sem informação
100. 27/09/1888	Cérgio Cordeiro Pereira (25) e Felícia Creoula (20)	libertos	ex-escravizados, ele por José Alves de Amorim Brito e ela por Theóphilo Carneiro
101. 27/09/1888	Cândido Silvério Rodrigues (18) e Joaquina Creoula (16)	libertos e ventre livre	ex-escravizados, ele por Antônio Alves dos Santos e ela por João Gomes Pereira
102. 03/11/1888	Manoel Martins da Silva (25) e Francisca Maria de Castro (16)	libertos e ventre livre	ex-escravizados, ele por Maria Bárbara Celistina e ela por Fernando da Roza Terra
103. 03/11/1888	Raphael Luiz Pereira (46) e Prudenciana Creoula (17)	libertos e ventre livre	ex-escravizados, ele por Luiz Alves Pereira e ela por Joaquim Peixoto Carrijo
104. 10/11/1888	Camilo Creoulo (35) e Agostinha Creoula (27)	escravos	ele "escravo" de José Gomes de Miranda e ela "escrava" de José Fernandes de Miranda
105. 10/11/1888	Casciano e Ramoalda (não consta as idades)	ex-gerados	ele ex-gerado de Hermeto José do Nascimento e ela "ex-gerada" de Joaquina Martins Ferreira
106. 10/11/1888	Pedro Creoulo (50) e Marcelina Creoula (55)	libertos	ex-escravizados, ele por Romualdo Pontes de Oliveira e ela por David Feliciano de Jesus
107. 17/11/1888	Lino Manoel Pereira (34) e Rita Etelvina da Conceição (18)	libertos	ex-escravizados, ele por Manuel Alves dos Santos e ela por Joaquim Martins de Andrade
108. 24/11/1888	Marculino Camilo da Silva (34) e Maria Creoula (21)	libertos	ex-escravizados, ele por João Rodrigues da Cunha e ela por José Pereira dos Santos

Livro de Assentamentos Paroquiais, nº 4. (1885-1888). Grafia conforme original.

Fonte: Secretaria da Catedral de Santa Terezinha do Menino Jesus, Diocese de Uberlândia/MG.

Em virtude do grande conjunto de casamentos listados, e aos seus significados simbólicos, optamos por analisar individualmente cada um dos registros, de sobremaneira, aqueles que se refiram aos matrimônios contraídos após a abolição.

No ano de 1885 ocorrem dois casamentos. Em 09 de janeiro casam-se um homem livre e uma mulher forra, uma vez que se lê que Brasília Pereira de Jesus 'escrava que foi de Rita Alves Ferreira'. A utilização do verbo no tempo passado, indica que o vínculo de subordinação não mais sobrevivia. Intui-se que João Benedito de Lima era livre, pois além de ter seu nome completo registrado, lê-se a informação de que ele se enviuvou de Anna Ribeiro de Jesus, novamente nome completo, sem quaisquer menções à um passado no cativo. O segundo casamento listado ocorreu no dia 02 de outubro e envolvia Galliano 'Pardo' (ainda escravizado) e Carolina Maria de Jesus filha de Francisco Soares das Chagas e Maria Justina de Jesus. Pela abundância de detalhes familiares, e ausência de caracterização normalmente associadas aos cativos, provavelmente uma mulher livre.

No ano seguinte ocorreriam três novos casamentos. No primeiro, tomamos conhecimento que Delfino José de Lima, um homem certamente livre pela presença da menção aos nomes completos dos pais; casou-se com Anna Luíza da Silva. Apesar da inscrição do nome completo somos informados que Anna era filha de Maria 'Parda' ainda escravizada por Maria Bárbara. A situação da nubente não fica clara existindo a possibilidade da mesma ser livre ou forra. Nos outros dois casamentos repete-se a fórmula de um homem escravizado casando-se com uma mulher provavelmente livre.

No ano de 1887 um novo casamento entre homem escravizado e mulher provavelmente livre: André 'Creoulo' e Maria Leonarda de Jesus; ele escravizado por José Gomes Martins e ela viúva de José Fernandes da Silva. No mesmo dia, casam-se Mezêncio Fernandes da Silva, de apenas 18 anos, e Ignocência Francisca de Jesus, então com 22 anos. Ela é então caracterizada como filha de Joaquina Francisca de Jesus, e apesar de ambas serem registradas com os nomes completos, somos informados que a mãe de Ignocência foi escravizada por Theodora Jesuína da Visitação. Quanto ao noivo, parece tratar-se de homem livre pois além de ter seu nome completo registrado, também o estão os nomes de seus pais (José Fernandes da Silva e Maria Leonarda de Jesus). Assim somos informados que os dois livres envolvidos nos matrimônios são, em

verdade, mãe e filho. No primeiro a mãe se casa com um homem ainda escravizado; no segundo o filho – também livre – se casa com uma mulher de condição social indefinida, embora ligada ao cativo por sua mãe, que fora escravizada. Assim, excluindo-se o registro do casamento de 1881, entre 1885 e 1887, logo num período de 3 anos acontecerão, ou ao menos serão registrados, 7 casamentos em que pelo menos um dos nubentes aparece ligado ao cativo. Uma média de aproximadamente 2,33 casamentos por ano.

Se tomarmos em conta todo o período analisado até este momento, ou seja, considerando todos os casamentos realizados de 1855 a 1887, encontraremos 77 registros para um período de 32 anos; logo uma média de aproximadamente 2,4 casamentos por ano. Portanto uma média muito próxima à registrada entre os anos de 1885 e 1887. Estes números seriam exponencialmente aumentados no ano seguinte.

Como se sabe o ano de 1888 conhecerá, com a promulgação da Lei Áurea, a determinação do fim jurídico da instituição da escravidão. A partir daquele 13 de maio, todos os escravizados (nacionais ou ‘estrangeiros’, ‘pardos’ ou ‘negros’, homens ou mulheres, ‘mulatos’ ou ‘criolos’, ‘cabras’ ou ‘trigueiros’, etc.) foram declarados livres por força de lei. O fim do trabalho mancipio e a aquisição universal da liberdade política pelo conjunto dos ‘libertos’, foi então recebida com festa, apesar dos devidos atrasos à medida que a notícia se espalhava pelo continental país; ainda que, como se sabe, o trabalho escravo já estivesse bastante abalado pelas resistências e agências negras, pelas revoltas e Quilombos, pelo crescente número de coartações e alforrias existentes, pela gigantesca diversidade no interior dos cativos e pelo avanço da legislação antitráfico e abolicionista. De toda forma, pouco sabemos sobre as ações negras, suas comemorações e atos naqueles dias. Não chegou até nós registros minuciosos de como Uberabinha recebeu a notícia. As memórias preservadas daquele momento, em sua maior parte, tornadas possíveis pela oralidade e pelas agências negras, sobrevivem nos muitos pontos cantados sobre a ‘libertação’ nas igualmente muitas religiosidades Afro-Brasileiras, e nos igualmente cantados versos de Congada e da Capoeira a render à Isabel, a princesa, loas e ladainhas. Contudo, é provável que passada a euforia inicial rapidamente o conjunto dos libertos serão confrontados com uma realidade prática, efetivamente não tão distante da vivenciada sob o escravismo. À aquisição da condição

de livres (do cativo), as elites, nacionais e locais, acabaram por acionar um conjunto de tecnologias brancas orientadas para a permanência da estigmatização humilhante, indutora; (re) produtora e (re) criadora de territorialidades apartadas.

Contudo, é importante que se frise, não mais sob o estatuto jurídico que lhes interditava a liberdade. Inserem-se então novas dinâmicas, novos processos relacionais e novos patamares de negociação entre os então chamados de 'libertos' e os sempre considerados como homens e mulheres livres. Novos medos e discursos serão erigidos pelos senhores, e novas inserções e localizações serão experimentadas pelos 'libertos'. E como vimos, novos territórios simbólicos e espaços de afirmação política serão disputados. Dentre eles os nomes e as identidades que carregavam.

Exatamente por isso, apenas no ano de 1888, e após a Abolição (portanto, entre os meses maio a dezembro de 1888), serão registrados 32 casamentos em que ao menos um dos nubentes fossem negros forros ou 'libertos'. Ressalta-se o afirmado, em apenas 7 meses foram realizados, e registrados, aproximadamente 29,6% de todos os matrimônios celebrados ao longo dos 33 anos em que foram inscritos nos 4 Livros de Assentamento Paroquiais. Um claro movimento de afirmação política e identitária, de ocupação dos espaços outrora interditados, ou dificultados, aos corpos, formas e nomes negros. Não só porque comparados às médias anuais¹⁷⁸ os casamentos envolvendo nubentes negros tenha crescido cerca de 1333%, mas porque também se assinala um processo de afirmação de nomes e sobrenomes a descreverem os nubentes, outrora sempre reduzidos, no mais das vezes, à um nome definido por seus senhores a reduzi-los, contínua e simbolicamente, ao cativo. É tão verdade o que afirmamos que, nestes mesmos registros, à revelia da liberdade conquistada, os párocos continuarão a registrar e vincular os corpos negros aos, agora, seus ex-proprietários. Mesmo no caso de forros (que adquiriram a liberdade antes da abolição) e de ingênuos (que deveriam ter nascidos livres por força de lei), insiste-se em registrá-los como oriundos do cativo.

Exatos 14 dias após a abolição, no dia 27 de maio de 1888, casam-se João 'nascido em Angola' e viúvo de Roza 'Creoula', então com 60 anos; e Maria Felícia, então

¹⁷⁸ Cumpre registrar que, por razões ainda não elucidadas, houve um grande número de casamentos no ano de 1871, no total 10 enlaces. Da mesma forma que houve anos sem registro, e anos com apenas 1 ou dois registros matrimoniais.

com 45 anos e igualmente viúva. Não sabemos se já eram forras/forros antes da abolição, mas, em virtude dela deveriam ter sido registradas (os) como livres. No registro, o pároco afirma, e apenas em relação a Maria Felícia, que ela era 'preta livre'. Curiosa a menção à naturalidade de João, ficamos sabendo que ele é 'nascido em Angola', e não a classificação genérica de 'Africano'. Pouco provável que João fosse assim reconhecido na preconceituosa Uberabinha de então. De forma que, de sua atitude, pode-se mesmo inferir um ato de valorização de suas origens ancestrais, em oposição aos termos até então, usualmente empregados: "de Nação" e Africano. Como trata-se de casamento entre viúvos ficam em aberto tanto a possibilidade de estarmos diante de uma formalização de união pré-existente, quanto de uma nova união.

Em 30 de junho dá-se o enlace entre Lino João dos Santos de 56 anos, e Gertrudes Cândida de São José, então com 58 anos. O registro matrimonial não assinala a condição de livres, então comum aos noivos. A exibição de seus nomes completos será confrontada por informações adicionais que vinculam os nubentes ao cativo. Ficar-se-á sabendo que ele é viúvo de Luanda 'Creoula', 'escrava que foi de Manuel Alves Pereira' e que Gertrudes era filha natural da 'africana Joanna'. Também não nos é possível, apenas pelo registro, inferir se se trata de uma nova família negra, ou de um acerto quanto à uma relação já existente.

O próximo registro, inscrito sob o dia 07 de julho, refere-se ao casamento ente Agostinho Luiz Gomes, de 34 anos, com Izabel Maria do Carmo de 16 anos. Pela primeira vez, num caso de casamento envolvendo negros, somos informados pelo pároco de sua ascendência. Ele era filho de Manuel Luiz Gomes com Marianna 'Parda', 'escrava que foi de Silvério Dias da Silva. Ela era filha de José Francisco do Amaral e de Maria Joaquina de Jesus. Ele com certeza um mestiço, ela indefinida a classificação racial. Para ela todos os sinais indicam ser uma pessoa não negra. E para ambos as evidências parecem sugerir que eram nascidos livres.

No mesmo dia, também se casaram Joaquim 'Creoulo' e Emerenciana 'Creoula', como pessoas livres teriam o direito ao uso de um nome e sobrenome e terem caracterizadas suas ascendências. Por motivos que não se pode precisar o registro paroquial não permite o usufruto de nenhum daqueles direitos. Continuam tendo negados seus direitos à identidade e ao nome e vinculados ao cativo. Assim, o padre

nos informa que ele era ex-escravizado por Manuel Alves dos Santos; e ela por Francisco Pereira dos Santos. Ambos, por nós já conhecidos, ricos fazendeiros locais e membros de tradicionais famílias do lugar.

Aos 04 dias de agosto casam-se Pedro Roza da Costa e Roza Delfina da Conceição, respectivamente com 33 e 41 anos. Libertos, também tiveram assinaladas seus vínculos com o cativo, ele porque ex-escravizado por Mizaél Alves Barbosa e ela por Genoveva Gonçalves da Rocha.

No dia 11 de agosto seriam três os casamentos realizados. No primeiro casam-se Gabriel 'Creoulo', então com 65 anos e Carolina 'Creoula', então com 19 anos de idade. Ele ex-escravo de Joaquim Pereira dos Santos e ela de Luiz Alves Pereira. No mesmo dia casaram-se Antônio Joaquim Pereira de 26 anos e Umbelina Lina dos Santos, então com 19. O pároco então nos informa que se reproduz a mesma estrutura de vínculo escravista do casamento anterior, ele ex-escravizado por Pereira dos Santos e ela por Alves Pereira. O noivo parece homenagear seu ex-senhor assumindo parte de seu nome, Joaquim Pereira, como seu sobrenome. O que efetivamente se deu, nos é impossível averiguar, mas parece que a negociação, ao menos, retirou de seus nomes as marcas do cativo. Curioso notar que, até aqui, nos casos em que os qualificativos oriundos do período escravocrata são mantidos; normalmente os nubentes foram vinculados, anteriormente, a ex-proprietários que também são nomes relevantes dentre os potentados locais. Luiz Alves Pereira era filho de João Pereira da Rocha e Joaquim Pereira dos Santos era filho de Luiz, logo neto de João. Faziam parte, pois, de uma das mais poderosas famílias locais.

Ainda no mesmo dia, casaram-se Honorato José de Oliveira aos 35 anos de idade e Felicíssima Gomes da Silva de 17 anos. O registro nada informa sobre ela, que mesmo que tivesse alguma relação com o cativo, deveria ser apresentada como livre, pois já nasceu sob a vigência da Lei do Ventre-Livre. O silêncio e a ausência dos nomes de seus pais parecem indicar que se trata de uma 'ingênu', que, contudo, não nos parece ter gozado da liberdade desde seu nascimento. Esta é nossa hipótese. Quanto à Honorato o registro paroquial afirma que ele foi ex-escravizado por Pedro José Antunes, provavelmente tratando-se de um liberto.

Três dias depois dá-se o matrimônio entre Zacharias 'Creoulo' e Rozalina 'Creoula', ele com 30 e ela com 22 anos. Ele ex-escravo de Antônio Alves dos Santos e ela 'escrava que foi de Joaquim Pereira dos Santos'. Novamente a permanência do qualificativo depreciativo coincide com a posição social privilegiada dos ex-proprietários.

Aos 17 dias do mês de agosto assiste-se à 4 novos registros de casamento. Leonel 'Creoulo' de 27 anos casa-se com Andreza 'Creoula' de 17. Além da manutenção do qualificativo 'Creoulo'/'Creoula', somos informados que ambos eram ex-escravizados, ele por Serafim Ferreira de Aguiar, ela por Francisco Antônio de Oliveira. Ao término deste, seguiu-se o enlace entre Manoel Pedro Vianna de 40 anos com Custódia "Parda" de 33. Ele ex-escravizado de Manoel Rodrigues da Cunha e ela de nosso já conhecido, Joaquim Pereira dos Santos. Sua ex-propriedade, mais uma vez, não teria direito ao sobrenome.

Os próximos dois casamentos do dia merecem nossa atenção. As duas noivas, Virgínia Alves Pereira e Thereza 'Parda', respectivamente com 15 e 14 anos em 1888; também eram nascidas após a promulgação da Lei do Ventre-Livre, de forma que deveriam ter sido consideradas livres desde o nascimento. Assim deveriam ter inscritos nos registros seus nomes completos e os nomes completos de pai e mãe, se existentes, como era o padrão dos registros dos livres, desde que brancos. Contudo, inadvertidamente, o registro do pároco as mantém vinculadas ao cativo, desde seus nascimentos, posto que, a primeira teria sido escravizada por Absalão Alves de Amorim e Thereza por João Machado Rodrigues da Silveira. Estaríamos assim diante de uma evidência poderosa de que apesar da promulgação da referida lei, a vida dos nascidos livres não se diferenciava substancialmente da dos nascidos escravizados. A descoberta nos sugere que, em verdade, viveram como os segundos, com os proprietários burlando, de modo contínuo e sistemático, aquelas restrições legais. Quanto aos noivos, respectivamente, Manoel Antonio Justino, então com 28 anos e Celestino Pires de Miranda, então com 26; ambos são descritos como ex-escravizados, embora reforce-se tivessem sido tornados livres pela abolição. O primeiro ex-escravizado por Maria Antônia de Jesus e o segundo por Paulino Pires de Miranda. A coincidência entre seus

nomes sugere que Celestino tenha assumida o sobrenome da família de seu ex-proprietário.

No dia seguinte, Ignácio 'Creoulo' e Felypa 'Creoula' também se casaram. Ele tinha 30 anos e ela 22; ex-escravizados, respectivamente por Manoel Fernandes Martins e João Pires de Miranda. O primeiro integrante da família Pereira da Rocha, o que, sustentamos parece indicar a tendência da manutenção do qualificativo oriundo do cativo.

Amâncio Dias da Silva e Rita Maria de Jesus casaram-se no dia 18 de agosto, ele com 32 e ela com 33 anos de idade. O registro informa que ambos foram ex-escravizados por José Vieira da Costa e Joaquim Vieira da Mota. É possível que tenham sido forros, embora, seja ainda mais provável tratar-se de libertos. Os nomes completos, incluídos os sobrenomes indicativos de família, contudo, não podem ser comprovados porque o padre local, preferiu listar seus ex-senhores no lugar de suas ascendências familiares. Tratava-se de pessoas livres, por efeito da áurea lei, registradas como se escravizadas fossem.

O mês de agosto ainda testemunharia mais três núpcias. Em 20 de agosto contraem bodas Justino Florentino de Mattos de 26 anos e Maria José da Conceição. O registro nomeia os pais da noiva, apesar de indecifráveis pelo comprometimento do tempo e da grafia. O nome da mãe assemelha-se à Felicidade, mas, pode ser que não seja. Por registrar o nome da noiva pode ser que Maria José fosse branca. Parda ou negra, porém, nascida livre. Justino, apesar de liberto pela Lei Áurea, é também descrito como ex-escravizado de Felicidade Maria da Silva. Interessante o fato de ser o mesmo nome, que se suspeita, seja também o da mãe da noiva. No dia 25 dois libertos casam-se, José Flausino Rodrigues e Bárbara Maria de Jesus; respectivamente, ele com 28 e ela com 24 anos, ex-escravizados por Manoel Fernandes Martins e Manoel Joaquim dos Santos. Um dia depois, casam-se Matheus Fernandes dos Santos, então com 32 anos; e Maria Rita de Jesus de 16. Sobre ele somos informados que havia sido escravizado por Manuel Alves dos Santos; sobre ela não há maiores informações. Se o padrão de anotações se repete, a ausência de informações pode ser tomada como indicativo de experiência no cativo. Caso assim fosse, também tratar-se-ia de ingênuas, posto que tinha apenas 16 anos.

No dia 05 de setembro será realizada as bodas entre Cassiano “Creoulo” e Delfina ‘Creoula’, ele com 30 e ela com 25 anos, ambos ex-propriedade de José Martins Gonzaga. Insiste-se na vinculação dos libertos com seus passados de escravizados.

No dia 15 de setembro são registrados 4 novos enlaces matrimoniais, em que os padrões precedentes se repetem. Coletor João Baptista de 28 anos casa-se com Felícia Lima dos Santos de 26, ambos provavelmente libertos e ex-escravizados, ele por Francisco Pereira de Rezende e ela por Luiz Alves Pereira, nossos velhos conhecidos. No enlace seguinte descobrimos que Manuel Antônio da Costa e Francisca Antônia de Jesus, 41 e 20 anos respectivamente, também se casam. Sobre ela nenhuma afirmação adicional é registrada, evidência de que talvez tenha cotejado o cativo, o que a faria também uma liberta. Sobre ele somos informados de ter sido ex-escravizado por João Camilo Nunes. No terceiro casamento do dia são registrados como noivos Camillo de 24 anos e Custódia de 23 anos. Ambos ex-escravizados, ele por Antônio Justino da Silva e ela por Joaquim Rodrigues Barcelos. A ausência de sobrenomes constitui uma interrupção numa longa sequência de nomes completos criados por libertos. Num dos 4 registros do dia, somos informados que os libertos João Marcellino Pereira dos Santos, de 20 anos, e Emerenciana Maria de Jesus então com 16 anos, se casaram. Ambos são referenciados como ex-escravizados, ele por Joaquim Pereira dos Santos e ela por Francisco Pereira de Rezende. Note-se que ele também adotou o sobrenome de seu ex-senhor. Emerenciana também não poderia ser referenciada como liberta, pois, ao possuir 16 anos deveria ter nascido livre. Seu proprietário a época deveria ter lhe concedido a liberdade ao nascer. Francisco Pereira de Resende era o caçula dos 12 filhos de Manoel Alves Pereira, nosso velho conhecido. Parte do clã cujo patriarca era João Pereira da Rocha, seu avô. Mais uma ocorrência que parece sugerir que os potentados locais costumeiramente mantiveram ingênuos sob a condição de cativos.

Em 27 de setembro, casam-se Cérgio Cordeiro Pereira de 25 anos e Felícia “Creoula” de 20. Ambos ex-escravizados, ele por José Alves de Amorim Brito e ela pelo Coronel Theóphilo Carneiro. O poder do potentado local parece tê-la constrangido a criar ou assumir um sobrenome como seu.

No mesmo dia, e em outros dois casamentos realizados a 03 de novembro, encontra-se novas evidências de que a Lei do Ventre-Livre foi letra morta na cidade.

Registram-se os casamentos de Joaquina 'Creoula' e Francisca Maria de Castro, ambas com 16 anos; e de Prudencia 'Creoula' com 17. Contraíram núpcias, respectivamente, com Cândido Silvério Rodrigues, 18 anos; Manoel Martins Silva, então com 25; e Raphael Luiz Pereira, com 46 anos. Todos são apresentados como ex-escravizados, embora os homens devessem ser tratados como, no mínimo libertos, e as meninas deveriam ter tido assegurado suas existências como livres.

Aos 10 dias do mês de novembro registram-se dois casamentos cujos assentamentos são demasiados simbólicos. No primeiro o casal formado por Camilo "Creoulo", de 35 anos, e Agostinha "Creoula", então com 27, são arrolados como se ainda estivessem escravizados. No registro consta que Camilo seria 'escravo' de José Gomes de Miranda e Agostinha ainda seria 'escrava' de José Fernandes de Miranda. Quase 7 meses após a abolição um registro paroquial ainda identifica negros como escravizados. O ato falho, pouco importando se realidade ou não, parece revelar qual era o desejo dos potentados locais, que a escravização não fosse interrompida. No mesmo dia casam-se Casciano e Ramoalda. Suas idades, sobrenomes, ascendência não nos são revelados. Contudo, somos informados de que seriam 'ex-gerados', ele de Hermeto José do Nascimento e ela de Joaquina Martins Ferreira. Supondo que na localidade o recurso ao qualificativo 'ex-gerado' tenha servido para designar, como em outras localidades, os nascidos após a Lei do Ventre-Livre, então ambos teriam seguramente menos de 17 anos e teriam nascidos, ainda que livres, de ventres escravizados. Seria o único registro a reconhecer o estatuto de liberdade ao nascimento a menores de 17 anos. Se efetivamente foram criados como livres, o registro, não nos permite inferir.

No mesmo dia também realizaram seu enlace Pedro 'Creoulo' e Marcelina 'Creoula', respectivamente com 50 e 44 anos. O registro ainda os apresenta como ex-escravizados, ele por Romualdo Pontes de Oliveira e ela por David Feliciano de Jesus. Nenhuma informação adicional é apresentada.

No dia 17 de novembro teve lugar o penúltimo casamento registrado pelo Livro 4. Casaram-se os libertos Lino Manoel Pereira e Rita Etelvina da Conceição, ele com 34 anos e ela com 18. Apesar de libertos, somos informados que ele tinha sido escravizado por Manuel Alves dos Santos e ela por Joaquim Martins de Andrade.

O último dos registros é datado de 24 de novembro de 1888. Segundo o mesmo, Marculino Camilo da Silva, 34 e Maria 'Creoula', com 21 anos; casaram-se. Ambos são apresentados, apesar de libertos, através de sua vinculação aos seus ex-proprietários como se seus destinos a eles, ainda, pertencessem. Aliás, prática recorrente nos assentamentos. Ele 'escravo que foi de João Rodrigues da Cunha' e ela de José Pereira dos Santos, dois ricos potentados locais. Nada mais se informa.

Registra-se assim, os nomes dos escravizados e de seus escravizadores procurando no primeiro caso realizar reparação histórica e no segundo dar a conhecer o quanto os poderosos locais foram dependentes da escravização para se fazerem ricos, respeitáveis e veneráveis. Pudemos acompanhar, ao longo de toda esta seção, a afirmação recorrente da posição de poder das tradicionais famílias: Pereira da Rocha, Pereira dos Santos, Alves Carrejo, Alves Pereira, Alves dos Santos, Dias da Silva, Rodrigues da Cunha, Vieira da Mota, Carrijo, Carneiro e Rezende. Seus sobrenomes foram tornados memoráveis e nomeiam ruas, praças, viadutos, largas avenidas e bairros locais. A medida em que são repetidos, se naturalizavam suas presenças e atualizavam-se seus projetos. Assim, a eles são reservados os melhores lugares: na cidade, na memória, nas instituições públicas, nas homenagens. Seus nomes são continuamente lembrados e seus feitos constantemente atualizados. Aos negros e pobres o interdito de suas presenças: na cidade, na história, nas memórias oficiais e oficiais. Para eles, quando impossíveis de serem olvidados, vielas sem asfalto, teatros abandonados, lacrados e interditados; pequenas notas na imprensa. Uma sobreausência que se acumula e se atualiza, cuja deleteriedade é continuamente reforçada.

Nosso objetivo com esta seção era encontrar evidências documentais que permitissem afirmar a suntuosidade das presenças dos corpos negros, referendando-os documentalmente. Partimos de um documento no qual um negro escravizado era leiloado para que os potentados locais construíssem sua capela, num exercício de um cruel pietismo. Encontramos então alguns corpos negros arrolados num mapa de óbitos. Com o Censo Imperial de 1872 descobrimos que a *Parochia* era formada por uma população eminentemente não-branca e empobrecida. Ali, também estavam, defendemos que subnotificados, a presença de centenas de homens e mulheres negras, classificados por seus senhores como escravizados. No livro de assentamentos de

casamentos locais emergiram centenas de casamentos em que os negros cativos eram os principais protagonistas, conhecemos seus nomes, e mais tarde sobrenomes. Pudemos entender que a família escrava era uma realidade na cidade, e que ela continua a reclamar por novos estudos e análises.

Ainda há muito a ser pesquisado: os arquivos Diocesanos ainda precisam ser devassados pela curiosidade acadêmica a esquadrinhar seus livros de batismo e óbitos, cruzando informações que nos permitam particularizar certas biografias dos subalternizados. Da mesma forma, nosso olhar precisa ser dirigido para os arquivos dos cartórios particulares locais, do final do século XIX em diante. No Arquivo Público Municipal de Uberlândia é preciso investigar as pistas e os sinais, nos jornais locais e fotografias ali armazenados. No Arquivo Público de Uberaba devem estar perdidas tantas outras acerca de nossa história, sobretudo, quanto ao período em que éramos um acanhado distrito de Uberaba, a 'cidade primaz': inventários *post mortem*, processos crimes, cartas de alforria podem ali estar esperando serem despertadas pelas perguntas ainda não feitas.

2. LUGARES DE NEGROS

O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas, etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado, aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo.

Já o lugar natural no negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço.

No caso do grupo dominado o que constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos, cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende que o outro lugar natural do negro sejam as prisões e os hospícios.

Lélia Gonzalez, Lugar de Negro

Uma das conclusões possíveis de tudo o que demonstramos no capítulo anterior é que, no interior do movimento de formação e expansão do perímetro urbano de Uberlândia, consolidou-se um modelo de expansão dispersa e horizontal. Tal processualidade resultou da atuação direta de agentes políticos e imobiliários, por vezes confundindo-se, que fizeram do oportunismo mercantil e da especulação imobiliária os vetores que orientaram a expansão urbana local. Assim, e nos baseamos num conjunto de trabalhos acadêmicos, restou demonstrado que – desde sua inicial povoação – construiu-se uma cidade profundamente segregada. Contudo, o conjunto dos estudos não indicam uma importante dimensão deste processo que nos parece constituidor da dinâmica urbana local: a racialização daquela periferização, em sua origem e evolução até seus momentos atuais.

Importante sublinhar que tal processo, ainda que possua raízes profundas no passado escravista e na hierarquizada estrutura social que lhe correspondia, não pode ser explicado exclusivamente como parte dessa herança, sobretudo, quanto mais distantes temporalmente dela ficamos. Concordamos com Hasenbalg (1982) que no pós-abolição a permanência de práticas racistas não podem ser mecanicamente derivadas do passado escravista, embora dele não prescindam. Para o autor as muitas

mudanças inseridas pela abolição, principalmente para as agências dos agora 'formalmente' libertos, impõe que o racismo tivesse que se atualizar frente à nova estrutura social, não conservando-se como reminiscência do passado. Novas situações e processos sociais, faziam com que suas permanências fossem cada vez mais dependentes de atualizações contínuas, que a medida em que se mostrassem eficazes, assegurariam aos brancos benefícios materiais e simbólicos diretamente resultantes da permanência da desqualificação dos negros. O autor chama a atenção para dois aspectos centrais que marcariam, crescentemente, a estrutura desigual de oportunidades e de mobilidade social no pós-abolição: a desigualdade da distribuição geográfica entre brancos e negros e a permanência das práticas racistas. De forma que a operacionalização de um redundaria na intensificação do outro. Neste processo seriam definidos os 'lugares apropriados' e as 'funções preferenciais' para as 'pessoas de cor'.

No que se refere às desigualdades raciais contemporâneas, a explicação que enfatiza o legado da escravidão e o diferente ponto de partida de brancos e negros no momento da abolição pode ser colocada em questão. O poder explicativo da escravidão com relação à posição social do negro diminui com o passar do tempo, ou seja, quanto mais afastados estamos do tempo do final do sistema escravista, menos se pode invocar a escravidão como uma causa da atual subordinação social do negro. Inversamente, a ênfase deve ser colocada nas relações estruturais e no intercâmbio desigual entre brancos e negros no presente. (Idem, p. 90)

Diferentemente de ser pensado como um anacronismo, ou algo que tivesse condenado ao desaparecimento, Hasenbalg sugere que se pense o racismo, e as práticas discriminatórias e de segregação territorial que dele emergem, como ainda funcionais – e por isso desejáveis – aos agrupamentos sociais não-negros. De forma que, a presença das desigualdades raciais deveria ser explicada, prioritariamente, a partir dos movimentos do tempo presente, em suas configurações e manifestações atuais. Desta forma, as desigualdades raciais não seriam um legado de um passado, condenadas ao desaparecimento, mas, continuamente atualizadas e perpetuadas por uma estrutura desigual de oportunidades, atuantes aqui e agora. No mesmo sentido, Almeida (2019) demonstra como o racismo funciona como um fundamento estruturador de nossas relações sociais em suas dimensões econômicas, políticas, ideológicas, jurídicas e sociais. O autor sustenta que essa dimensão relacional acabaria por tornar a questão

racial um marcador determinante das múltiplas desigualdades que atingiriam, preferencialmente, os contingentes negros de nossa população: no acesso à educação, nas diferenças de renda, nas diferenças de localização na cidade, no acesso à bens e serviços públicos, na participação política e institucional, etc. O racismo consubstancia lugares e nos lugares: sociais e geográficos, econômicos e simbólicos, individuais e coletivos. Assim, é preciso investigar processos e procedimentos atuais, tecnologias da colonialidade a nós contemporâneas, para que se possa compreender a manutenção da racialização, ainda verificável nos anos 2020 – como demonstraremos – nos processos de periferização pobre e negra que tem lugar em Uberlândia.

Tal dimensão espacial do racismo, salta aos olhos quando se analisa a história e a conformação da cidade de Uberlândia. E, estranhamente, não aparece – ao menos com a centralidade que efetivamente possuiu e ainda possui – nos estudos que acionamos para compreendermos a configuração de sua malha urbana. Quando muito, referem-se à configuração mais racializada do Bairro Patrimônio e das Vilas Carneiro, Martins e Tabocas (limitando-a aos períodos de suas formações). Assim, naqueles estudos, a dimensão racializadora da ocupação do espaço citadino precisa ser intuída, ressaltada dos silêncios ou tecida à contrapelo do próprio texto; necessidade que se acentua quando o período analisado se distancia do final do século XIX e primeiras décadas do século XX. Dessa forma, à medida que o esforço de expansão da cidade se estabelece, não são tratadas – naqueles trabalhos – as movimentações forçadas de populações (com marcante sobrepresença¹⁷⁹ negra) para regiões ainda mais distantes e precárias. De forma que, não estaríamos apenas diante da consolidação de um modelo urbano aprofundador do modelo centro-periferia, mas, da produção de periferias eminentemente negras. Estaríamos diante de uma processualidade em que, a desterritorialização historicamente processada contra os escravizados, se atualiza – no pós-abolição – em uma outra forma de desterritorialização: a territorialização das populações negras preferencialmente confinadas a assentamentos precários e cada vez

¹⁷⁹ A ideia de uma sobrepresença negra (um número desproporcional de negras e negros em relação a seu percentual na composição demográfica das cidades) em regiões marcadas pela sua localização periférica, distante e sem infraestrutura e serviços públicos, ocupadas por assentamentos precários. Sobre o conceito sugere-se a leitura de Oliveira (1999, 2000, 2002) cujos trabalhos demonstram a espacialização das desigualdades sociais na região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro/RJ.

mais periféricos, sem quaisquer infraestruturas e serviços públicos, a margem da cidade e da cidadania, num lugar que era, efetivamente, lugar nenhum. Nesses não-lugares, a ocupação sempre foi preferencialmente negra, resultado da movimentação forçada de moradores de áreas então tornadas centrais pela especulação de glebas urbanas, empurrados continuamente para as bordas ainda mais externas, à medida que o crescimento econômico e urbano da localidade se estabelecia. Dessa forma, aos espriar-se horizontalmente e após subsumir espacialmente aqueles territórios precários e eminentemente negros e pobres agora recém valorizados, a cidade teria que subsumi-lo sob a forma de sua transformação radical, o que pressupunha e orientava seu 'branqueamento': ético, estético e físico. De certa maneira, foi esse racializador processo de definição de lugares que a cidade continuamente, e silenciosamente, tem testemunhado.

Ilustração 21 - Grupo de Pessoas, 19[??].



Fonte: ArPU, Coleção Jerônimo Arantes

A fotografia acima faz parte da coleção Jerônimo Arantes, sob os cuidados do ArPU. Sua data não foi especificada e as pessoas fotografadas não foram identificadas. A data em que a fotografia foi tirada também não é especificada, como tampouco sua

localização. Aparecem retratados dois adultos e três crianças negras, num cenário de absoluto abandono. Não se vê quaisquer sinais, no plano fotografado, de urbanização ou serviços públicos; o que não nos permite afirmar que a mesma tenha sido tirada numa área 'rural', posto que, os espaços ocupados pelos negros, ainda que na cidade, não contavam mesmo com aquelas intervenções. As técnicas construtivas utilizadas são tradicionais, mormente associadas às formas de habitação comuns às famílias negras no pós-abolição, resultados de suas tecnologias e saberes ancestrais. São uma evidência fotográfica de como o pós-abolição foi cruel com o conjunto dos recém libertos, atirando-os da senzala à miséria e abandono, deixados à própria sorte. É provável que o modelo de habitação retratado fosse razoavelmente comum no início do século XX nas periferias negras da cidade. Não se sabe o nome do fotógrafo, nem os motivos pelos quais a foto teria sido registrada. Contudo emerge do cenário retratado marcas de uma presença, forma de vida e tecnologias que não cabiam nos projetos de modernidade dos potentados locais.

Como vimos, embalada por cantilenas positivistas e sonhos de modernidade, Uberabinha apostou todas as suas fichas nos transportes rodoferroviários (moderníssimas máquinas de acelerar os tempos e diminuir as distâncias) e na superação de suas 'feições de aldeia' através da construção da moderna 'cidade nova' (DANTAS, 2009). Nesse processo aprofundou a segregação espacial do negro bairro do Patrimônio da Abadia, e à medida que expandia seu traçado rumo à Mogiana, realizou a demolição das moradias precárias de negros e negras que existiam no entorno das atuais Praça Adolfo Fonseca e Rua Princesa Isabel. Nesse processo de reconstrução, a cidade nova precisava parecer moderna nas construções e nas formas de vida que por ela desfilassem. As habitações precárias precisavam ser substituídas por novos e imponentes palacetes, cuja presença dos potentados locais não podia conviver com as presenças dos corpos negros de seus, outrora, moradores.

Interessante notar que, nas longas avenidas da cidade nova, não bastava a existência de uma sobrepresença branca a ocupá-la e preenché-la; era mister dificultar a, ainda que transitória, itinerância dos pretos e pardos. De sorte que uma gama de estratégias seriam então combinados para que os lugares da cidade correspondessem e legitimassem os lugares sociais, racialmente estabelecidos. No perímetro da 'cidade

nova' códigos de postura, normas e regulamentos, impostos mais caros, contínua e policialesca vigilância sobre os corpos e suas itinerâncias; demarcavam aquelas áreas 'centrais' como brancas; realizando um *apartheid* que embora não previsto sob a forma e a força de uma lei era mantido pelos músculos descomunais dos costumes consolidados. Reforça-se, a este movimento de exclusividade branca sobre a 'cidade nova' equivalia outro de enegrecimento contínuo dos subúrbios. Recordemos as evidências do que se afirma.

Incrustrada entre os rios (Uberabinha, Cajubá e São Pedro) e a estação da Mogiana, o perímetro urbano formado pela 'cidade velha' e pela 'cidade nova' se transformará numa área nobre embranquecida. Suas construções, praças e avenidas serão então solenes monumentos à colonialidade em que a arquitetura vernacular e popular seria continuamente, e legalmente, restringida. Em suas avenidas arborizadas e praças planejadas, um contraste com o abandono das vilas negras e operárias, novas sociabilidades vão sendo tecidas e novos padrões de 'civildade' são implantados. Um número cada vez maior de lojas, instituições públicas iam conformando os espaços e delimitando as presenças, ali autorizadas a permanecerem. Festas, folguedos, jogos e manifestações populares e negras eram, como vimos, continuamente restringidas, dificultadas, limitadas, evitadas. Um *apartheid* se consolidava disfarçado de costume local, determinando no espaço 'urbano' as posições sociais e os lugares a elas referentes. E muitas são as evidências do que se afirma.

Araújo (2019, p.34) reproduz texto, de autoria desconhecida, publicado no jornal o binóculo, no ano de 2016. Seu desconcertante conteúdo tem, contudo, a qualidade de exemplificar os critérios que informariam a construção do *apartheid* local.

O nosso amigo Torres, que tão bons serviços vem prestando à causa pública, como delegado de polícia, quer reprimindo a vagabundagem, quer policiando enfim a cidade, podia ver se dava um geitinho à negrada desenfreada que invade tudo sem preceito, impestando...queremos dizer, infectando todos os logares daquele perfume jaratataico, que nem todos apreciam. Não queremos ser palmatória do mundo e nem darmos regras de bom tom. Mas em todos os logares, até no céu, há distinções, classes e herachia. Em todas as cidades adiantadas as decahidas têm residências determinadas pela polícia; nas repartições e passeios públicos tem logares determinados para cada classe. Só aqui, em Uberabinha, não se observa isso. Na Igreja é uma lastima. No jardim, então, nem se fala. A negrada faz roda nos passeios e as senhoras, se quiserem passar, têm que desviar descendo do passeio para

sujeitar-se ao perfume, roçando numa ou noutra jaratataico. Dirá Ella, a negrada, que o jardim é público é para todos.

Não é assim. Que formem a sua roda, deixando, porém livres espaços onde possam outras classes também formar a sua roda. Lé com lé, cré com cré. A continuar assim, veremos breve desaparecerem de lá as famílias da elite uberabinhense. A questão não é da cor, mas da qualidade do odor. (O Binóculo, Uberabinha, 30 de abril de 1916. n. 10. p. 04.)

O texto é um registro insuportavelmente racista, que, contudo, nos permite antever algumas dimensões que caracterizavam o modesto município de Uberabinha quanto as relações interraciais no ano de 1916. Nele é possível delimitar a existência de um forte sentimento de aversão por parte das ‘famílias da elite uberabinhense’: o fato de ter que conviver com a presença da ‘negrada’ de característico odor ‘jaratataico’ nos espaços públicos da localidade. Dele se depreende importantes informações. Primeiro não só existia uma numerosa população de ‘cor’ em Uberabinha, como essa população ‘ousava’ ocupar os espaços centrais da cidade com seus corpos e formas de vida. Na visão do ‘jornal’ aquela presença indecorosa, ‘empesteava’ e ‘infectava todos os logares’ com seu ‘perfume jaratataico’, mas, também, com suas rodas. Os corpos negros faziam-se acompanhar de suas formas de vida, igualmente insuportáveis para o articulista anônimo. Segundo, a empáfia e impertinência da presença negra nos lugares públicos constituem uma evidência assaz poderosa de que a ‘tradicional família’ uberabinhense se via como branca, e profundamente racista, defendia a ação das instituições repressivas locais no sentido de assegurar que os lugares da cidade correspondessem – estritamente – aos lugares sociais que caberiam à cada raça, naturalizando tanto quanto possível aquelas diferenças e justificando a necessidade de criação de espaços específicos para cada ‘classe’ de pessoas. Por fim, o panfleto parece indicar, ao clamar por medidas de *apartheid* nos espaços públicos, que estas – ainda que sopesse o enorme racismo dos potentados locais – ainda não haviam se estabelecido; ao que tudo indica mais em virtude das agências negras em não as observar que da ausência das vontades brancas em estabelecê-las. De uma forma ou de outra, o texto parece assinalar o caminho que urgia seguir, com o estabelecimento de lugares exclusivos para cada agrupamento social, reservando-se aos negros e pobres posições diferentes na cidade, prontamente asseguradas pela intervenção das forças policiais, se necessário. A

segregação assim travestia-se do argumento de higiene, é odor e não cor, emprestando ao racismo dos poderosos locais o frágil disfarce higienista¹⁸⁰.

Uma vez defendida a necessidade das práticas de segregação racial nos espaços públicos de Uberabinha, urgia construí-la. Silva (2007) demonstra que o carnaval, nascido nos anos finais da década de 1900, iniciou-se como um espaço das ‘elites’ locais, em bailes a fantasia privados em seus ‘salões familiares’. Vez ou outra, seus cordões satíricos ganhavam as ruas. Com a consolidação da construção da ‘cidade nova’, os corsos então se dirigem para a Avenida Afonso Pena, entre as praças da Liberdade (atual Clarimundo Carneiro) e da República (atual Tubal Vilela). A brincadeira era toda controlada pelos poderosos fazendeiros e comerciantes locais, senhores quase que únicos daquelas avenidas. Em 1916, sempre segundo o autor, os espaços públicos foram então ‘invadidos’ pela presença jocosa e popular de um bloco liderado por Zé Caetano/Zé Bonito, um morador de um dos subúrbios da época, a Rua da Chapada (atual Avenida Rio Branco); “onde residiam só negros e brancos pobres’ (SILVA, 2007, p. 17). A atitude de transgressão foi severamente assinalada pela imprensa local, e iniciou-se um processo, que se intensificaria nos anos seguintes, de transferência dos festejos de momo para os Cinemas e recém-criados Clubes Sociais, onde a presença negra e pobre era vetada. Essa exclusividade era, contudo, dilatada para que o acesso de negras e negros fossem tolerados, desde que, sob a condição de músicos e serviçais. E este não é o único registro do que se afirma. Há outras evidências de que outros espaços centrais também praticavam o *apartheid*, antes e depois de findado o carnaval.

Alves (2004), Andrade e Fonseca (2008), Araújo (2019) e Carmo (2000, 2001) demonstram que a prática da segregação racial na área central da cidade se fez constante, ao menos até a década de 60. Ela seria evidência de uma naturalização dos lugares socialmente atribuídos aos negros e pobres, e teria se prolongado por pelo

¹⁸⁰ A esse respeito excelente as colocações de Araújo (2019, p. 34) na nota de rodapé 14:

Jaratataico: referente à jaratataca, do tupi mbiaratáka. Possui vários sinônimos: cangambá, jaguacacaca, jaguaritaca, jaratacaca, jaratataca, jaritacaca, jeratataca, jeritataca, maratataca, maritacaca, maritafede, maritataca, tacaca. Refere-se a um animal mamífero carnívoro da família dos mustelídeos (*Conepatus semistriatus*), encontrado do México ao Norte do Peru e no Leste do Brasil, especialmente em áreas não florestais; com cerca de 40 cm de comprimento, corpo e pelagem negros com a cauda e duas faixas dorsais brancas [Esguicha um líquido fétido, secretado por glândulas anais, em atitude de defesa] (HOUAISS, Dicionário da língua Portuguesa, versão eletrônica, 2010). Por extensão, a linguagem popular associa esse termo ao cheiro da fêmea no cio, que se espalha por quilômetros. Nesse sentido, a palavra usada no excerto é altamente pejorativa, pois além de associar o cheiro do negro ao de um animal, confirma o preconceito de que o negro é um objeto sexual.

menos 40 anos, posto que iniciada com o calçamento da Avenida Afonso Pena no ocaso do ano de 1919. A referida avenida se consolidaria como o centro comercial e econômico da cidade, concentrando também grande parte da vida social e das formas de lazer e sociabilidades. Em seu traçado se instalariam os maiores cinemas da cidade, as principais casas comerciais, os cafés e restaurantes frequentados pela ‘branca’ elite local. Rapidamente se converteria numa espécie de passarela onde se exibiam automóveis, modos de vida e capacidades de consumo. Um cartão postal da localidade, uma propaganda cotidiana dos novos ares e costumes, um espaço de exibição e afirmação dos abastados. Tanto que, não poderia tolerar – sem disciplinar – a presença dos negros e/ou pobres suburbanos, com seus corpos e formas de lazer. Suas presenças e itinerâncias, costumeiramente aceitas sob a condição de serviçais, eram profundamente dificultadas fora de suas subsunções ao mundo do trabalho.

Assim, na passarela que se convertia a Avenida Afonso Pena, a prática do *footing*¹⁸¹ se estabeleceria, dando origem à um jogo de ‘ver e ser visto’, contudo, racialmente segregado. Alves (2004, p. 188), Andrade e Fonseca (2008), Araújo (2019, pp. 38-48) e Carmo (2000, 2001), apoiando-se em registros orais, demonstram a generalidade e força da prática na cidade. Ao longo da Avenida Afonso Pena (no sentido da praça da Liberdade à Praça da República, atuais Clarimundo Carneiro e Tubal Vilela, respectivamente), seu lado esquerdo (onde se concentravam os cinemas mais luxuosos, as mais requintadas lojas, os mais badalados bares e cafeterias); era preferencialmente reservados aos brancos ricos, de forma a constituir um território marcado pelas suas sobrepresenças. No outro lado, na calçada à direita, estabeleceu-se o território preferencialmente ocupável pelos negros e pobres quando de suas itinerâncias pelo ‘centro urbano’. Quaisquer tentativas de atravessar a avenida que os separavam eram imediatamente confrontadas pelo desprezo e inúmeras violências simbólicas dos

¹⁸¹ Os *footings* constituíram uma forma de sociabilidade urbana bastante comum em todo o país entre as décadas de 1920 e 1950.

“*Footing* é expressão da língua inglesa derivada do substantivo *foot* (pé), era um hábito que ainda existe em algumas cidades pequenas: na praça principal, os rapazes se alinhavam aos dois lados a avenida e as moças, geralmente em grupinhos de três, de braços dados, passeavam ao longo da avenida, subindo-a e descendo-a, para serem vistas pelos rapazes e também para vê-los. Iniciava-se, desse modo, o —flirt], palavra também derivada do inglês e que se aportuguesou no verbo flertar (fazer a corte a, namorar). (ARAÚJO, 2019, p.39)

senhores dos lugares de lá. Piadas, admoestações, pilhérias, xingamentos, olhares e atitudes de reprovação constituíam assim, o rol de penalidades para todos os que desobedecessem ao costume segregador e racializador (ELIAS; SCOTSON, 2000). Há farta documentação demonstrando tanto o relato destas práticas no cotidiano da cidade, quanto as repercussões legitimadoras das mesmas na imprensa local. À medida que o fluxo de automóveis e de pessoas passam a dificultar a prática do flerte no *footing*, o mesmo foi sendo paulatinamente transferido e se consolidando na praça da República (atual Tubal Vilela), preservando-se a segregação racial também no novo endereço.

O *footing* e seu *apartheid* devem ser entendidos como um grande símbolo, uma espécie de pedagogia a agir sobre os corpos, a materialização nos costumes dos sentimentos e práticas racistas locais, que, contudo, não se limitou à Avenida Afonso Pena. Desde a formação da localidade, todos os passos de sua construção foram orientados no sentido de assegurar que a segregação racial seria o esquadro sobre o qual o traçado urbano se estabeleceria. Seu resultado levou à conformação de uma sobrepresença negra nos subúrbios e à uma sobreausência destes nos espaços entendidos como civilizados; nas áreas então caracterizadas como nobres (em suas urbanizadas avenidas, ruas, praças e jardins; em seus clubes, cinemas, cafés e bares; nos fóruns, palácios e escolas). Como expressão das práticas racistas, modelou-se uma organização racializadora das presenças humanas também nas avenidas centrais, ao estabelecer os critérios de sua preferencial ocupação. A legitimação das práticas de *apartheid*, também as estenderiam para outros espaços: os Clubes Sociais e os Cinemas, por exemplo; inserindo a dinâmica centro-periferia mesmo nos espaços geograficamente tidos como centrais. Nos cinemas mais requintados, por exemplo, também localizados à margem esquerda da Avenida Afonso Pena, foram estabelecidas práticas de segregação racializadora. Novamente, elas aparecerem na imprensa local defendidas sob o disfarce de requinte e ‘boas maneiras’.

O Cine Theatro Uberlândia foi talvez o estabelecimento que mais tornou glamoroso o ato de freqüentar cinemas na cidade, pois além do seu habitual requinte, possuía instrumentistas tocando no hall de entrada. Assim, enquanto aguardavam o início das sessões as pessoas aproveitavam para dançar e flertar. Em algumas ocasiões funcionava também como teatro, com a apresentação de peças e recitais. Ir ao Cine Theatro Uberlândia era um verdadeiro acontecimento social. (ANDRADE, FONSECA, 2008, p. 12)

Nos cinemas identificados como de 'elite', havia uma clara diferenciação dos espaços destinados aos brancos e aos negros e pobres. No Cine-Theatro Uberlândia, o mais requintado e glamouroso da cidade, restavam aos segundos a ocupação do *mezanino*, costumeiramente chamados de 'poleiros' ou 'galinheiros'. A segregação racial iniciada na avenida, também se espacializava na distinção de guichês separados para a compra de ingressos, um para negros e pobres e outro para brancos; na presença mais ou menos tolerada no *hall*; e na diferenciação dos espaços dentro da sala de projeção: nos poleiros/galinheiros uma sobrepresença negra e no amplo salão uma sobrepresença branca. De uma forma geral além da cor da pele, outras exigências também acompanhavam a possibilidade de desfrutar da sessão no espaço mais elitizado e valorizado: a diferenciação social determinada pelas vestimentas (terno para os homens e vestidos longos para as moças das 'famílias tradicionais' da cidade) e pelos hábitos e comportamentos durante a sessão. Todos repetida e providencialmente invocados, para defender como necessária a manutenção da prática discriminatória. Note-se a Interseccionalidade entre clivagens raciais e socioeconômicas, reforçando, sobretudo, o componente racializador da segregação, na medida em que de alguma forma os negros também seriam marcados por uma sobrepresença entre os pobres e suburbanos. Assim, ainda que de ternos ou vestidos longos, os salões permaneciam interditados aos negros e às negras. Apesar de estarem no mesmo espaço, permaneciam solene e monumentalmente separados. Na foto abaixo, a sobrepresença branca no salão principal constitui evidência de quão arraigadas eram as práticas de *apartheid*.

É certo que tais medidas segregacionistas não tem mais a mesma vitalidade e conformação que conheceram, pelo menos até os anos 1960; no que atuou decisivamente as próprias agências negras (CARMO, 2000). Contudo, o desconforto com a presença de negros e pobres – sobretudo naqueles espaços sociais entendidos como exclusivos – tem assumido formas sutis, cada vez mais elaboradas nas construções de condomínios fechados, mercados de itens de luxo e distinção, clubes cada vez mais exclusivos e na existência de espaços e serviços voltados para 'vips'. Em todas estas circunstâncias se verifica uma sobrepresença de brancos e uma sobreausência de negros (excetuadas as situações e condições em que são preferencialmente acionados:

porteiros, diaristas, serviçais, empregados, etc.). O *apartheid* assume sutilezas que, a rigor, podem lhe emprestar mais longevidade. De toda forma, o fato de que práticas segregacionistas de orientação fortemente racial com o objetivo de separar as presenças nos espaços públicos das ruas centrais e nos cinemas tenham existido, mostram o quão racialmente violenta é a cidade, constituindo ainda mais uma evidência de que a racialização sempre orientou sua forma de ocupação. De forma que se há espacialização, há segregação! Voltemos então aos subúrbios negros, de outrora e atuais.

Ilustração 22 - Cine-Theatro Uberlândia, 1937



Fonte: CDHIS/UFU – Coleção João Quituba

Como vimos, o processo de construção da povoação relegou negros e pobres, já livres ou recém libertos, à sua concentração no Patrimônio da Abadia, dando origem ao bairro Patrimônio cuja população era, incontestavelmente, negra (LOURENÇO, 1986; CARMO, 2000, SILVA, CAIXETA, 1997). Distantes mais de um quilômetro do Largo da Matriz e separado da povoação original (e branca) pelo córrego São Pedro, estabeleceu-se ainda no século XIX um processo de ocupação que segregou espacialmente os corpos e presenças negras, além do rio e sem quaisquer equipamentos públicos. O Patrimônio, sua primeira periferia negra resultante da necessidade de reestruturação do núcleo urbano após a abolição, permanecia imerso no abandono, estrategicamente colocado

depois do córrego São Pedro, marco natural e – até então intransponível – entre a cidade branca e o gueto negro. Vimos também que os sonhos de grandeza dos potentados locais os levaram a construir no sertão bravio, entre a antiga e modorrenta povoação original e a estação do trem de ferro, planos de uma ‘cidade nova’, que para realizar-se precisou articular a remoção dos ‘cafuás’ já construídos por negros e pobres (nas mediações das atuais praça Adolfo Fonseca e rua Princesa Isabel). Tais remoções teriam um componente fortemente racializador e se traduziriam na remoção forçada e realocação daquelas populações nos arrabaldes ainda não urbanizados da ‘cidade nova’, providencialmente colocados além do córrego das Galinhas/Cajubá e das linhas da Mogiana. Nasceram assim novos bairros negros e pobres, ‘inaugurados’ de acordo com o interesse dos proprietários de glebas urbanas, estrategicamente colocados fora da ‘cidade nova’, cumprindo ao menos duas funcionalidades: manter estas populações fora da ‘cidade nova’, mas, não longe o suficiente de seus trabalhos. A construção da ‘cidade nova’ significou a ainda maior estigmatização do Patrimônio como região quase que exclusivamente negra; e a realocação de contingentes negros e pobres (já instalados na região de expansão da ‘cidade nova’), nos então subúrbios representados pelo aparecimento das Vilas Carneiro, Martins e Operária, que constituíam então as novas e preferenciais áreas a serem ocupadas pela sobrepresença negra. A ‘cidade nova’ nascia atada à estrutura social, reproduzindo-a no espaço de forma atávica e violenta. É o que detalhamos no mapa 35 (p.355).

O crescimento da localidade nos anos 1920, a efetiva ocupação da ‘cidade nova’ por novas edificações e moradores, o crescimento das correntes migratórias para Uberabinha e os interesses dos proprietários de terras contíguas à ‘cidade nova’, estão na base do desenvolvimento dos ‘novos’ subúrbios negros e pobres em seus arredores. Como vimos, esse é o momento em que são viabilizadas as construções e ocupações das vilas. Em tais localidades, marcadas por uma imponente sobrepresença negra e pobre (assim socialmente reconhecida e estigmatizada principalmente através da imprensa local), emergia uma configuração urbana que produziu uma ocupação territorial profundamente racializada. Daí em diante, e cada vez mais, o binômio centro-periferia também equivaleria a dicotomia brancos-negros, centro-branco, periferia-negra (dadas suas sobrepresenças naqueles diferentes espaços). No período compreendido entre

1920 e 1970, nas Vilas (Martins, Carneiro, Operária e Tabocas), na rua da Chapada (atual Avenida Rio Branco) e nas imediações da Avenida João Pessoa (que margeava os trilhos e as estações da Mogiana, concentrando a maior parte das empresas cerealistas) a sobre-presença negra era mais que evidente (ARAÚJO, 2019; CARMO, 2000; SANTOS, 2009; SILVA, CAIXETA, 1997; SILVA JUNIOR, 2006). Tais ‘bairros’ irão manter essa configuração, até que, sejam continuamente confrontados pelo interesse imobiliário. Isto se dará no final dos anos 1960¹⁸², quando a intensificação da expansão dispersa do perímetro urbano irá estabelecer novos e ainda mais periféricos ‘bairros’.

Nesse ínterim, as populações negras e pobres que haviam ali se estabelecido precisavam ser novamente removidas. De novo se colocava a necessidade de empurrá-las para os novos arrabaldes; no que uma gama de estratégias e tecnologias serão mobilizados. Era *mister* fazer que as presenças negras consolidadas naqueles locais fossem levadas a ‘escolher’ habitar as regiões cada vez mais periféricas, de novo removidas. Sustentamos que temos aqui outra característica que distinguiria os territórios urbanos socialmente reconhecidos como negros: sua transitoriedade e instabilidade. A efetiva e histórica desterritorialização negra submete aquelas populações, sob condições de ainda maior vulnerabilidade e subalternidade, às dinâmicas locais ditadas pelas práticas especulativas da ocasião. Alijados da propriedade das glebas urbanas, são também excluídos dos mecanismos que poderiam incidir sobre os processos de sua ocupação. Seus assentamentos assumem assim, pelo menos, uma dupla precariedade: temporal e espacial. Suas presenças na cidade nunca se espessam de forma definitiva e a diáspora forçada pelo avanço do perímetro urbano constitui uma ameaça sempre posta, e em contínua atualização.

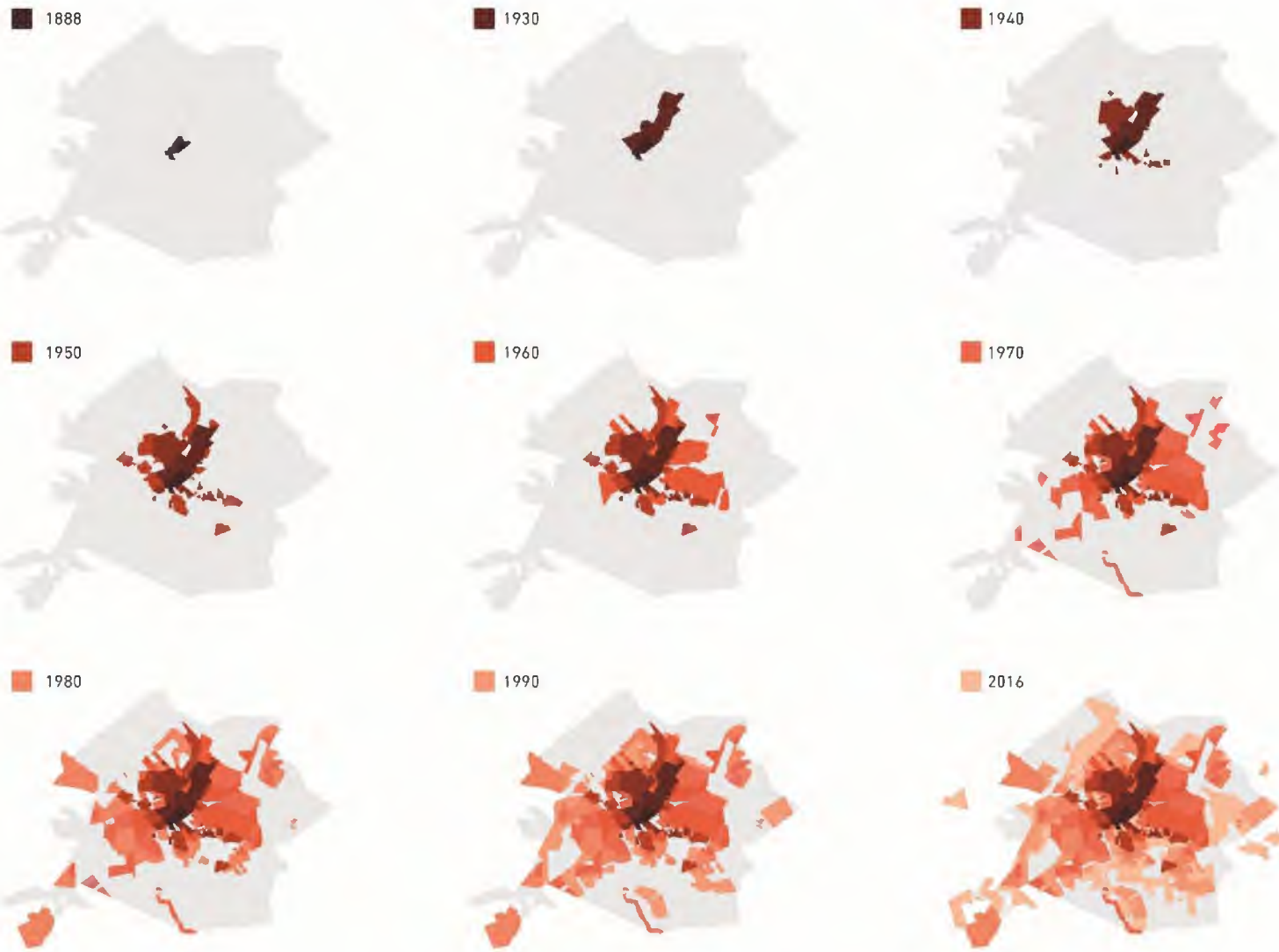
Esta periferização, contínua e insistentemente colocada, também atuaria no sentido de impor renovados obstáculos às redes de sociabilidade e solidariedades construídas pelas populações negras, submetendo-as à uma constante necessidade de atualização e reconstrução; o que também e contraditoriamente, se constitui como

¹⁸² Dois elementos se combinarão na definição desse novo momento de desterritorialização dos contingentes negros: os saltos econômico e demográfico verificado no período (após o surto de investimentos em infraestrutura energética e de transportes possibilitado pela construção de Brasília) e a retirada dos trilhos e da estação da Mogiana da região central de Uberlândia, repaginando e revalorizando o interesse imobiliário pela área, sobretudo porque dela retirava a presença de empresas e fábricas em que havia uma sobre-presença da mão de obra negra (CARMO, 2000).

possibilidade de vitalidade e criatividade, evidência da força das agências negras. Assim, na mesma medida que contínuas remoções daquelas populações negras para as sempre novas periferias, criadas segundo o interesse privado das incorporadoras e imobiliárias da cidade, atuava desestabilizando ou inviabilizando redes de solidariedade e sociabilidades negras já estabelecidas; elas também colocavam a possibilidade que, dadas as sobrepresenças negras recém estabelecidas nas 'novas' periferias urbanas, as formas de vida e laços produzidos por aquelas populações pudessem se reorganizar, ainda que espacialmente dispersas. A reprodução minuciosa e exaustiva desse processo não é o objetivo deste trabalho, mas, é possível perceber que a medida que aqueles bairros (mormente estigmatizados e socialmente reconhecidos como negros) eram alcançados pelo interesse e processo de valorização imobiliária, um conjunto de ações eram articuladas para que (aqueles lotes) fossem então vendidos e seus moradores os deixassem, engrossando as fileiras dos que se dirigiam para as mais recentes, dispersas e periféricas áreas de ocupação (em sua maior parte de imigrantes, parte dos moradores que vivenciavam o histórico *déficit* habitacional local e populações removidas de outras áreas, etc.).

Em linhas gerais esse movimento pode ser percebido ao longo do processo de conformação do perímetro urbano atual, tal como representado no mapa a seguir.

Mapa 41 - Evolução histórica do Perímetro Urbano de Uberabinha/Uberlândia, 1888-2016



Fonte: Org. por Oliveira (2018, p. 23)

Tanto que, no ano de 2021, aqueles bairros, outrora caracterizados como eminentemente negros no período entre 1920-1970, não possuem mais, nem a configuração racial nem a espacial que ostentaram, ao menos, até 1970; quando se iniciou de forma mais organizada a sanha intimidatória das incorporadoras de imóveis sobre aquelas regiões¹⁸³. Tal movimento também se faz presente, na atualidade, sobre os remanescentes negros do Bairro Patrimônio continuamente pressionados, pela fagocitose de sua área tradicional e originalmente ocupada por empreendimentos imobiliários destinados às pessoas de renda mais alta, na configuração atual do Setor Sul como área nobre (que iniciada após a década de 1990 tem se aprofundado nos dias atuais). Engolidas por grandes edifícios e circundados por condomínios fechados é cada vez menor a presença de moradores negros, que tradicionalmente habitavam o bairro. Sua localização é agora considerada nobre e privilegiada, o que contrasta com suas origens, e, por extensão com os moradores remanescentes de sua inicial ocupação. Os que ainda resistem, assistem o bairro negro ser reduzido à poucas e descontínuas ruas atravessadas pela presença opulenta e opressora de seus novos moradores. Os conflitos são constantes, e as formas de vida, sociabilidades, práticas religiosas e culturais fortemente ancoradas no Patrimônio negro se veem continuamente constrangidas pelos horários, hábitos e etiquetas de seus ‘novos senhores’. Os relatos abaixo, presentes no documentário *Festa em Patrimônio: Sombra nos edifícios*, de 2016, nos permitem compreender a atualidade deste processo¹⁸⁴.

¹⁸³ Carmo (2000) aciona um conjunto de moradores daqueles bairros negros, indagando-os também sobre as modificações que aqueles lugares eminentemente negros foram sofrendo ao longo do tempo. Uma de suas entrevistadas, D. Vanilda, das poucas pessoas negras remanescentes na Avenida Rio Branco (antiga rua da Chapada), moradora há 50 anos no mesmo lugar, assim se pronuncia, em entrevista gravada pelo autor no dia 10 de fevereiro de 1997:

Não, (risos). Antigamente era nós (referindo se a nós negros) aqui, essa região aqui, aqui na Cesário Alvim, desceno a João Naves, praticamente era tudo meus parente... João Naves, rua Ipiranga, rua Uberaba, a maioria dos preto que morava ali nesse lado, desse lado aqui era tudo meus parente, tudo preto, mesmo.

(...) Ah, acho que é mais evolução, né? Porque aí começo asfalto, a, a cidade já cresceu, aí a amaioria falava que: “ah, isso aqui vai crescê demais, a gente num vai dá conta de pagá o imposto, fica difícil pra gente, tem que vende e compra num lugar mais distante, né? E assim foi. Inclusive eles vivia falando pra mim: “Cê vende isso aqui e compra num lugá mais longe, cê num vai dá conta disso aqui não”. Eu falei: “Ah, mais eu num vô... também por isso, que tanto faiz aqui ou em oto lugar tem que pagá, num é? Se a gente vende aqui e vai pa um que seja num abirro distante, lá cê vai tê que pagá. Não no início mais dispois tem que pagá, né? Porque bairro longe eles num cobra muito IPTU, é difícil o bairro que eles cobra. Mais cobra IPTU, cobra iluminação. E a gente fugi de um lugar pra i pa outro pagá num é motivo pa i... num é. (Op. Cit., pp. 109,157)

¹⁸⁴ *Festa em Patrimônio: sombra nos edifícios*. Documentário. 50m. Produção do Instituto de Artes da UNESP/SP; FAPESP e COLETIVO MAPA XILOGRÁFICO (2016). Direção geral: Carminda Mendes André. Suporte

- Eu amo meu Patrimônio! Já foi melhor, em matéria de cultura já foi melhor, mas agora está ficando meio que esquisito. Mas, eu amo o Patrimônio (Fatinha)
- Porque o Patrimônio não pode, ... bate um surdo, a polícia chega. (Mestre Bolinho)
- Os rico chama, os branco chama. (Fatinha)
- Porque no Patrimônio nós estamos encurralados pela burguesia. (Mestre Bolinho)

A transcrição registra uma conversa entre Fatinha e Mestre Bolinho, duas icônicas e tradicionais figuras do Bairro, com suas histórias de vida entrelaçadas com a do Patrimônio e as festividades e formas de sociabilidades negras ali erigidas; particularmente com a história e trajetória da Escola de Samba Tabajara. Os depoimentos registram que a nova ocupação do bairro por pessoas brancas, mais abastadas se tomadas em comparação com os habitantes mais antigos; e absolutamente estranhas às atividades culturais, festividades, formas de vida e sociabilidades negras ali erigidas e consolidadas; constitui origem de conflitos e oposições, sobretudo quando se trata da presença dos tambores negros das Congadas ou da Tabajara. Alheios aos contextos que lhe emprestam significado e coerência, os brancos entrantes do bairro só conseguem associar as práticas culturais negras com algazarra, barulho excessivo, vadiagem e desordem. Entendendo-os como um elemento que deveria ser extirpado da paisagem urbana, embora tenha sempre sido emoldurado por aquelas ruas desde 1889 (no caso das Congadas e Folias de Reis). A nova sobrepresença branca e abastada, descaracteriza não só as edificações e construções (substituindo as modestas habitações por grandes e imponentes edifícios), mas, também e sobretudo, as humanidades negras e seus ‘edifícios’ culturais ali tradicionalmente erigidos. Instaure-se um processo de recolonização daqueles espaços, com vistas à sua venal valorização. Ironicamente, ainda em 2016, ouve-se ao fundo, durante o tempo todo em que o diálogo era estabelecido, o som de tambores do Congo.

- Que eles dividiram, Copacabana e Patrimônio. O Copacabana vinha só até ali no Smart. Aí de pra cá tudo era Patrimônio. Aí, depois dividiu: o Copacabana começa aqui, esse aqui é o Patrimônio. Aí o Patrimônio vai até na General Osório. (Lúcia)
- Vão só diminuindo, é pra tirar mesmo (Mestre Bolinho)
- Aí o Patrimônio vai até na General Osório, chega lá no Poliesportivo, morre no Poliesportivo. Hora que chega ali na Francisco Galassi já é o Bairro nobre. (Lúcia)

em Mídia Digital e DVD/vídeo, som, color, 50' (NTSC). Disponível em <https://youtu.be/Acg2lw8mt5s>. Acesso em 05 de junho de 2021.

– Mas o bairro mudou né. Agora num é, nós num temos morador do Bairro Patrimônio. Cabou o bairro Patrimônio. Os moradores que gostavam realmente do Santo, que ajudava (...) Agora são pessoas estranhas né que mora junto com o restinho que ficou. Então, isso aí dói na gente. Quando era aqui ó, aqui na escola, tinha a escola e toda a vida teve a festa lá. Aí fizeram três prédio. O primeiro ano cê precisa de vê, eu falei, não agora nós vai preso todo mundo. Foi difícil. Cada ano que passa a gente tá sentido que tá difícil. (Lúcia)

O sentimento de que o bairro tem suas originais feições deformadas, está muito presente nesses depoimentos datados de 2016. Neles se consubstanciam também a percepção de que se somam ação das imobiliárias e a ação do poder público local, estes legitimando os novos empreendimentos sob a criação de um novo bairro, que se prolonga sobre o ‘antigo’ Patrimônio, também sob o ponto de vista formal. Ao processo de remoção das presenças negras procede-se também um processo de ‘desespacialização’ da memória e sinais daquelas presenças. Ao renomear a região como Copacabana, Altamira, Gávea Hill e Morada da Colina; pretende-se apagar seu passado e restringir, também simbolicamente, a área do Bairro Patrimônio. Processo também identificado por Brasileiro (2019, p.206), tem a clara intenção de sob o disfarce das novas denominações, instrumentalizar os conteúdos racializadores que continuam a ditar o ritmo da desterritorialização negra. Que, contudo, não passam despercebidos pelos entrevistados no documentário *Festa em Patrimônio: sombra nos edifícios* (Op. Cit.)

– Aqueles vizinhos antigos! Muitos abandonaram, venderam as casas, foram pra longe. Pode ver que agora aqui no Patrimônio, quem tem casa aqui, acho que é o Bolinho, a Fatinha, tem a minha aqui também que a minha filha mora. São Poucos. Quer dizer que o Patrimônio a classe alta tá chegando e empurrando todo mundo pro canto. É! Porque ... chega com muito dinheiro, num é dizer que é muito, é aquela quantidade que dá pra mim comprar uma outra casa num outro lugar e sobrar um dinheirinho, o nego vai e vai embora. (Bruxa, moçambiqueiro)

– Ninguém dava valor em nada aqui no Patrimônio, hoje é o metro quadrado mais caro (né Fatinha) de terreno aqui dentro de Uberlândia. Portanto, os magnatas vão chegando, tão comprando, porque o pobre não conhece dinheiro. Né, se um magnata chega e fala te dô tanto nisso daí, nossa é dinheiro demais, vamos passar pra frente, mas num é. (...) Mas, um dia eu ainda vou, vou chegar, e jogar (como se diz o mineiro) e jogar as malas no chão e abrir tudo enquanto é livro e explicar pra eles, dessa, desse pouco caso da cultura Uberlandense. (Mestre Bolinho)

– As pessoas que convivia há muitos anos, moravam aqui há muitos anos, então eles estão se afastando. Tão vendendo seus terrenos aqui e comprando mais longe né, e a gente vai distanciando um do outro, porque fica longe um do outro. Tem gente lá no Shopping Park, tem gente no Canaã, tem gente no Luizote... Ficou

muito longe! As pessoas, assim, que é aconchegante assim com a gente, que ajudava a gente, assim, estão distanciando. (Nice – Folia de Reis Pena Branca)

A dinâmica racializadora é percebida pelos entrevistados e a força dos endinheirados devidamente registrada. Bem como, também se assinala a dimensão de resistência dos poucos que insistem em ali permanecer. Diluída ao longo do tempo e disfarçada pela retribuição pecuniária no momento da venda dos lotes, o processo de remoção daquela população negra e de suas formas culturais e de vida, não passam despercebidos aos moradores mais antigos, que ali ainda permanecem. Os entrevistados também demonstram clareza quanto aos destinos preferencialmente oferecidos aos antigos moradores: as franjas periféricas do perímetro urbano. Assim as feições do bairro vão sendo irreversivelmente afetadas.

Mapa 42 - As transformações no Bairro Patrimônio: de Quilombo Urbano a Setor Sul



Fonte: Google Earth (2021)

Nos mapas acima, observa-se a localização hoje central da região do Bairro Patrimônio, e sua modificação espacial nos últimos 16 anos (não encontramos registros anteriores a 2005). Importante ressaltar que o recente processo de ocupação do Bairro como parte do 'requintado' Setor Sul, só pode se dar a partir da década de 1971 com a construção da via que margeava o córrego São Pedro. Em 1981, após a canalização do córrego, a via foi então pavimentada dando origem a Avenida Rondon Pacheco. Quase 100 anos após a criação do Bairro Patrimônio, é que se assiste a ação do poder público local, que só foi realizada à medida que a especulação imobiliária se dirigiu ao 'Setor Sul', tendo como primeiro obstáculo para sua realização o negro Patrimônio. Intensificando-se no final dos anos 1990, esse processo ainda não se concluiu, estando – em verdade – em franca execução. A construção da sobrepresença branca no centenário bairro negro, importaria necessariamente na redução de sua população negra por meio de sua remoção para as novas periferias pobres, ainda mais distantes da área central. O córrego não era mais empecilho, ele que outrora delimitou, agora permitiria que o *apartheid* fosse atualizado. O patrimônio dos Quarteis e Ternos de Congada; da Folia de Reis, da Escola de Samba Tabajara, do grupo Tabinha; das Umbandas, Candomblés, Quimbandas e oferendas; que o distinguiu, desde o final do século XIX, como verdadeiro Quilombo urbano; resiste, ainda, sobretudo e através da manutenção das práticas culturais e religiosas negras, cada vez mais centralizadas nas poucas residências dos antigos moradores que ali permanecem. Contudo, as redes de sociabilidades e solidariedades são profundamente alteradas. Aquele convívio cotidiano e orgânico no interior da comunidade é, contínua e irreversivelmente, substituído por situações de contato esporádicas em que a grande parte de seus praticantes, muitas vezes ex-moradores, se deslocam para o Patrimônio a partir de suas casas nas novas periferias da cidade.

Tratam-se de múltiplos processos de desterritorialização que possuem notáveis dimensões espaciais, mas, também: a) epistemológicas (determinando lugares periféricos na cidade e subalternidade e periferização dos saberes, práticas e tecnologias sociais negras); b) políticas e institucionais (condicionando uma sobrepresença branca nos poderes locais); c) de trajetórias escolares e de renda (estabelecendo clivagens raciais para a forma e qualidade da inserção dos negros nas instituições de ensino e na sobrepresença negra nas funções menos remuneradas e/ou menos socialmente valorizadas); fazendo confluir um

conjunto de circunstâncias que atuam diretamente sobre os corpos negros e suas itinerâncias na cidade, segregando-os. Não estamos diante, portanto, de ecos de um passado condenável e condenado ao desaparecimento. Contrariamente, resultam de práticas atuais e atuantes, funcionais e produtoras de vantagens competitivas que, em todos os estratos de renda e indicadores sociais relevantes, concorrem para a permanência daquelas sobreausências negras. O que afirmamos deve continuar a ser objeto de escrutínio sistemático, ensejando novos e particulares estudos que possam contribuir para, diante da compreensão da espacialização da segregação racial e suas dinâmicas atuais, também possibilitar a atuação por meio de políticas públicas capazes de minimizarem seus efeitos. Para tanto é preciso que novos trabalhos investiguem as maneiras como as clivagens raciais incidem, ou não, sobre a formação e ocupação de novas áreas urbanas. Entendemos ser indispensável que se possa espacializar esses dados, com vistas à melhor visualização de suas expressões no espaço.

Para a consecução daqueles objetivos, e na ausência da realização do Censo no ano de 2020, vislumbrávamos como única possibilidade (devido ao fato de ser o recenseamento disponível acerca do município de Uberlândia o levantamento mais atualizado, encerrando o conjunto de informações mais abrangentes e confiáveis, sobretudo quanto ao quesito ‘cor ou raça’¹⁸⁵) nos debruçarmos sobre os resultados municipais do Censo 2010 para além de suas tabelas sintéticas e sinopses. Não diminuindo suas importâncias, tínhamos a convicção de que os resultados gerais teriam pouca utilidade para compreender as maneiras pelas quais ‘cor e raça’ se expressaria espacialmente. Os dados abaixo, ainda que sabedores dos riscos de subnotificação da população negra (pretos e pardos) em seu interior, constituem os últimos e mais atuais dados sobre a composição racial do município de Uberlândia (ainda que produzidos há mais de 10 anos). Neles se apresenta a seguinte distribuição:

Tabela 22 - Uberlândia. População residente por cor ou raça

Uberlândia: População residente, por cor ou raça em 2010						
Total	Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena	Sem declaração
604013	337.042	50.271	6.796	208.945	926	33

Fonte: IBGE - Censo Demográfico 2010

IBGE - Censo Demográfico 2010

¹⁸⁵ Esta é a classificação utilizada pelo IBGE.

Depreende-se dos dados que a população que se autodeclara como branca equivale à 55,8% do total, enquanto os que se autodeclararam negros (pretos, 8,32%; pardos, 34,6%) constituiriam 42,92% do total dos Uberlandenses. Numa leitura inicial eles parecem indicar a existência de uma sobrepresença de brancos, não tão acentuada, no município em análise. Dito assim desta forma, os dados acabam não revelando muito. Procedemos então ao escrutínio das tabelas disponibilizadas pelo IBGE em seu ambiente SIDRA (Sistema IBGE de Recuperação Automática) tentando localizar outras informações que nos revelassem outras formas de manifestação da sobrepresença negra, ou seja, indicadores que revelariam uma concentração de negros maior que sua respectiva porcentagem total do universo; ou então uma acentuada sobreausência dos mesmos em determinados cenários, ambas denunciadoras da interveniência de clivagens racializadoras. Acionamos então a tabela que nos permitia organizar os dados referentes às classes de rendimento por cor ou raça. E os resultados foram reveladores.

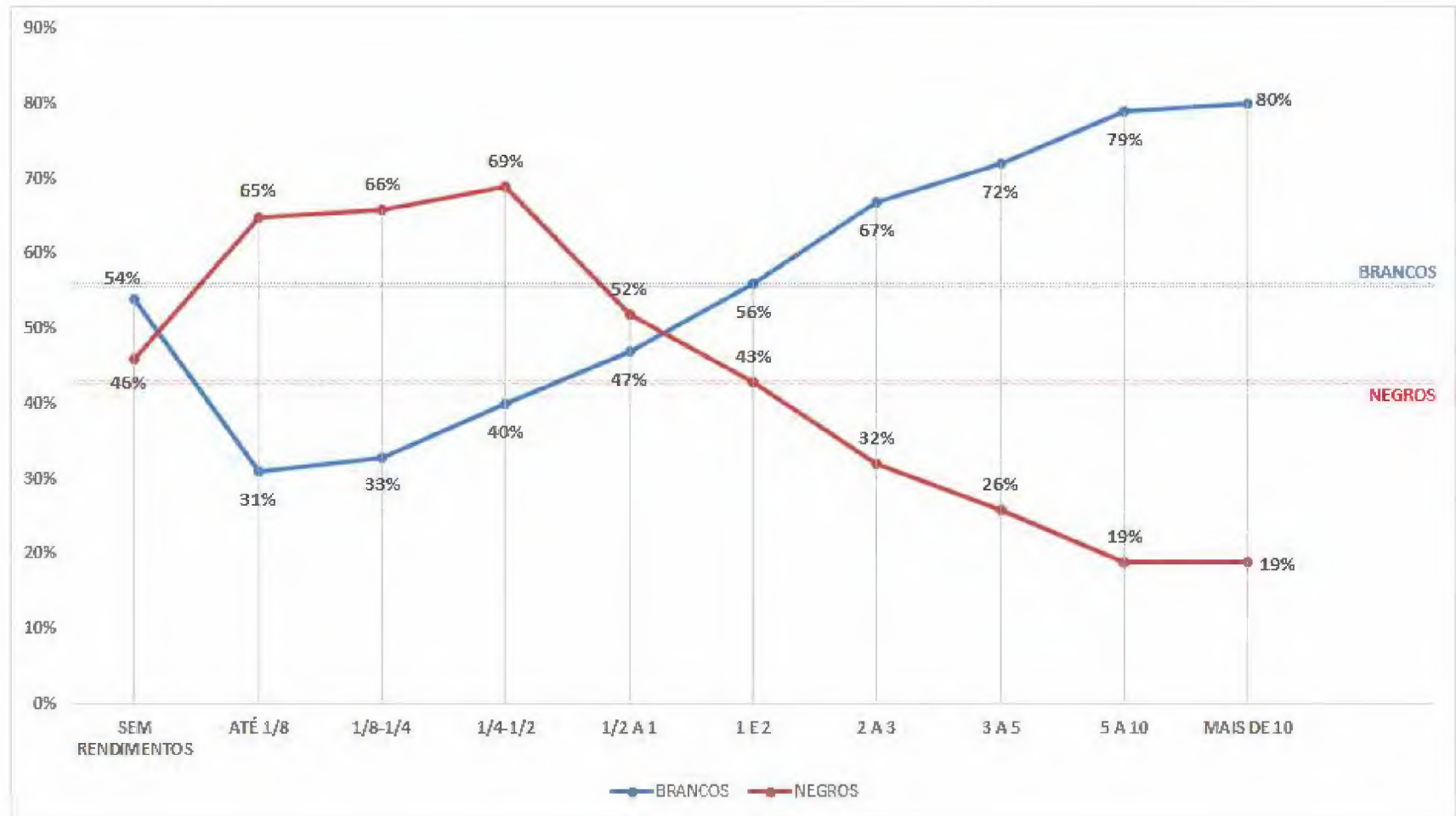
Tabela 23 - Distribuição da população por 'cor ou raça' de acordo com as Classes de rendimento nominal mensal domiciliar *per capita*

Tabela 3462 - Pessoas residentes em domicílios particulares, exclusive as cuja condição no domicílio era pensionista, empregado(a) doméstico(a) ou parente do(a) empregado(a) doméstico(a), por cor ou raça, segundo o sexo e as classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita - Características Gerais da População						
Classes de rendimento nominal mensal domiciliar <i>per capita</i>	Total	Branca	Preta	Parda	Amarela	Indígena
Até 1/8 de salário mínimo	2464	776	202	1398	88	-
Mais de 1/8 a 1/4 de salário mínimo	10127	3337	1412	5301	64	13
Mais de 1/4 a 1/2 salário mínimo	59381	23531	8292	26878	505	175
Mais de 1/2 a 1 salário mínimo	172866	81326	18237	70976	1974	352
Mais de 1 a 2 salários mínimos	193981	108154	14885	68419	2241	282
Mais de 2 a 3 salários mínimos	63869	42730	3685	16516	838	100
Mais de 3 a 5 salários mínimos	47105	34055	1891	10476	660	23
Mais de 5 a 10 salários mínimos	25869	20447	630	4343	450	-
Mais de 10 salários mínimos	10572	8516	320	1660	77	-
Sem rendimento	15430	8249	1238	5922	-	20

Fonte: IBGE - Censo Demográfico
Notas: 1 - Os dados são da Amostra; 2 - Salário mínimo utilizado: R\$ 510,00; 3 - A categoria sem rendimento inclui as pessoas que receberam somente em benefícios.

Fonte: IBGE/2010

Gráfico 14 - Percentual de brancos e negros agrupados por classe de rendimentos



Notas: 1 - Os dados são da Amostra; 2 - Salário mínimo utilizado: R\$ 510,00; 3 - A categoria sem rendimento inclui as pessoas que receberam somente em benefícios.

Fonte: IBGE - Censo Demográfico 2010

Os dados são reveladores de como as diferenças de 'cor ou raça' definiam, em 2010, diferentes lugares sociais se consideradas as classes de renda. Em uma única situação, aquela formada pelo conjunto dos domicílios cujo rendimento domiciliar mensal *per capita* ficou entre 1 e 2 salários mínimos, a composição dos indivíduos agrupado por 'cor ou raça' coincide com a composição percentual de brancos e negros existentes na cidade, constituindo assim a única situação em que não foram identificadas desproporcionalidade estatística razoável.

Contudo, em todas as outras circunstâncias, quanto menor a classe de rendimentos maior a presença de negros. Essa sobrepresença negra se deu entre aqueles que afirmaram não possuir rendimentos até os que afirmaram possuir uma renda mensal *per capita* até 1 salário mínimo da época. Da mesma forma, há um crescente sobreausência dos negros a medida em que as classes de rendimento domiciliares mensais cresciam, entre os que percebiam de 2 a mais de 10 salários mínimos *per capita*. Por óbvio que tais discrepâncias não constituem normalidade estatística, sendo evidência de que sobre a amostra atuam importantes clivagens 'raciais' na configuração dos agrupamentos relativos às classes de rendimentos investigadas pelo Censo. Os negros constituem sempre sobrepresença nos menores estratos de renda e são marcados por uma flagrante sobreausência nos maiores. Embora constituam aproximadamente 43% da população de Uberlândia, são apenas 19% dos que possuem renda domiciliar mensal *per capita* maior que 10 salários mínimos. No mesmo estrato os brancos constituem 80%, embora equivalham à 56% da população local. Trata-se não apenas de uma cidade profundamente desigual, mas, de uma cidade racialmente desigual.

A análise dos dados parecia então coincidir com aquela interpretação que apontava para a caracterização da segregação racial como uma importante dimensão do processo de conformação do perímetro urbano atual de Uberlândia. Faltava, ainda, demonstrá-la espacialmente, na atualidade, permitindo averiguar se as clivagens raciais continuavam a definir os contornos da cidade e seus ocupantes preferencias. Pretendíamos o retrato mais atual e confiável possível, que desenhando aquelas presenças no espaço, nos permitissem inferir em qual grau as práticas segregação racial continuariam a influenciar a definição dos lugares e seus habitantes. Pretendíamos auferir se há, ainda hoje, sobrepresenças negras em determinadas áreas e sobreausências negras

em outras, o que configuraria exclusivismos espaciais condicionados por raça, numa palavra *apartheid*. Será que o intenso processo de modernização vivido pela cidade nos últimos 50 anos teria, de alguma forma, constrangido, influenciado ou minimizado aquelas tradicionais práticas racistas de definição do espaço urbano?

Foi então que fui apresentado, por um amigo em comum, a um trabalho desenvolvido pelo arquiteto Paulo Cesar Ferrari Masson sobre a espacialização (construção de mapas) a partir dos dados agrupados por setores censitários presentes nos resultados do Censo de 2010¹⁸⁶. Iniciamos estreita e intensa colaboração, sempre procurando pensar as maneiras como a organização do espaço urbano em Uberlândia seria, ainda hoje influenciada ou reprodutora das formas de segregação racial históricas por aqui. Na ocasião debatemos a situação do Bairro Patrimônio como exemplar do que se afirmava, mas alinhávamos a convicção de que o argumento poderia ser pensado como uma exceção ou particularidade local. Foi então que ele me narrou a possibilidade de espacializar os dados coletados por setores censitários, de tal maneira que se poderia averiguar a distribuição absoluta dos indivíduos, agrupados por ‘cor ou raça’ para cada setor censitário. Processadas as informações, poder-se-ia criar mapas que assinalassem qual quantidade de pessoas negras (pretas e pardas) residiam em cada setor censitário, o que nos permitiria observar se há algum processo de concentração ou exclusividade espacial para negros e brancos. Na ocasião debatemos que tal procedimento teria a qualidade de espacializar a presença espacial tal como descrita pelo Censo de 2010, embora não houvesse a correspondência exata entre os setores censitários e os limites dos bairros administrativamente estabelecidos pelos poderes públicos municipais¹⁸⁷; o que a rigor não constituía problema pois, nosso objetivo, era observar a efetiva distribuição espacial pela cidade e não por bairros. É certo, contudo, que a divisão por setores censitários também constitui uma divisão arbitrária, importando também, em riscos de diluir, sobretudo nos setores censitários mais extensos geograficamente, as

¹⁸⁶ Tal possibilidade nos é hoje facultada em virtude do desenvolvimento das tecnologias SIG e eletrônicas que permitiram que o Censo 2010 do IBGE fosse o primeiro realizado por meio de dispositivos de coleta eletrônicos com GPS. Tais tecnologias permitiram que se produzisse um banco de dados espacial, profundamente sólido e confiável, sem riscos de erros ou interferências nos momentos de totalização dos dados (locais, estaduais, nacionais), que permitiria, pela primeira vez, a integração dos dados do censo e tecnologias de geoprocessamento.

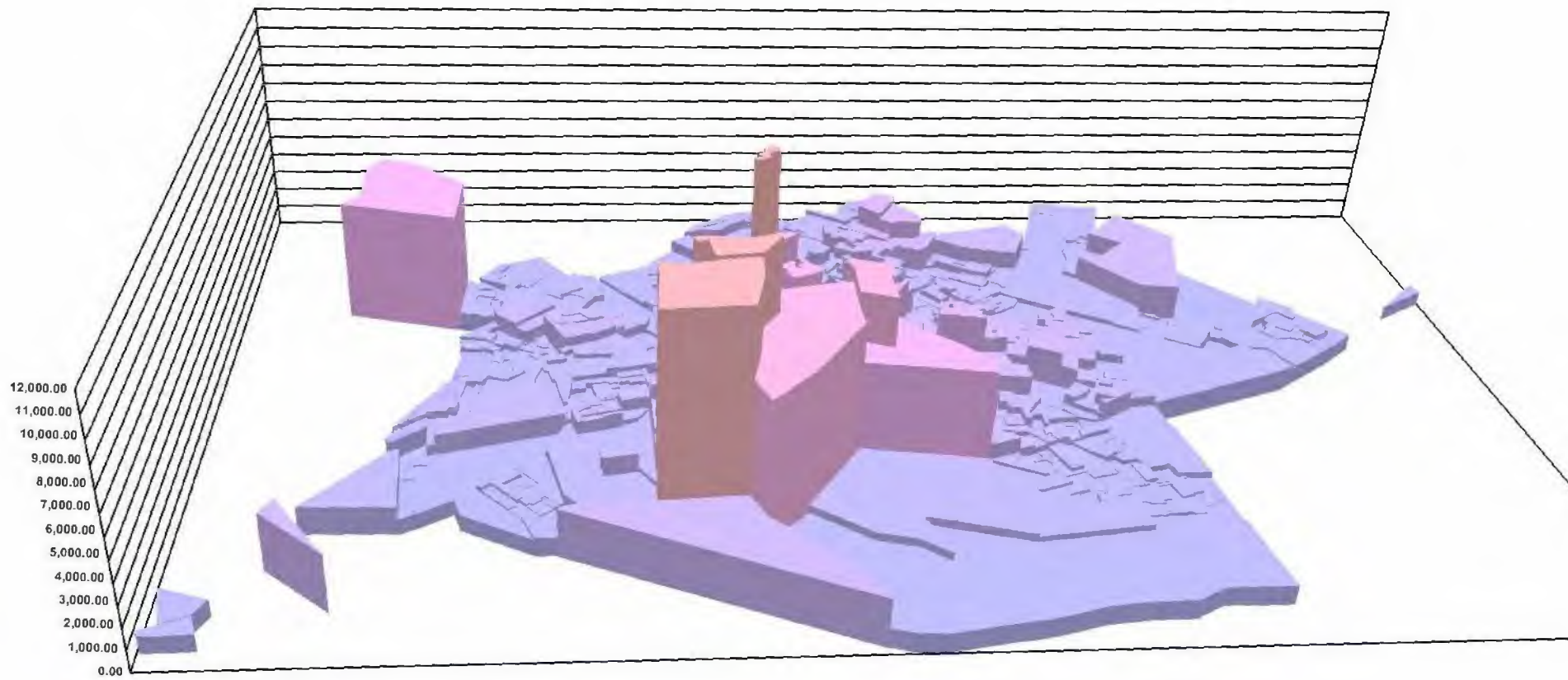
¹⁸⁷ Sobre a temática ver CEPES (2014).

presenças negras. Para entendermos como esses dados podem ser lidos é indispensável que se compreenda que os setores censitários constituem um nível de organização dos dados do recenseamento (são sua menor unidade operacional que nos permitem compreender as dinâmicas espaciais mais importantes, sem que se forneçam características individualizadas, seja das pessoas ou dos domicílios recenseados) e associado com a incorporação de geotecnologias tem aumentado consideravelmente as possibilidades de sua aplicação na espacialização dos dados censitários.

No mapa prismático de renda, observa-se uma composição profundamente concentrada, formando impressionantes 'ilhas' quando a classe de rendimento domiciliar mensal *per capita* superava os 10 salários mínimos (R\$ 5.100 em 2010). Os setores censitários, então representados como os que percebiam o maior rendimento domiciliar mensal, coincidem com a área central da cidade e as regiões ocupadas pelos condomínios fechados existentes na cidade no ano de 2010 (então em franca consolidação e expansão nas áreas centrais do Setor Sul). É flagrante a disparidade e concentração da riqueza da cidade, de forma que aquelas ilhas são circundadas por uma extensa área em que os rendimentos domiciliares mensais estariam abaixo de 2 salários mínimos. Assim, a riqueza aparece espacialmente confinada ao conjunto formado pelos enclaves urbanos voltados para o público de alta renda.

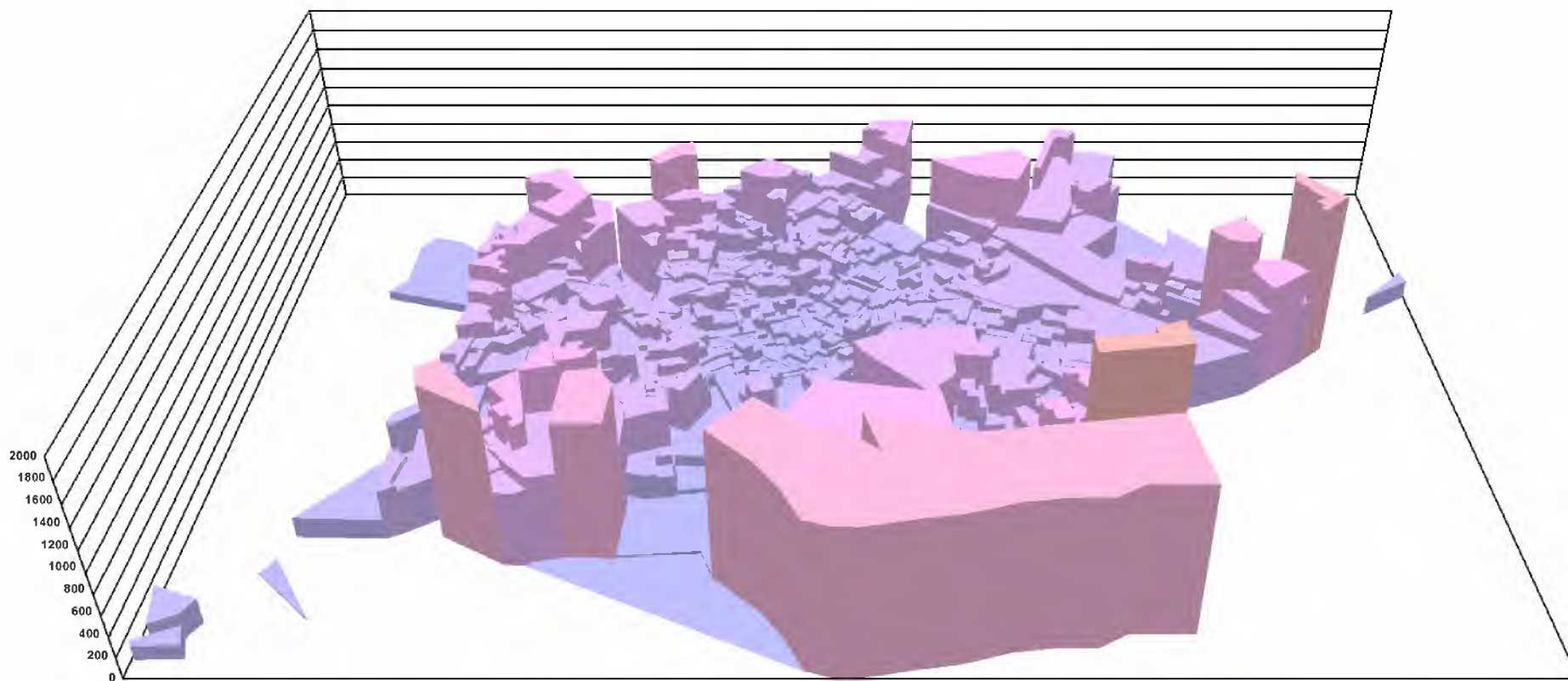
No segundo mapa, o mapa prismático da espacialização da presença da população negra, é possível perceber que a mesma se constrói como um mapa de exclusão em relação ao mapa de renda. Aquilo que no primeiro mapa era depressão, no segundo se converte em numa grande área a circundar aquelas ilhas de renda, cujas maiores presenças se dão sempre nos arrabaldes da cidade. O que implica dizer que também ocupam as regiões mais precárias, com pior infraestrutura física e de equipamentos públicos. Seriam assim, objeto de múltiplas segregações que se consubstanciam num *apartheid* prático. Noutras palavras, a representação espacial da presença negra no município, seria marcada por suas sobreausências nos setores censitários que registraram maior renda domiciliar mensal e por uma sobrepresença nas regiões mais pobres e periféricas. Se há espacialização dos corpos negros é porque há segregação.

Mapa 43 - Mapa prismático Renda, Uberlândia/MG



Fonte: IBGE, 2010. Org. por Masson (2020)

Mapa 44 - Mapa prismático População Negra (Pretos e Pardos), Uberlândia/MG



Fonte: IBGE, 2010, Org. por Masson

Assim, lançando mão do maior e mais atual conjunto de dados sobre 'cor e raça' existentes sobre o município de Uberlândia, o ainda Censo 2010 do IBGE, pode-se afirmar que o retrato mais recente da cidade comprova a permanência de práticas de segregação racial a orientarem os processos de ocupação do perímetro urbano. De forma que, à medida que a cidade cresce, seus moradores negros vão sendo continuamente removidos para as bordas mais extremas dos limites citadinos. De forma que, no mapa 2, as regiões outrora conhecidas como subúrbios negros (em particular as Vilas Carneiro e Martins – atuais bairro Martins, Vila das Tabocas – atual Bom Jesus e Vila Operária – atual Aparecida) já aparecem como regiões ocupadas por uma relevante sobrepresença branca. A exceção parece ser os setores censitários que coincidem com a parte negra do Bairro Patrimônio, cujo processo de branqueamento ainda não havia se concluído, no ano de 2010, como nos demais. Contudo, o Patrimônio aparece como um enclave negro cada vez mais restrito espacialmente.

Por fim cumpre ressaltar que a cidade de Uberlândia vivenciou, nos últimos 10 anos que nos separam do Censo de 2010, uma importante expansão de seu perímetro urbano (formalmente reconhecido pela Prefeitura municipal) saltando de 22.565 hectares em 2010 para 27.176 hectares em 2016 (OLIVEIRA, 2018, p.24). No interior deste processo, relevantes movimentos de ocupação imobiliária podem ser observados: seja no estabelecimento de novas periferias pobres, cada vez mais periféricas (Jardim Célia, Laranjeiras, Monte Hebron, Pequis, etc.); seja na criação de periferias nobres (concentradas na área central do Setor Sul e na área mais setentrional do Setor Leste). No primeiro caso com a proliferação de conjuntos habitacionais, muito impulsionados pelo PMCMV, pelo menos até o ano de 2014. No segundo há a abertura de condomínios fechados tanto no Setor Sul (com os condomínios fechados Residencial dos Ipês/Cyrella, Varanda Sul e Terras Altas), quanto no Setor Leste (com os empreendimentos Granja Marileusa e Alphaville). Este recente processo de expansão urbana não pode ser por nós analisado, principalmente quanto a interveniência de clivagens raciais. Sua consumação está na dependência da efetiva realização do Censo 2020, ao que tudo indica, prorrogado para 2022. Tão logo tais informações estejam disponíveis, procederemos a nova incursão analítica, procurando averiguar a permanência ou não das tendências aqui descritas e identificadas, qual seja, a de que o processo de expansão urbana da cidade de Uberlândia tem sido marcado, por

uma contínua e atualizada racialização, que tem produzido como resultado uma cidade partida: ilhas marcadas pela sobreausência negra e pela sobrepresença de renda, infraestrutura urbana, segurança, bens e equipamentos públicos, etc.; e uma vastidão de territórios periféricos, marcados pela sobrepresença negra imersa num deserto de ausências (renda, infraestrutura urbana, segurança, bens e equipamentos públicos, etc.).

Uma dinâmica de segregação racial, que independentemente do grau de consciência e ação deliberada dos agentes produtores do espaço local, tem na prática produzido um espaço urbano marcado pela exclusividade da presença dos corpos negros sempre nas regiões mais periféricas e precárias.

3. LUGARES NEGROS

Até aqui dirigimos nosso olhar para os múltiplos processos que orientaram, ao longo da história, a formação e desenvolvimento urbano de Uberlândia. Pudemos identificar a violência das práticas racistas que, desde a origem de sua primeira povoação, estabeleceu e manteve um violento processo de segregação espacial, consubstanciado na produção de áreas marcadas pela exclusividade da presença branca; e localizações periféricas marcadas pela sobrepresença dos corpos negros. Vimos como tais processos se articularam e as diferentes maneiras que assumiram temporal e espacialmente. Acreditamos ter caracterizado, suficientemente, os processos de produção e reprodução das desigualdades, mormente raciais, em suas feições atuais e atuantes, condição de atualização das influências daquele terrível legado que nos foi transmitido pela escravização (HASENBALG, 1982). Contudo, ao longo deste processo, os corpos negros não se acomodaram aos espaços a eles delimitados. Por meio de suas agências, saberes, práticas e tecnologias sociais também produziram suas territorialidades, por vezes dilatando-a para além dos limites geográficos traçados por mãos brancas. Foram assim capazes de agências, múltiplas, inventivas e criadoras; que com frequência extrapolavam os espaços e tentativas de controle instituídas pelos poderes brancos locais. Transformaram assim os lugares de negros em Negros Lugares.

Ainda que historicamente constrangidos e marginalizados, frequentemente subalternizados e ameaçados por uma estigmatização humilhante; os sujeitos negros acabaram por ressignificar os territórios a eles destinados por meio do contínuo desenvolvimento de tecnologias sociais que, nas brechas ou interstícios das ações dos grupos dominantes, foram eficazes na produção de territorialidades em que seus corpos pudessem se afirmar de forma resoluta: na Congada, no Samba, no Carnaval, nos Clubes Negros¹⁸⁸, nos Terreiros Afro-religiosos, na cidade. Por meio da construção daquelas muitas, e diferentes, presenças, impregnavam os espaços urbanos a partir de suas feições e afeições, traduzindo-se também, em agentes igualmente ordenadores do perímetro urbano. Foram portadores de sentidos que instaurando-se a partir das muitas ausências, de que eram os preferenciais alvos,

¹⁸⁸ Sobre a rica história local e o protagonismo negro verificado na construção desses espaços de sociabilidade, vida cultural e econômica, ver: **OLIVEIRA**, Júlio César de. *Ontem ao luar: o cotidiano boêmio da cidade de Uberlândia (MG) nas décadas de 1940 a 1960*. Uberlândia: EDUFU, 2012.

se traduziram na opulência ética e estética que singularizam a cidade. Por meio dos seus saberes e práticas, profundamente sustentados no *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro, produziram edifícios culturais e simbólicos, alargando – ao menos simbolicamente – seus territórios e fazendo-se presença em toda a cidade. Foram uma vertente fecunda e criadora de formas de vida, ação e participação; que lhes permitiram transcender a clausura espacial originalmente pretendida pelos potentados locais. Foram, através das agências negras responsáveis pela produção de um conjunto tão grande de formas de sociabilidades e de solidariedade, que se produziu o espessamento simbólico que lhes permitiram também ganhar e ocupar espaços, lugares e oportunidades, outrora interditados.

3.1. Os Reinados do Congo

A produção de territorialidades negras no município parece ter como seu marco primevo a ocorrência das Congadas cuja origem incerta parece se estender desde o início da segunda metade do século XIX. Brasileiro (2001) demonstra que a memória oficial da cidade parece demarcar o ano de 1876 como aquele que coincidiria com o início das festividades à Nossa Senhora do Rosário e São Benedito na localidade, quando por iniciativa da Igreja Católica, capitaneada pelo Pe. João Dantas Barbosa, inicia-se a construção da Igreja do Rosário de São Pedro do Uberabinha. Contudo, o autor sustenta que as raízes da festa negra poderiam ser anteriores ao marco católico. No distrito de Miraporanga (na época Santa Maria) existia uma Igreja do Rosário desde 1850, não sendo, contudo, possível comprovar a participação efetiva dos negros em seu erguimento. De toda forma, o próprio esforço em erguer uma Igreja dedicada à Nossa Senhora do Rosário constitui demonstração da já existência de um culto organizado, e a preocupação da Igreja em institucionalizá-lo pode ser uma evidência a mais das existências das agências negras e da centralidade de suas formas de vida, saberes e práticas nos festejos então existentes. Assim, a construção de formas de sociabilidades e religiosidades negras expressas nas Congadas nos parecem ser tão antigas quanto a própria povoação que deu origem à Uberabinha¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Sobre as Congadas ver: **BRASILEIRO**, Jeremias. Congadas de Minas Gerais. Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura, 2001; _____. O Congado e a permanência do racismo na cidade de Uberlândia-MG: resistência negra, identidades, memórias, vivências. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2019; **GABARRA**, Larissa Oliveira e. A dança da tradição: Congado de Uberlândia, século

Importante perceber como, oriunda de territorialidades negras e subalternas, a existência das Congadas acabam por influenciar a própria urbanidade, que ainda que preferindo segregá-la, acabaria por construir um templo católico para, de alguma forma, centralizar (e tentar controlar e dirigir) a festa negra e popular. À época da construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário¹⁹⁰, entre os anos 1891 e 1893 no local em que ainda hoje se encontra, a área escolhida era distante pouco mais de meio quilômetro da povoação, estrategicamente colocada além do Cemitério Municipal, inaugurado 10 anos antes. Em um contraditório movimento, sua construção evidenciava tanto o reconhecimento da festa quanto a tentativa de mantê-la sobre controle e espacialmente apartada da povoação então existente. Assim, numa clara ação de segregação espacial foi reservada às festividades e cultos negros à Nossa Senhora do Rosário e São Benedito uma localização periférica, estrategicamente inscrita sobre um, ainda, não-lugar. À época a Igreja dos pretos ficava fora da região urbanizada, e tal definição espacial, em absoluta consonância com os ideais e práticas racistas dos potentados uberabinhenses; tinha o claro objetivo de demarcar os lugares que, fora da ‘cidade’, deveriam corresponder aos libertos negros e pobres.

Entretanto, com a expansão do núcleo urbano, sobretudo após a década de 1920, a Igreja dos negros acabará por ser realocada. Envolvida pela construção da ‘cidade nova’ passou a se situar em privilegiado, nobre e cada vez mais valorizado local. O fato não passaria despercebido e ensejará inúmeros conflitos (por vezes acompanhado por um conjunto de ações repressivas) com o objetivo de disciplinar a itinerância negra no centro da cidade. Um conjunto de argumentos insistentemente repercutidos e defendidos pela imprensa local, tomarão os jornais de Uberabinha, sobretudo, quando da realização de sua grande festividade anual. Naquela ocasião, os ternos saíam/saem em procissão das periferias negras até a Igreja, e forçosamente, teriam/tem que atravessar toda a área central da ‘cidade nova’. Naqueles dias, o centro econômico-político da cidade se enegrecia/enegrece, dada a sobrepresença de corpos negros (em condição ativa e de protagonismo, a partir da centralidade de valores, crenças, sentimentos e relações fortemente ancoradas no *continuum* civilizatório Afro-

XX. Dissertação de mestrado em História. Uberlândia: UFU; _____. O Reinado do Congo no Império do Brasil: O congado de Minas Gerais no século XIX e as memórias da África Central. Tese de doutorado em História, PUC-Rio: Rio de Janeiro, 2017; **KINN**, Marli Graniel. Negros congadeiros e a cidade: costumes e tradições nos lugares e nas redes da congada de Uberlândia-MG. Tese de Doutorado em Geografia. Universidade de São Paulo. 2006

¹⁹⁰ A primeira capela cuja construção foi iniciada em 1876 nunca chegou a ser concluída. Ela ficava muito próxima ao Largo da Matriz, núcleo populacional branco da localidade, ainda que em região a ele periférica.

Brasileiro). As itinerâncias Congadeiras tiveram assim, desde sempre, um acentuado caráter social e político a confrontar, transgredir e dilatar as fronteiras que pretendiam enclausurá-las. Ao menos nos dias da festa, a ‘cidade nova’ era ocupada pelo protagonismo dos corpos negros, que, cotidianamente ali só podiam se apresentar sob a forma de serviçais ou, como vimos, apartados nas calçadas a eles destinadas na Avenida Afonso Pena ou colocados nos poleiros dos cinemas. Durante a festa as avenidas, o centro, a igreja e a cidade eram/são, ainda que temporária e sob preconceitos, tomadas pelas sobrepresenças negras: física, geográfica, cultural, religiosa, social e política.

A força e beleza da tradição, em suas dimensões éticas e estéticas, se expressavam/expressam no poder rítmico que emergiam/emergem dos tambores (a balançar as edificações brancas); na profusão de cores de seus mastros, bandeiras, vestimentas e penteados; na devotada homenagem à ancestralidade (dos ancestrais africanos, Pretos Velhos aos Capitães e Madrinhas já falecidas)¹⁹¹; na gigantesca diversidade interna (Moçambiques, Catupés, Congo, Penacho, Candombe, Marinheiros, Vilões etc.); na opulência das refeições coletivas. Nos dias da festa, múltiplos territórios se entrecruzam: a Vila, o Bairro periférico, os Quartéis, as ruas centrais da cidade; instaurando sobre a cidade branca o Reinado, ainda que temporário, dos negros e negras. Sempre houve nos ternos, e continua a existir, uma irrefutável sobrepresença negra. Tudo isto alinhavado por valores e tradições que, embora se atualizem continuamente, tem como fundamento mais profundo as noções e valores consolidados por aquele *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro: ancestralidade, oralidade, religiosidade, musicalidade, ludicidade, memória, coletividade e energia vital.

Contudo a festa é apenas o ápice de uma longa e permanente devoção, que se inicia antes e não se encerra nela. Tecida e vivida nos cotidianos de pobreza e miséria, por um povo majoritariamente periférico e objeto de múltiplos preconceitos, a crença em Nossa Senhora do Rosário e São Benedito – ao ser compartilhada e reelaborada a partir dos valores negros – funciona como um mediador de relações e implica na construção de redes de sociabilidades que comportam contradições e conflitos, na mesma medida em que, também são fonte de

¹⁹¹ Tanto que, a Uberlândia dos anos 2020, apesar da discriminação racial que reproduz, tem nas festas negras da Congada seu maior bem cultural para propaganda e exportação. Inclusive com seu tombamento como patrimônio Imaterial Municipal pelo Decreto nº 11.321 de 19 de agosto de 2008.

solidariedade e ajuda mútuas. Assim o território da festa só é possível porque se sustenta na presença de muitos outros territórios, espalhados pela cidade: Os Quartéis.

Os Quartéis constituem os territórios centrais para a organização dos Ternos. É nele que Capitães e soldados (que constituem a Guarda de cada Terno) se reúnem para realizar campanhas e novenas. É de onde partem nos dias de festa e campanha e para onde se destinam após o fim das atividades/festividades. São territórios de organização e proteção, salvaguarda simbólica e material, para onde se dirigem os corpos negros (depois de dias de longa peregrinação), os Estandartes são solenemente protegidos e os instrumentos utilizados são recolhidos. Na maior parte das vezes se confunde com o local de moradia do Capitão ou da Madrinha do Terno, comumente abrigando mais de uma família. Neste ambiente coletivo a festa começa e termina, as refeições são realizadas, o descanso assegurado. Mas eles também são continuamente acionados fora da festa. Não só durante as campanhas e novenas em que os adjutórios são arrecadados, normalmente ao longo de dois ou três meses que antecedem a festa (ocasião em que o Quartel exerce indiscutível centralidade), mas, também como espaço de acolhimento e oferecimento de refeições coletivas mesmo nos momentos distantes da festa. Constituem os pontos de confluência, organizacional e hierárquica, da devoção à Nossa Senhora do Rosários, Santa Ifigênia e São Benedito. Mas, também são espaços de benzeções, mandingas e cultos aos ancestrais negros. São espaços de vivências de laços familiares e tradicionais, que permitem ritualizar e manter vivas as crenças, valores, práticas e tecnologias tradicionalmente erigidas e passadas de geração em geração por meio da oralidade.

(...) a vivência do sagrado acompanha o cotidiano desses atores sociais, razão pela qual, na realidade, a festa sinaliza outro mundo e o mundo não é aquele que se presencia só na festa, ao contrário, é de um viver que presentifica-se no dia a dia, nas relações de poder, nas mudanças, transformações. Essas dinâmicas se apresentam por meio de outras relações, outros modos e artes de fazer – que são produções culturais diversas envolvendo oficinas de artes, danças, confecção de instrumentos, de indumentárias, a Congalinhada com história, cultura e memória, a macarronada com samba; macarronada da mama; arraiais juninos; campeonato de futebol – enfim, a certeza de que os sujeitos praticantes existem para além das festividades circunscritas a dois dias de festejos no centro da cidade. (BRASILEIRO, 2019, p.17)

De forma que é a existência dos Ternos de Congada e seus Quartéis que explicam a festa, não o contrário. São neles que pulsam uma dinâmica vida social, com suas redes de relações com os outros Quartéis, a comunidade do bairro em que se inserem e com a cidade, como um todo. É por meio da pedagogia de sua oralidade que gerações de ritmistas, dançarinos, coreógrafos, costureiras, cozinheiros e cozinheiras são formados. Brasileiro (2019) comenta o conjunto de habilidades reclamadas e a grande preparação coletiva que antecede quaisquer daqueles momentos acima. Cita o exemplo de um evento cultural como a Congalinhada. Há toda uma preparação que permite e antecede ao evento. As redes de solidariedade e contato de cada Quartel são então acionadas e doações são sempre necessárias e bem-vindas: seja das prendas para os leilões e sorteios, sejam alimentos, sejam em dinheiro ou trabalho. Para além da estrutura física e humana indispensável para a realização do evento, afinal uma grande quantidade de pessoas irá se alimentar (cozinha, alimentos, panelas e talheres, pratos, cozinheiros, garçons, etc.); inúmeras outras habilidades são requeridas. A negociação com vizinhos e os poderes públicos, posto que frequentemente os eventos também dependem da ocupação das ruas, o que invariavelmente pressupõe a interrupção do trânsito. Com a aproximação do evento, demanda-se trabalho com a organização, limpeza e decoração do espaço. Nos momentos que antecedem a realização dos leilões, das rezas e das apresentações dos Ternos; “as crianças já iniciam seus aprendizados rítmicos, enquanto outros preparam-se para estar fardados, organizados, bonitos; por isso, pais e mães se revezam nos cortes de cabelo, na feitura das tranças” (Idem, p. 196), ativando uma gigantesca cadeia de atividades, pessoas e de relações entre elas. Círculos concêntricos de proximidade (família, terno, vizinhos, bairro, outros ternos, amizades, cidade) vão estabelecendo os trâmites, negociações e relações, que permitem ao Terno alcançar uma vitalidade e presença territorial que não pode ser explicado apenas a partir de sua territorialidade física. Suas viabilidades são por vezes conflituosas, por vezes harmoniosas, mas, sempre negociadas. Nesse ínterim, por vezes fingem, noutras realizam acordos, noutras ensaiam astúcias; com o claro objetivo de seja possível a continuidade de suas existências cotidianas, e por meio delas, da própria festa. Assim,

Mesmo reconhecendo nossas tradições como alegres, festivas, há uma tendência em colocar as nossas tradições em lugar de inferioridade. E não porque as nossas

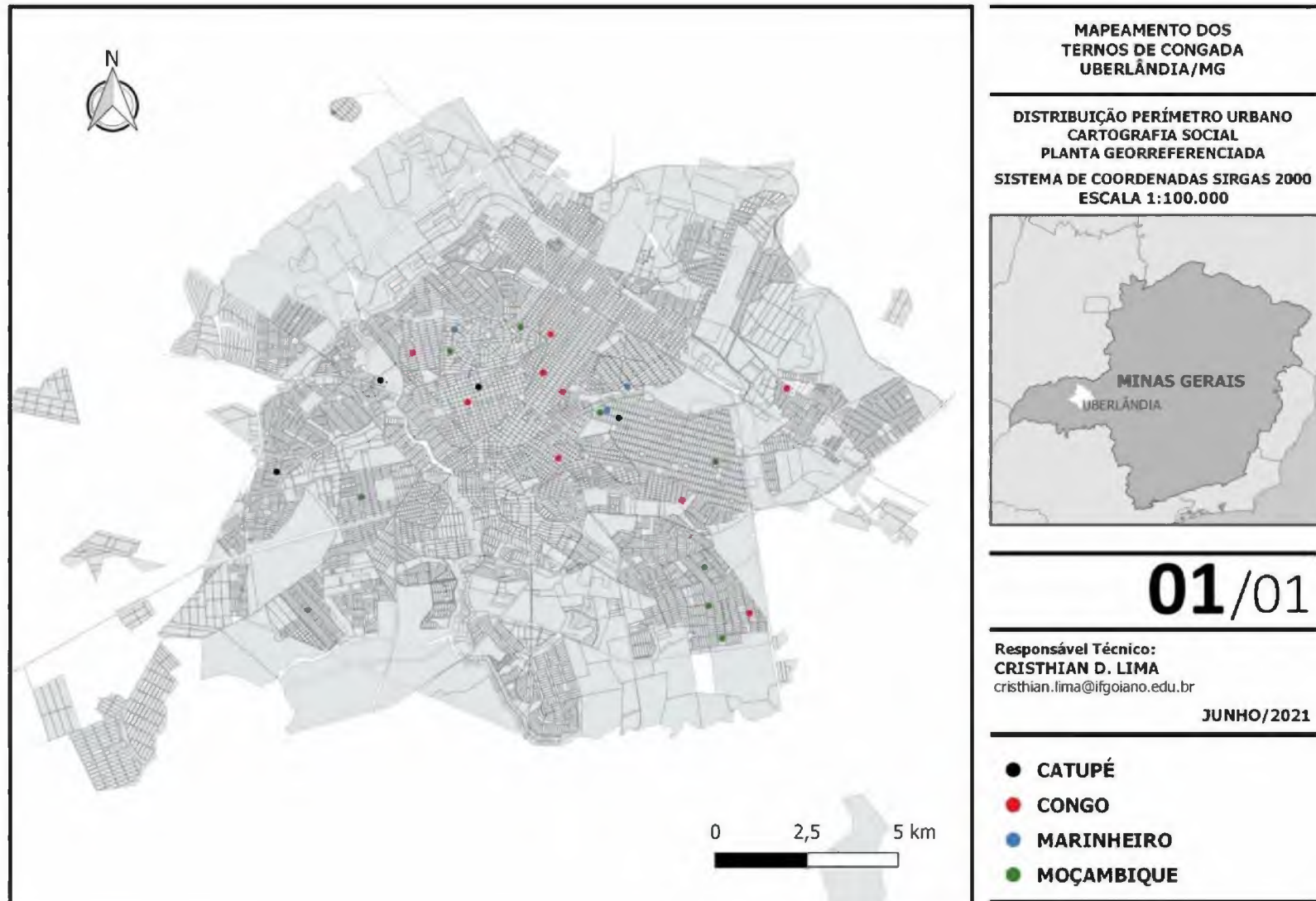
tradições sejam inferiores, mas porque há um processo para dizer que determinadas produções exigem menos esforços que outras. Tocar tambor não é algo mecânico, é preciso ter ciência para tocar tambor. É preciso conhecer os ritmos, é preciso conhecer de engenharias de materiais para produzir um tambor. É preciso entender métrica, para compor e para cantar canções, é preciso ter conhecimentos filosóficos na produção e na modificação de rezas, de orações, portanto, a preservação é também transformação. E produzir algo novo é também resistir, mas resistir não no passado, é resistir construindo o novo. (JESUS, 2017; *apud* BRASILEIRO, 2019, p. 202).

Tecidas nos territórios associados aos Congos, práticas e saberes tradicionais são continuamente acessados e (re)criados, contudo, a partir de suas próprias bases; assumindo mesmo quando muda, e ao mudar, as feições de um ato de resistência. Importante ressaltar que a construção dos Quartéis da Congada constitui numa importante tecnologia espacial negra, permitindo aos Congadeiros, mais que imprimirem seus sinais de presença, ressignificarem a própria cidade. Curioso assinalar que apesar de historicamente desterritorializados e/ou periféricamente inseridos em territórios precários; o conjunto das tecnologias negras acabaram por territorializar-se, imiscuindo-se, pelo mesmo ato, o espaço geográfico e sua apropriação simbólica. Por meio de uma particular interação com o espaço, os Quartéis estabelecem complexas dimensões em que se articulam família e entorno, dentro e fora, material e imaterial, visível e invisível, delimitando aqueles territórios como núcleos de complexas redes de relações e sociabilidades. De forma que os Quartéis assumem um protagonismo para a organização política dos negros Congadeiros, atraindo para si e seu entorno, as ações e as aspirações coletivas e se convertendo em núcleos irradiadores daquelas comunidades. É assim que casas simples e acanhadas se convertem em sedes de Reinados e Santos, em que ao menos no plano simbólico religioso, a proteção está assegurada e a vitória pode ser continuamente cantada; por mais que o cotidiano seja de agruras e limitações. Confrontados continuamente por práticas de estigmatização humilhante os Congadeiros engendram uma poderosa identidade, que nascida dos heróis ancestrais ou míticos (por vezes as duas coisas), permitem a construção de uma identidade coletiva que se afirma, com força e determinação, contra aqueles estereótipos. A partir do espaço em que se inserem, com todas as limitações existentes, o conjunto formado pelos Congadeiros encontram o suporte material indispensável para suas sínteses e (re)criações. Significavam em suas origens, e continuam a significar hoje, as possibilidades de exercerem suas humanidades e exercitarem as expectativas e esperanças por dias melhores, estabelecendo entre todos os membros da

Irmandade mecanismos de auxílio, proteção e socorro mútuos. Importam, nalguma medida na própria possibilidade de continuarem vivos, acionando quando necessário, estratégias que vão da astúcia à resignação, do enfrentamento à negociação. São tecnologias territoriais do cuidado e do resistir, do ajuntamento e do festejar, da luta e do transigir, da tradição e da inventividade, do passado e do presente, da memória e dos futuros.

No município de Uberlândia, a presença e vitalidade da Congada com seus 25 ternos, constituem um sinal incontestado da grandiosidade das presenças negras ao longo de sua história (ainda que certas contagens, censos, memórias e memorialistas insistam em esmaecê-las). Suas localizações constituem uma espécie de inventário de suas presenças no tempo e no espaço, e por meio delas é possível identificar que suas origens remetem a bairros e regiões marcadas pela sobrepresença negra, erigidas no entorno das redes familiares, a partir dos sentimentos de aliança e oposição que nutriam, por vezes um originando o outro. Assim, os ternos se originam nas periferias marcadas pela sobrepresença negra, migrando à medida que aquela migra. Neste processo, ternos mudam, se transformam, dão origem a outros e até desaparecem: nuns casos porque seus capitães morreram, noutros por desistências, noutros porque as territorialidades que lhes emprestavam substancialidade e coerência deixaram de existir ou foram obrigadas a migrar. Como vimos, os assentamentos marcados pela sobrepresença negra são precários, transitórios e continuamente empurrados para as periferias mais distantes, circunstâncias nas quais as territorialidades que seus modos de vida erigem também ficam à mercê, junto com seus corpos negros, das sucessivas remoções espaciais à revelia de suas escolhas e ditadas pelos processos de especulação imobiliária.

Mapa 45 - Mapeamento dos Ternos de Congada em Uberlândia



Fonte: Org. pelo autor (2021)

Processo que como vimos, tem atuado sobre o bairro Patrimônio ainda hoje. Por ser o primeiro território negro da cidade, consolidado no imediato pós-abolição, foi onde – em virtude da segregação espacial e estigmatização humilhante e da proximidade de experimentar um território comum em condição jurídica livre – primeiro se estabeleceram as condições territoriais para o desenvolvimento de suas formas de vida e solidariedade. O samba, a congada, as folias, o carnaval sempre tiveram nas almas negras do Patrimônio quando não suas origens, uma das mais relevantes referências para suas manifestações simbólicas, culturais e religiosas. Muitos dos ternos hoje existentes ‘nasceram’ de outros, e todos de alguma forma parecem confluir para o Bairro Patrimônio como sua origem. Contudo, à medida que a especulação imobiliária conduz ao branqueamento do bairro, os corpos negros e suas formas de vida também são forçados a migrarem. Brasileiro (2019, p.204) demonstra como esse processo incidiu particularmente sobre as Congadas do Patrimônio.


Embora a narrativa produzida sobre o bairro Patrimônio e sua relação com a cultura afro-brasileira seja extensa, resultando em pesquisas, documentários e outras produções em audiovisuais, não se nota a existência de trabalhos cuja abordagem aprofunde-se na realidade dos grupos de Congado outrora situados no bairro. Os três grupos adotaram destinos distintos em decorrência de seus deslocamentos involuntários, sendo que o Moçambique Pena Branca há anos está no bairro Canaã; o Moçambique Raízes já se encontra no bairro Planalto e o Moçambique Princesa Isabel, no bairro Campo Alegre. Continua-se a falar do bairro como lugar do Congado, sem levar em consideração que essa manifestação já foi deslocada e os seus integrantes de igual modo.

O bairro Patrimônio já foi o território de três tradicionais Ternos de Moçambique da cidade. Suas ruas conviveram por mais de um século com a presença dos tambores e a exuberâncias das cores dos moçambiques, a marcarem festiva e devocionalmente os meses de agosto a outubro. Compunha assim, como as modestas edificações e a sobrepresença dos corpos negros, as marcas de uma territorialidade que se assentava nos Quarteis, nos terreiros de Umbanda e Candomblé, no Samba. Por vezes, seus membros transitavam entre aqueles espaços negros, reunindo no mesmo corpo os papéis de Congadeiros, Ogã e ritmista. Profundamente baseados na oralidade e na ancestralidade negras que ali pulsavam, fundado sobre os saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras, as presenças Congadeiras também se convertiam em tecnologias territoriais, em formas de ocupação e ressignificação do espaço, por vezes dilatando-o. Estas tecnologias territoriais foram e continuam a ser continuamente confrontadas pelos processos de expansão urbana orientados

pelo interesse das incorporadoras e imobiliárias. No Bairro Patrimônio, o resultado deste enfrentamento, significou a remoção de seus tradicionais Moçambiques para outros bairros (BRASILEIRO, 2019), à medida que a presença negra também foi objeto de remoção forçada. O Moçambique Princesa Isabel foi deslocado, junto com seu Capitão, para o bairro Campo Alegre; o Moçambique Pena Branca mudou-se para o bairro Canaã e o Moçambique Raízes está localizado no bairro Planalto. Por serem manifestações culturais negras, a remoção das populações negras também incide sobre a migração das territorialidades por elas construídas. Neste processo aquelas estratégias e tecnologias territoriais desenvolvidas e tornadas eficazes, garantindo a estabilidade e permanência dos Ternos e Quarteis, são então continuamente colocadas a prova. Suas habilidades em manterem as já existentes redes territoriais e de apoio e/ou suas eficácias em produzir novas relações territoriais nas periferias em que recentemente foram inseridas constituem os principais desafios atuais. Ao enfrentá-los, serão autores de novas histórias e desenvolverão novas estratégias. De seu sucesso depende a manutenção da tradição, ainda que, continuamente recriada.

No ano de 2020, em virtude da pandemia de COVID-19, as itinerâncias dos Ternos pelas ruas e avenidas da cidade, durante os meses de Campanhas e os dois dias de festas, foram diretamente afetados. Afetadas também foram toda a rede de relações e solidariedade mútua que constitui as territorialidades Congadeiras no município. Diante das orientações sanitárias, e procurando mitigar ao máximo os riscos à saúde da comunidade, as atividades Congadeiras acabaram por migrar para outros territórios. As novenas, terços e campanhas ocuparam perfis nas redes sociais e canais em sítios eletrônicos para compartilhamento de vídeos ao vivo. *Lives* Congadeiras fizeram com que o ressoar dos tambores, acompanhados por seus cantos e cores, também ocupassem as vias informacionais, donde até então a presença das Congadas era praticamente inexistente. Privados das ruas, transmitiram as Novenas e Terços ao vivo; nas datas previstas para a realização da festa (11 e 12 de outubro de 2020) a itinerância dos Ternos foi então substituída por uma carreata, que demarcou a presença negra no centro da cidade. Pela primeira vez, em 144 anos, os tambores não recortaram os espaços da cidade, no ritmo dos tambores e guiados por corpos negros.

Ilustração 23 - Carreata em louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito



Orientações - Carreata em louvor à N^a S^a do Rosário e São Benedito
Dia 11 de Outubro de 2020

- 1 - Início da carreata às 09h e final às 12: horas na porta da Igreja;
- 2 - Chegue com 20 (vinte) minutos antes do início da carreata, estacionando os veículos, respeitando as leis de trânsito, ao longo das seguintes vias: Av: Floriano Paixoto, Rua Goiás, Rua Silvano Brandão
- 3 - Não desçam dos carros!! Não se aglomerem! Ainda estamos em pandemia!!
- 4 - Sigam as orientações repassadas pela organização no carro de som,
- 5 - A carreata será acompanhada pela SETTRAN com carros na frente e no final do cortejo;
- 6 - Não é permitido pela SETTRAN passageiros nas carrocerias de caminhantes e caminhões, etc. Evite multas e possível apreensão de veículos
- 6 - Não façam uso de bebida alcoólica durante a carreata. Esse é momento dedicado ao louvor a Deus, à Senhora do Rosário e São Benedito.
- 7 - Não soltar fogos de artifício em nenhum local, para garantir a segurança e integridade física dos passageiros dos carros, o bem estar das crianças, idosos e animais, bem como para evitar possíveis incêndios e danos aos bens de terceiros
- 8 - Terminada a carreata, não permanecer nas ruas próximas a igreja prejudicando o fluxo do trânsito;
- 9 - Terminada a carreata na porta da igreja, não permanecer na praça e arredores da igreja;



Carreata em louvor à N^a S^a do Rosário e São Benedito
11 de Outubro de 2020

Itinerário da carreata

Saída da Praça do Rosário às 09h

Bairros Centro e Patrimônio
Rua Bernardo Guimarães / Av. João Pinheiro / Rua General Osorio / Av. Francisco Gallassi / Av. Nicomedes Alves dos Santos / Av. Rafael Marinho Neto

Bairros São Jorge e Santa Luzia
Av. Seme Simão / Alameda Raul Petronilho Pádua / Av. Jaime Barros / Av. João Naves de Ávila / Rua João Balbino / Av. Belamino Cotta Pacheco / Rua Maria das Dores Dias

Bairros Tibery, Aparecida, Bom Jesus, Brasil
Av. Suíça / Av. Ataídes de Deus Vieira / Rua Paraná / Av. Rondon Pacheco / Rua Tereza dos Santos / Rua Itumbiara / Rua Feliciano de Marais / Rua Prata / Av. João Naves De Ávila / Av. América Salvador Tangari / Av. Brasil / Rua Roosevelt de Oliveira / Av. Monsenhar Eduardo

Bairros Santa Rosa, Roosevelt, Martins
Av. Balaçadas / Rua Manaus / Rua Alberta Rodrigues de Oliveira / Av. Cesária Crasara / Rua Carlos Vilela Marques / Av. Raulino Cota Pacheco / Rua Galás

Término: 12h Praça do Rosário.

INSRSB - Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Uberlândia.

Fonte: [facebook.com/congadauberlandia](https://www.facebook.com/congadauberlandia). Acesso em 01 de junho de 2021.

Os impactos foram imensos, e seus efeitos precisam ser mensurados. No ano de 2021 a estratégia de ocupar as vias informacionais foi aprofundada e atividades virtuais tem ocorrido desde março, pelo menos a cada 15 dias, envolvendo por evento um dos Ternos da cidade. As territorialidades Congadeiras têm então se reinventado, com o claro objetivo de continuarem a existir.

Tabela 25 - Ternos de Congada em Uberlândia que efetivamente participaram das festividades oficiais no ano de 2019

TERNO	BAIRRO	CORES
CATUPÉ AZUL E ROSA	Santa Mônica	azul e rosa
CATUPÉ NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO	Dona Zulmira	branca, rosa e faixa azul
CATUPÉ NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO E SÃO BENEDITO	Martins	azul e branco
CONGO AMARELO OURO	Santa Mônica	amarelo e branco
CONGO BRANCO	Tibery	branco e verde escuro
CONGO CAMISA VERDE	Aparecida	verde, amarelo e branco
CONGO PRATA	Martins	branco e prata
CONGO ROSÁRIO SANTO	Aparecida	branco, azul e azul claro
CONGO SAINHA	Saraiva	branco e azul claro
CONGO SANTA IFIGÊNIA	Brasil	amarelo ouro, verde escuro e branco
CONGO SÃO BENEDITO	Tibery	azul, branco e amarelo
CONGO SÃO DOMINGOS	Jardim Brasília	branco, amarelo e laranja
CONGO VERDE E BRANCO	Pampulha	verde e branco
MARINHEIRO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO	Santa Mônica	azul marinho, branco e amarelo
MARINHEIRO DE SÃO BENEDITO	Tibery	azul pavão, branco, amarelo
MARUJO AZUL DE MAIO	Roosevelt	azul e branco
MOÇAMBIQUE DE ANGOLA	Daniel Fonseca	branco e azul claro
MOÇAMBIQUE DE BELÉM	Santa Mônica	branco e verde
MOÇAMBIQUE DO ORIENTE	Roosevelt	verde, branco e rosa
MOÇAMBIQUE ESTRELA GUIA	São Jorge	laranja e branco
MOÇAMBIQUE GUARDIÕES DE SÃO BENEDITO	Santa Rosa	branco e rosa claro
MOÇAMBIQUE PENA BRANCA	Canaã	branco
MOÇAMBIQUE PRINCESA ISABEL	Campo Alegre	azul, branco, azul-claro
MOÇAMBIQUE RAÍZES	Planalto	algodão cru

Fonte:Org. pelo autor (2019).

4. OS TERREIROS NEGROS: AS TERRITORIALIDADES SOCIORRELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS

A perspectiva africana do terreiro, ao contrário, não surgia para excluir os parceiros do jogo (brancos, mestiços etc.) nem para rejeitar a paisagem local, mas para permitir a prática de uma cosmovisão exilada. A cultura não se fazia aí efeito de demonstração, mas uma reconstrução vitalista, para ensejar uma continuidade, geradora de identidade. Nesta perspectiva, o Homem estava aqui mesmo, e não num Olimpo idealizado. (SODRÉ, 2002, p. 57)

Definimos como nosso objeto o processo de territorialização dos saberes e práticas sociorreligiosas que mantêm alguma relação com *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro no município de Uberlândia/MG. Desde o início a vastidão de suas presenças causou maravilhamento. Como entender uma presença tão vigorosa, assentadas sobre saberes e práticas ancestrais negras, numa cidade que insistentemente se reitera como ‘branca’, ‘moderna e modernizadora’. Como explicar que por toda a cidade se distribuem centenas de territórios sociorreligiosos erigidos por mãos negras e/ou sobre seus mais profundos valores civilizatórios? Como concatenar dinâmicas de segregação espacial, de indiscutível natureza racializadora, e a permanência de territorialidades negras? Como compatibilizar a histórica desterritorialização sofrida por negros e pobres na cidade e a (re) existência de tantos lugares e territórios que significam exatamente o oposto: a re-territorialização espacial, simbólica, política, social, cultural e epistêmica de saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas oriundas, e articuladas no entorno, das cosmovisões negras? Desde o início, tínhamos como horizonte a realização do mapeamento desta presença localizando espacialmente, na e pela cidade, os muitos lugares para os quais confluem, e de onde se irradiam, as potências éticas e estéticas negras, que se desdobram infinitamente na construção dos muitos edifícios culturais negros: nos Sambas, nas Capoeiras, nas Congadas; nos terreiros e quintais, mas também nas ruas, praças e encruzilhadas. Na etnobotânica ancestral a emoldurar as ‘casas de santo’, mas também a proteger *halls* de entrada de brancos estabelecimentos, quase sempre de acesso dificultado aos negros. Ao fazê-lo procurou-se não apenas quantificar e localizar espacialmente tal presença, mas, igualmente, interpretar qualitativamente tais informações. Particularmente, refletindo sobre as diferentes dimensões e intersecções entre os saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras e os territórios por elas ocupados em suas dimensões sagradas e litúrgicas,

socioculturais e econômicas. Para tanto, apresenta-se sua inserção e relação com a natureza (possibilidades e recursos naturais), o espaço urbano (as tensões e ressignificações que este sugere/possibilita) e as redes de contatos comerciais que suscitam/intensificam.

OS CAMINHOS DO MAPEAMENTO

Inseridos no, e antecedidos, pela crescente realização de ‘Mapeamentos de Comunidades Tradicionais de Terreiros’ (normalmente conduzidos por equipes multidisciplinares compostas por numerosos pesquisadores); nos propusemos a realizar, no âmbito da elaboração de uma tese de doutoramento, o mapeamento daquelas territorialidades negras, existentes e atuantes, no município de Uberlândia.

Importante ressaltar que, ao longo da condução da pesquisa de campo e construção do mapeamento das territorialidades sociorreligiosas Afro-Brasileiras existentes no município de Uberlândia/MG, observou-se os seguintes valores e princípios:

1. o respeito à autorrepresentação por parte das ‘Comunidades Tradicionais de Terreiro’ (com as grafias das nomenclaturas dos locais de culto obedecendo à forma como foram informadas pelas lideranças religiosas responsáveis por cada território sagrado. O mesmo aplica-se aos nomes e títulos das lideranças dos Terreiros);
2. a ausência de qualquer princípio hierarquizador ou utilização de filtro prévio (seja quanto ao tamanho da área ocupada, número de adeptos, tempo de atuação da casa, etc.);
3. o agrupamento sob a forma de ‘Nações’, se fez em estrita correspondência ao sentimento de pertencimento próprio de cada comunidade ou família de culto e conforme manifestado por suas lideranças;
4. O Mapeamento foi construído de forma colaborativa, horizontal e centrado nos sujeitos pesquisados. Inicialmente por meio de interação presencial quando da realização das entrevistas com as lideranças de cada Terreiro. Para tanto utilizamos a tecnologia disponibilizada pelo *Google Maps*. O endereço de cada local de culto foi adicionado por mim, e a partir de sua confirmação realizou-se o georreferenciamento por GPS. O resultado com os locais mapeados foi então disponibilizado no endereço eletrônico abaixo:

<https://drive.google.com/open?id=1nezRJHoyu9Jlrw2boujTBFNzZ9c&usp=sharing>

g

Este endereço eletrônico foi divulgado e compartilhado junto as lideranças sociorreligiosas da cidade, que foram continuamente instadas a acessarem, confirmarem os dados de localização, os dados referentes a cada Terreiro, momento em que também se solicitou que informassem possíveis ‘casas de santo’ ainda não mapeadas. Muitas foram as lideranças que colaboraram, sugerindo novas adições ou correções nos dados apresentados. Do início da pesquisa até 01 de junho de 2021, o endereço eletrônico obteve 10.465 visualizações e centenas de sugestões de correções das informações acerca dos terreiros já mapeados e de novos territórios e suas localizações.

Ao longo de todo mapeamento estabeleceu-se como aliada a inserção pessoal e iniciática deste pesquisador junto àquele universo pesquisado. Tal posição privilegiada permitia e facilitava a interlocução com o conjunto do ‘Povo de Santo’, em particular com suas sacerdotisas e seus sacerdotes, o que se reputa tenha sido fundamental para a consecução do mapeamento. Adicionalmente, a convivência como iniciado ao longo de mais de 13 anos ininterruptos, permitiram que o autor pudesse apontar e localizar dezenas daqueles territórios, sem que para isso dependesse de informações prévias. Partindo desta inserção fez-se possível enumerar 85 terreiros, todos posteriormente localizados e georreferenciados. Mas o sentimento de que o número seria bem maior, estava presente, e seria continuamente repetido nas falas de todas as lideranças espirituais contactadas¹⁹².

Então, com o intuito de melhor apreender suas presenças, iniciou-se a pesquisa por fontes que, de alguma maneira, já tivessem buscado quantificar e/ou espacializar aquelas territorialidades, ao mesmo tempo que, também se estabeleceu interlocução com as associações negras e instituições públicas da cidade, com o fito de averiguar se já existia algum levantamento realizado. Partindo de informações dadas pelas lideranças religiosas, foi ventilada a existência de um levantamento que teria sido realizado DIAFRO (Diretoria de

¹⁹² Para tanto contamos com a colaboração dos membros do Ilé Àṣẹ Alaketu Ọḍẹ Igbó, ajudando no contato com as lideranças dos terreiros para apurar detalhes de localização, nação, família espiritual. Contamos ainda com a ajuda dedicada de Vera Primavera, que além de iniciada, vinculada à outra família de Axé, é também importante ativista na defesa dos direitos do Povo de Santo em Uberlândia. A todas e todos meus agradecimentos.

Assuntos Afro-Raciais da Prefeitura de Uberlândia/MG). Realizou-se contato com a DIAFRO solicitando informações sobre eventuais levantamentos, e os critérios de sua realização, acerca das 'comunidades tradicionais de terreiro' presentes em Uberlândia. Como resposta¹⁹³, nos foi informado a existência de uma listagem, produzida há alguns anos, com algumas centenas de terreiros; que, contudo, não havia sido encontrada. O fato é que, se existia algum levantamento, naquele momento não tínhamos acesso a ele. Diante do insucesso continuou-se o trabalho de listagem dos terreiros Afro-Brasileiros que conhecíamos e tínhamos, pessoalmente, algum contato. Quase ao mesmo tempo, recebemos do pesquisador Cairo Katrib, professor de História da Universidade Federal de Uberlândia, três listagens referentes aos territórios sagrados Afro-Brasileiros no município de Uberlândia. Confrontadas com as 85 'casas' já listadas anteriormente, atingimos o número de 139 casas devidamente identificadas (o que significou um acréscimo de 54 comunidades tradicionais).

Concomitantemente a este primeiro esforço, durante a consecução do levantamento bibliográfico com vistas a realização de nosso estado da arte, nos deparamos com os trabalhos de Faria e Santos (2006, p.22), Cunha (2010, p.22) – que apresentavam o mesmo mapeamento, elaborado pelo primeiro. O mapeamento agrupava os locais de culto Afro-Brasileiros por bairros, apresentando um total de 229 casas, contudo, não localizadas individualmente. Em outro trabalho, Lopes (2011, p.11) apresentava a constatação de que existiriam na cidade de Uberlândia em torno de 256 'casas de culto', sem igualmente localizá-las e listá-las. Como nenhum dos três trabalhos citados incluía (em seu texto ou como anexo) a listagem utilizada para a confecção dos mapas, fizemos contato com os autores do primeiro e do último trabalho. Fomos prontamente atendidos por ambos, que informaram que a fonte de seus dados era a listagem realizada pela DIAFRO, a que nos referimos anteriormente. Lopes nos disponibilizou prontamente a listagem de terreiros construída pela DIAFRO (que lhe teria sido entregue no ano 2010) com 256 'locais de culto' Afro-Brasileiros listados. Enfim, a lista poderia ser explorada. O fato é que, depuradas todas as informações da referida listagem¹⁹⁴, tínhamos no levantamento realizado pela DIAFRO o total de 182

¹⁹³ Contatos foram efetuados pessoalmente e, por diversas vezes, por meios eletrônicos, telefonemas e trocas de mensagens. Apesar dos esforços pessoais da equipe da DIAFRO a listagem não foi localizada.

¹⁹⁴ Após acurada análise e organização dos dados (por endereço, nomes das lideranças, nações e sentimentos de pertencimento ritualístico) notamos que o número real de casas listadas era de 182 e não os 256 previamente anunciadas (havia cinco endereços inexistentes e 69 informações de localização

casas, o que significou a inclusão de novas 43 entradas em nossa lista, posto que, ali também estavam listadas as 139 territorialidades que já havíamos mapeado. Alcançávamos assim 182 territorialidades sagradas Afro-Brasileiras localizadas no município, em seu perímetro urbano ou arrabaldes. O número de territórios associados aos saberes e práticas sociorreligiosas negras já impressionante, mostrava-se ainda aquém do que insistentemente se afirmava existir. Durante todo o processo, construiu-se e foi compartilhado, um mapeamento virtual que se passou a divulgar entre as lideranças religiosas dos ‘cultos’ Afro-Brasileiros no município de Uberlândia/MG¹⁹⁵. A partir desta divulgação, estabeleceu-se um processo de colaboração e construção coletiva, que se estendeu por toda a redação deste trabalho e nos permitiu acesso aos dados referentes a novos 118 locais de culto e a melhor caracterização e precisão dos dados referentes aos outros locais de culto que já havíamos mapeado, totalizando – até o momento – 300 comunidades tradicionais de terreiros devidamente mapeadas.

Importante ressaltar que todos os 300 Terreiros já mapeados tiveram suas existências e localizações confirmadas, ocasião em que foram devidamente georreferenciadas, por meio da utilização de GPS. Embora fosse parte de nossos objetivos, a interveniência da pandemia COVID-19 nos impediu que, naquelas ocasiões, a maior parte das entrevistas pudessem ser realizadas. De forma que não conseguimos levantar todas as informações que inicialmente havíamos estabelecido como nosso objetivo, sobretudo, quanto às condições fundiárias do local de culto, à sua situação cadastral e jurídica, por meio da realização de uma série histórica que (ao articular dados sobre datas de fundação das casas, correntes migratórias, trânsito religioso e dinâmica da expansão urbana) permitisse situar no tempo as dinâmicas de territorialização do sagrado Afro-Brasileiro no município de Uberlândia/MG. Pretendemos retomá-las assim que possível.

Por estas razões, o número de 300 territórios sociorreligiosos Afro-Brasileiros mapeados neste trabalho, deve ser entendido como não exaustivo. Assim, apresenta-se como um retrato a registrar sua momentânea configuração espacial em junho de 2021. Em seu interior encontra-se desde grandes e reconhecidas até pequenas casas de culto, ou

duplicadas/repetidas). A listagem apresentava ainda muitos erros de digitação, com informações parciais e – algumas – inconsistentes.

¹⁹⁵ O resultado pode ser conhecido através do endereço eletrônico abaixo: <https://drive.google.com/open?id=1nezRJHoyu9Jlrw2boujTBFNzZ9c&usp=sharing>.

mesmo, domicílios/partes de domicílios que se transformam em locais de culto em algum momento da semana. Importante ressaltar que o número de territórios é seguramente maior que o mapeado, e apresentamos duas principais razões que justificam o afirmado. Primeira: 27 terreiros solicitaram que suas localizações não fossem adicionadas ao mapa, no que foram prontamente atendidos. Segunda: há um grande número de territórios móveis e impossíveis de serem mapeados, posto que, as práticas e saberes socioreligiosas negras ocorreriam ali em espaços adaptados, emprestados, que se movem continuamente. Este comportamento fugidio do fenômeno parece ter duas plausíveis explicações. Ou decorrem de mudanças intrínsecas (decorrências de mudanças, desistências ou morte da sacerdotisa/ou sacerdote),; ou são profundamente condicionadas a partir da interveniência de externalidades; dentre as quais ressaltam-se: conflitos territoriais com adeptos de outros saberes e práticas socioreligiosas (notadamente os protagonizados por denominações Evangélicas Neopentecostais), situações de precariedade dos assentamentos e de sua posse, ausência de glebas de terras urbanas ou resultado de remoções populacionais em virtude da expansão urbana. Esta incrível *plasticidade adaptativa* (mais verificável nos locais adaptados, quando a escala temporal é comprimida; contudo, caracterizando o conjunto dos sítios socioreligiosos, quando a escala temporal se dilata) devem ser imputadas às próprias agências de seus adeptos, e das tecnologias territoriais delas decorrentes, profundamente impregnadas pelas ancestrais tecnologias ancestrais negras. Exatamente por isso, faz-se indispensável compreender que os Mapeamentos apresentados neste trabalho, não constituem uma conclusiva representação do fenômeno aqui estudado, constituindo-se antes, na melhor aproximação possível que nos foi possível erigir. De forma que, agora mesmo, seja provável que alterações, em relação ao retratado por nosso mapeamento, já possam ter tido lugar.

Apesar de não termos concluído todas as entrevistas, consideramos relevante informar que nelas aparecem as mais variadas formas de posse e propriedade quanto aqueles territórios. Há casos em que os terrenos são de propriedade da sacerdotisa/sacerdote, há casos que são propriedade de uma fundação/associação religiosa que administra juridicamente a casa, há casos em que a propriedade está 'no nome' de filhos biológicos da sacerdotisa ou do sacerdote, e outros em que ele esteja sob a propriedade de algum filho espiritual da casa. No interior desta complexa estrutura de posse há, ainda, situações em que o terreno é próprio, noutros emprestado ou objeto de outras formas de

cessão, outros foram doados, outros herdados e ainda há casos em que constituem posses sem comprovação, de longo usufruto e/ou resultado de recente ocupação 'ilegal'. De certa maneira, reproduzem em seu interior enormes evidências de que também sejam resultantes, ao mesmo tempo que agentes intervenientes, de históricos processos de desterritorialização, precarização e periferização que tiveram/têm lugar na cidade. E não estar-se-ia diante de uma presença qualquer. Um dos resultados do Mapeamento é exatamente permitir que se visualize a grandeza e relevância da presença das territorialidades associadas aos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras no município em análise. O número de 300 locais de culto (todos inseridos no perímetro urbano de Uberlândia/MG, ou a ele confinante) é muito expressivo. Tal grandeza ganha ainda mais relevo quando os dados são analisados sob uma perspectiva comparativa. A título de exemplo, se tomarmos a escala municipal, pode-se estabelecer a comparação entre a presença de territórios associados aos 'cultos' Afro-Brasileiros e os de outras confissões religiosas.

Assim, existem em Uberlândia 121 unidades de culto Católicas¹⁹⁶, que equivalem ao conjunto de Igrejas, Santuários, Capelas e Comunidades de culto localizadas tanto na área urbana como rural (incluindo-se os distritos municipais 'rurais' de Martinésia, Cruzeiro dos Peixotos, Miraporanga e Tapuïrama). Inclui desde grandes Igrejas a pequenas comunidades situadas em casas de leigos, distribuídas ao longo das sete Foranias existentes no município de Uberlândia/MG.

Quando se investiga a quantidade de locais ou unidades de culto Espíritas Kardecistas, encontra-se o número de 103 registros¹⁹⁷ que englobam o conjunto de Instituições Espíritas devidamente filiadas à Aliança Municipal Espírita do município de Uberlândia/MG, e organizadas por bairros. É provável que o número seja maior, posto que algumas casas podem não ser listadas ou filiadas à entidade. Igualmente, aqui também se inclui desde grandes Centros Espíritas à locais menores e/ou improvisados. Importante frisar

¹⁹⁶ Conforme acesso ao site oficial da Diocese de Uberlândia/MG, disponível em: <<http://elodafe.com.br/parouquia/>> acesso em 01 junho de 2021. O dado sobre as comunidades tradicionais de terreiro leva em conta apenas o espaço urbano.

¹⁹⁷ Conforme acesso ao site oficial da Aliança Municipal Espírita de Uberlândia/MG, disponível em: <https://ameuberlandia.org.br/instituicoes-espíritas-regionais/?id_cidade=1>. Acesso em 01 junho de 2021. Há disponível no próprio site um mapeamento dos 103 locais de culto e listagem com os dados referentes a todas os Centros Espíritas. Destaca-se, por fim, que 12 unidades que se autodeclararam como praticantes do Kardecismo também assumiram trabalhar com pelo menos uma 'entidade' originária dos saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras.

que o Triângulo Mineiro, região do estado de Minas Gerais onde está localizada a cidade de Uberlândia/MG, é uma importante área de concentração dos Kardecistas no Brasil, muito em virtude da relevância e influência do médium Chico Xavier, que residiu as últimas décadas de sua vida no município de Uberaba/MG, limítrofe ao município em análise.

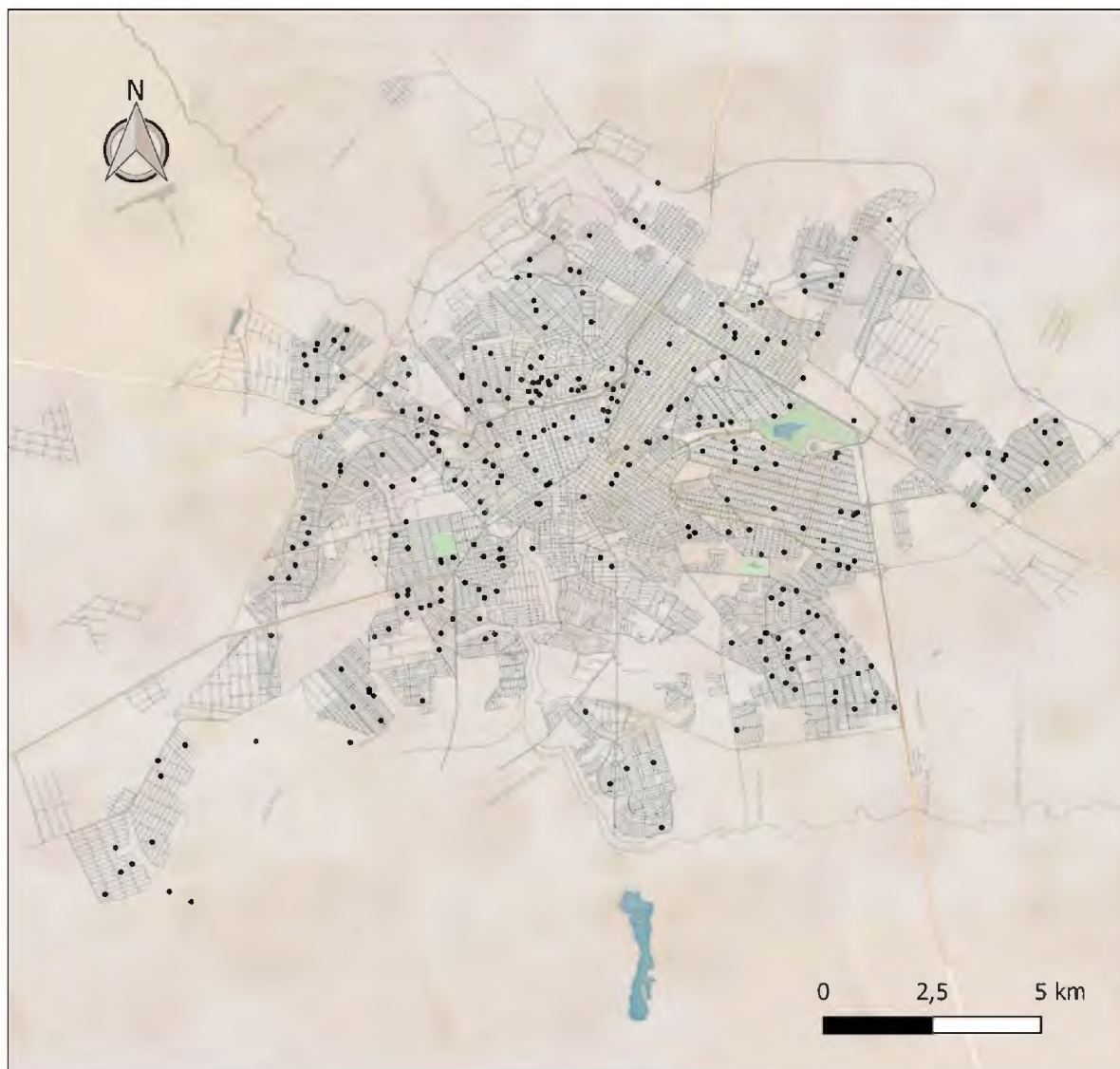
Existem ainda, um número próximo a 620 unidades de culto Evangélicos/Protestantes¹⁹⁸. O número discrepante, à primeira vista, parece encontrar abrigo na realidade. A presença cada vez maior destas Igrejas tem sido notada pelo ‘Povo de Santo’, particularmente nos últimos 10 anos, quando passaram a ganhar os mesmos bairros e cenários já marcados pelas presenças dos terreiros. O mesmo sentido, o de forte crescimento, aparece indicado nos dados do IBGE referentes ao Censo 2010: eles dão conta de um crescimento de 81% do número de pessoas que se autodeclararam evangélicas/protestantes no período que vai dos anos 2000 a 2010 (de 84.083 para 152.411 adeptos). É provável que essa tendência de crescimento tenha, pelo menos, se mantido de 2010 até os dias atuais, cuja comprovação depende da realização de um novo Censo, novamente adiado. Aquela previsão de locais de culto inclui, como nos demais casos, de grandes templos à pequenas células em domicílio. No caso evangélico/protestante, os grupos se organizam por meio de critérios doutrinários e experienciais – em que dependendo das escolhas que orientam a formação dos agrupamentos pode-se organizar de dezenas a centenas de diferentes agrupamentos. Nos últimos anos, e sempre tendo o município de Uberlândia como objeto, o cenário tem se fragmentado crescentemente: assiste-se uma profusão incontrolável de pequenos grupos ou comunidades, muitas vezes assumindo a forma de pequenas e independentes Igrejas locais (SILVA, 2012).

Depois de listadas¹⁹⁹ e organizadas, as referências aos 300 territórios associados aos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras foram então georreferenciadas e deram origem a dois produtos cartográficos. O primeiro é reproduzido a seguir.

¹⁹⁸ Valores aproximados conforme informação oral obtida em 04 de fevereiro de 2021, dada pelo Apóstolo Anselmo Valadão, então Presidente do Conselho de Pastores de Uberlândia/MG. A entidade não possui página oficial, contando apenas com um perfil no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/Conpasuberlandia>. Acesso em 01 de junho de 2021.

¹⁹⁹ Em respeito à solicitação de muitos sacerdotes e lideranças religiosas manteve-se em sigilo a totalidade dos dados de localização. A representação cartográfica por nós construída também procura dificultar a possibilidade de localização individual dos terreiros na malha urbana. Por isso não nomeamos Bairros, e escolhemos uma escala que privilegiando a localização do fenômeno como um todo, dificultasse sua identificação individualizada.

Mapa 46 - Mapeamento das 'Comunidades Tradicionais de Terreiro' existentes em junho de 2021 no município de Uberlândia/MG. Visão geral



**MAPEAMENTO DAS
'COMUNIDADES TRADICIONAIS
DE TERREIROS'
UBERLÂNDIA/MG**

**DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL
CARTOGRAFIA SOCIAL
PLANTA GEORREFERENCIADA**



**SISTEMA DE COORDENADAS
SIRGAS 2000**

ESCALA 1:100.000

01/02

Desenvolvido por:
CRISTHIAN D. LIMA
cristhian.lima@ifgoiano.edu.br

JUNHO/2021

Fonte: Elaborado pelo autor (2021)

À primeira vista, observa-se como a espacialização dos locais de culto na cidade apresenta-se de forma horizontalizada e dispersa, coincidindo com as características do próprio perímetro urbano. Aventa-se assim a hipótese de que haja alguma correlação entre os dois fenômenos, de maneira que tenham se influenciado mutuamente. Contudo, a impossibilidade de conclusão das entrevistas, em virtude da interveniência da Pandemia COVID-19, nos impediu de realizarmos mapeamentos de série histórica, agrupando os Terreiros pelos seus anos de fundação, comparando suas evoluções – numéricas e de localização – ao longo do tempo; e em relação aos processos de expansão do perímetro urbano vivenciados pela cidade. Há muitos sinais de que isso possa ter ocorrido, com as localizações dos terreiros acompanhando os fluxos de periferização, condicionados tanto pela abertura de novos Terreiros, quanto pela remoção dos já existentes. Se comprovadas estaríamos diante de possibilidades de que também os processos de espacializações negras, tenham atuado, intervindo, sobre os processos de conformação da própria urbe. A conclusão, contudo, continua dependendo de melhor sistematização e análise.

Outra característica interessante, e observável no Mapeamento, diz respeito a presença de territórios sociorreligiosos Afro-Brasileiros por praticamente toda a cidade, rompendo com a perspectiva preconceituosa, consolidada no senso comum, que normalmente confina os terreiros, quase que exclusivamente, às periferias. De uma forma geral os terreiros exibem suas presenças em todos os Setores administrativos, e em aproximadamente 85% dos Bairros Integrados. Contudo, aparecem ausentes nas regiões mais valorizadas do ponto de vista imobiliário: nas áreas de condomínios fechados voltados para os públicos de alta renda no Setores Sul, Leste e Oeste (não por acaso as regiões marcadas pelo maior índice de sobreausências negras e pela maior concentração de renda, como vimos). A respeito disso, nota-se especificamente quanto ao Setor Sul, que esta presença ou é restrita a região ainda enegrecida do Bairro Patrimônio (com a permanência de dois terreiros); ou começa a se estabelecer nas periferias pobres, e enegrecidas, que o circundam e tem sido cada vez mais adensadas. Nas ‘ilhas’ brancas e ricas nenhum terreiro foi estabelecido. Há aqui o registro de que, não obstante o fato das agências negras exercerem acentuado protagonismo nas configurações das dinâmicas de localização de seus territórios sociorreligiosos (tese que demonstraremos), elas contudo, não foram (e não são) imunes aos processos

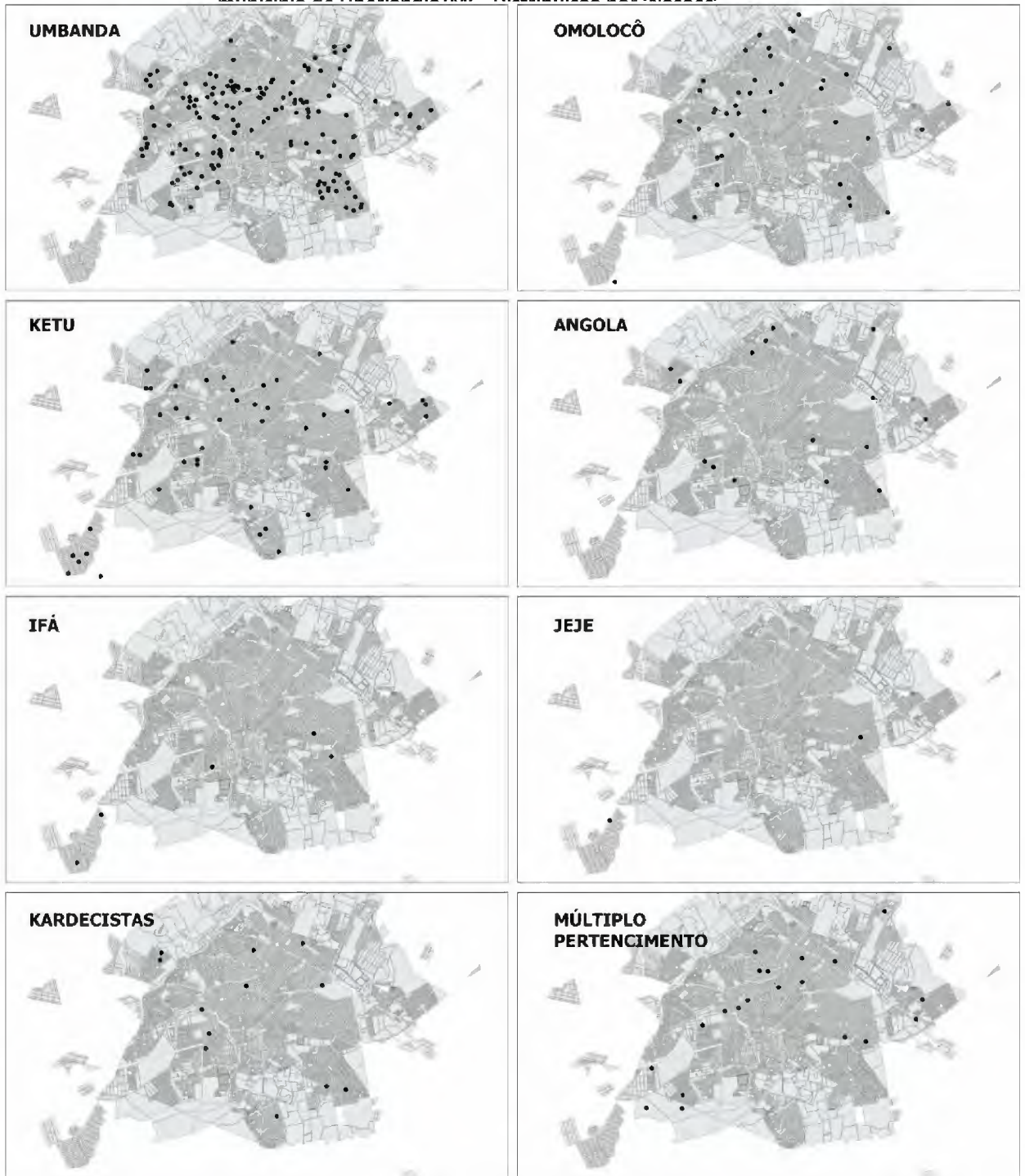
econômicos de apropriação do solo urbano. Contrariamente, ao estabelecerem suas agências quando da construção dos Terreiros negros, os tem em contínua conta, estabelecendo estratégias e tecnologias sociais que permitam suas negociadas existências.

Isto posto, importante demonstrar que o número 300 locais de culto devidamente mapeados, embora usualmente classificados como ‘terreiros’ ou ‘centros’ de ‘macumbaria’ pelo senso comum, mormente agrupados como se a mesmíssima coisa fossem; são internamente atravessados por uma profusa *pluriversalidade*. Isto se dá porque aquilo que chamamos de saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras, constituíram-se, como vimos, a partir de um conjunto tão pluriverso de ‘origens étnicas’, de valores éticos e morais; condicionados por cenários e quadros de relações com o conjunto da sociedade, que variando temporal e espacialmente, estabeleceram a exponenciação e diversificação de seus ritos e práticas. Neste ínterim, produziram um número crescente de manifestações locais, em contínua busca por legitimação e expansão. Suas manifestações seriam, portanto, resultados das agências negras que nutrindo-se do *continuum civilizatório* Afro-Brasileiro, foram potentes forças, continuamente acionadas para suas atualizações e sobrevivências. Assim, partindo de um repertório civilizatório comum conformou-se numa crescentemente diversa e particularizadora experiência, que ainda que tenha ensejado tradições, continua a transformar-se para continuar a existir. Aquilo que denominamos de *plasticidade inventiva* constitui sua mais expressiva tecnologia.

Na consecução do Mapeamento dos Terreiros de Uberlândia, foi possível localizar seis grandes sentimentos de vínculo e pertencimento ritualístico, mormente designado pelos adeptos por ‘Nações’²⁰⁰. Suas expressões locais podem ser assim resumidas:

²⁰⁰ Já apresentamos nosso entendimento, e o debate que o informa, quanto a apropriação da ideia de ‘Nações’ pelo Povo de Santo, com o fito de designar suas particularidades ritualísticas, hierárquicas, linguísticas, etc., transformando-se de uma originária identificação de ‘sentimento de pertencimento étnico’ num mecanismo de crescente diferenciação ‘teológica’, apenas possíveis – e inteligíveis – no contexto diaspórico que os informou o desenvolvimento.

Mapa 47 - Mapeamento das 'Comunidades Tradicionais de Terreiro' existentes em junho de 2021 no município de Uberlândia/MG. Distribuição por 'Nações'



MAPEAMENTO DAS 'COMUNIDADES
TRADICIONAIS DE TERREIROS'
UBERLÂNDIA/MG

DISTRIBUIÇÃO POR 'NAÇÕES'
CARTOGRAFIA SOCIAL
PLANTA GEORREFERENCIADA

Desenvolvido por:
CRISTHIAN D. LIMA
cristhian.lima@ifgoiano.edu.br

JUNHO/2021

02/02

Fonte: Elaborado pelo autor (2021)

A partir do mapeamento, foi possível proceder ao agrupamento dos Terreiros segundo o sentimento de pertencimento ritualístico e de linhagem autodeclarado por suas lideranças ('Nações'), e particularizar-se suas distribuições espaciais. De posse dos dados também procedemos sua quantificação. O resultado pode ser conferido no quadro abaixo.

**Tabela 24 - 'Comunidades Tradicionais de Terreiros' organizadas por 'Nações'.
Uberlândia/MG**

NAÇÃO	QUANTIDADE	PORCENTAGEM
UMBANDAS	157	52,3%
OMOLOCÔ	41	13,7%
CANDOMBLÉS KETU	47	15,7%
CANDOMBLÉS ANGOLA	15	5%
CANDOMBLÉS JEJE	2	0,6%
IFÁ	5	1,7%
KARDECISTAS *	12	4%
MÚLTIPLO PERTENCIMENTO**	21	7%
TOTAL	300	100%

* Autodeclararam trabalhar, com pelo menos, uma 'entidade' originária de cultos Afro-Brasileiros.

** Múltiplo pertencimento autodeclarado.

Fonte: Elaborada pelo próprio autor (2021)

Importante ressaltar ainda que, para além do agrupamento dos Terreiros, a partir de seus próprios sentimentos de pertencimento, em seis grandes 'Nações' Umbanda, Omolocô, Candomblés Ketu, Angola e Jeje, e Ifá²⁰¹; cada um desses grupos seriam marcados também por uma *pluriversalidade* interna. Resumidamente, e apesar das diferenças existentes, a *pluriversalidade* interna seria resultante de dois principais processos: o pertencimento ritualístico à uma determinada 'Casa Raiz', ou família de 'Axé'; e a possibilidade de existência de diferenciações de casa para casa, ainda que partícipes de uma mesma família. Assim as diferenças podem ser tanto expressão de linhagens diferentes, quanto das múltiplas particularizações possíveis no interior de cada linhagem. De igual forma, não são incomuns as mudanças de linhagens, quando a sacerdotisa/sacerdote de um Terreiro opta por dar prosseguimento à sua trajetória religiosa sob filiação à outra 'Casa Raiz', por exemplo. Tais circunstâncias acabam por inserir cada Terreiro em condições muito singulares, conferindo a suas lyás e aos seus

²⁰¹ Em virtude de diferenças hierárquicas e ritualísticas, tais divisões assumem tantas e diferentes formas que sua enunciação e caracterização daria origem a outra tese.

Babás saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas de diferentes origens e matizes. Como a filiação em uma nova 'raiz' sempre importa na adição de novidades ritualísticas, e não havendo a rigor nenhuma forma externa de controle dessas migrações entre Axés; elas tendem a exponenciar processos de contínua (re)criação e (re)adaptação. De forma que, dois Terreiros 'irmãos' (ligados pelo parentesco ritualístico por serem 'filhos' de uma mesma 'Casa Raiz'), podem ostentar significativas diferenças entre si.

Por fim cumpre assinalar, a partir do Mapeamento organizado por 'Nações', que há no município de Uberlândia uma acentuada centralidade das Umbandas. Agrupadas, Umbanda e Omolocô, constituem 66% de todos os terreiros existentes no município. Seus territórios encontram-se tradicionalmente incrustados em regiões de forte presença negra, e o mais antigo e tradicional terreiro da cidade, em funcionamento, é de Umbanda: a Tenda Coração de Jesus, fundada em 1947 (FERREIRA, 2019). Essa centralidade das Umbandas também se faz sentir sobre as outras 'Nações'. É comum na cidade que terreiros que se auto representam como Candomblés também pratiquem 'Giras' tradicionalmente associadas à Umbanda. Nestes casos, a principal justificativa é de que as sacerdotisas/sacerdotes daqueles Terreiros se iniciaram nos mistérios e mandingas Afro-Brasileiros em Terreiros identificados como de Umbanda. E antes de 'trocarem' de 'Nação', iniciando-se no Candomblé, já possuíam suas 'entidades' e 'Guardiões' que por devoção, respeito e agradecimento mantêm e preservam o culto. São comuns que territórios que se reivindicam como 'Candomblés' realizem atendimentos semanais centralizados e realizados por seus 'primeiros Guardiões'. Da mesma forma que, também são estabelecidos muitos outros fluxos e intercâmbios no sentido contrário.

Mais uma clara demonstração da capacidade de tradução entre diferentes, de negociação e de entrecruzamento, que constitui uma das tecnologias acionadas pelos saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras, e que os remetem ao *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro. O acesso a elas permitiu que se construísse entre nós complexos e pluriversos edifícios culturais, possibilitando a permanência do passado pela (re)criação do presente. Neste processo, reafirma-se, os 'diferenciadores' étnicos originários são continuamente borrados, estabelecendo uma enorme região de imprecisões e fronteiras, onde vicejaram tecnologias de associação/aliança, a permitir

que contínuas traduções, préstimos e influências mútuas, ao serem estabelecidas, pudessem encontrar 'brechas' que lhes permitissem continuar a existir. De outra forma, não se faria inteligível um processo que, oriundo das agências de desterrados, se traduzisse em territorialidades tão significativas, que tendo nos Terreiros suas maiores referências, contudo, neles não se esgotam.

Sodré (2002, pp. 60-61) ressalta que em nenhum momento têm-se como resultado dessas 'transações' e 'acertos' o afastamento das comunidades de Terreiros de suas 'identidades míticas', daquilo que denominamos como *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro. Profusamente orientados por ancestrais valores e quadros de referências, produziram um processo em que

O entrecruzamento das diferenças, a aproximação dos contrários não produziram uma síntese histórica de dissolução das diferenças, mas um jogo de contatos, com vistas à preservação de um patrimônio comum na origem (embora diversificado na especificidade do ritual) e à conquista de um território social mais amplo para a etnia negra.

A posição litúrgico-existencial do elemento negro foi sempre a de trocar com as diferenças, de entrar no jogo da sedução simbólica e de encantamento festivo, desde que pudesse a partir daí, assegurar alguma identidade étnico-cultural e expandir-se. Não vige o princípio lógico do terceiro excluído, da contradição? Os contrários se atraem, banto também é nagô, sem deixar de ser banto.

Esta presença territorial tão expressiva, confirmada por nossos Mapeamentos, também estabelece relações, contínuas e duradouras, com o conjunto dos territórios urbanos, para além de seus muros e grades. Inserem-se no interior de complexas, e por vezes difíceis, relações vicinais. Precisam negociar continuamente as condições de suas existências como territórios, mas, também enquanto presenças (no que aquelas tecnologias negras são continuamente acionadas). Em suas características itinerâncias, visualmente reconhecíveis pela presença de corpos negros, usos de suas indumentárias e adornos religiosos e compartilhamento altivo de uma estética negra; espraíam-se por toda a cidade, ocupam espaços públicos. Desvencilhando-se dos projetos de segregação, partilham dos lugares; ocupando as encruzilhadas e rotatórias, marcos naturais e edificados, cachoeiras e matas, praças e parques, estradas e rodovias. Por meio de seus rituais e oferendas apropriam-se daqueles espaços, ressignificando-os a

partir de suas próprias tecnologias sociorreligiosas, por vezes, estranhadas e incompreensíveis para o conjunto dos não adeptos. Os saberes, práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras constituem assim um conjunto de tecnologias territoriais que oriundas dos terreiros a eles não se confinam. Até porque, segundo suas cosmovisões, a totalidade da criação constitui espaço sagrado, logo, potenciais *pejís*²⁰² para seus rituais e oferendas. Exatamente por isso, iniciadas nas cozinhas dos Terreiros, as tecnologias religiosas precisam, com frequência, cruzar caminhos, despachar Ebós, ‘alimentar’ domínios naturais, ‘abrir’ porteiras, assentar energias. São tecnologias religiosas profundamente territoriais, frequentemente também ocupando, e ressignificando, espaços públicos e privados, ocupados por outros donos e senhores. Estabelecem assim, ainda que pontual e esporadicamente, profundas rupturas com seus significados hegemônicos e formas de uso mais recorrentes, instaurando cotidianas situações de conflito que acabam por demandar contínuos (re)acessos às tecnologias negras da negociação, do entrecruzamento, em que certas concessões são permitidas para que o essencial seja consentido, seus acessos às territorialidades que não estejam sob seus domínios diretos.

Estabelece-se assim, *pluriversas* itinerâncias sobre a cidade, que por meio de sua diversificação e desdobramentos, dá origem a estratégias territoriais que aproveitando-se das brechas e interstícios, traduzem-se em novos espaços e territorialidades, sempre a partir do legado civilizatório Afro-Brasileiro, de seus valores mais profundos. É assim que se fazem presentes nas Giras e nos Xirês, nas Rodas de Capoeira, nos Quartéis e nas Campanhas das Congadas, no Samba e suas Escolas, na Culinária e nas Artes. De alguma forma, ditam o ritmo das danças, das alegrias e dos passos. São assim, igualmente, resultado de múltiplas interações e espaços de sínteses criativas, de construção de singularidades e de preservação de um repertório comum ancestral (ROLNIK, 1989). Os

²⁰² *Pejí* é como são chamados os múltiplos lugares sagrados, para o conjunto dos saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras, onde são colocados os assentamentos ou realizadas as oferendas. Podem designar desde uma edificação específica, um lugar dentro de uma edificação, inseridas no espaço interno dos Terreiros; como também um domínio natural sendo também encontrado em territórios externos aos limites físicos dos Terreiros. Nos Candomblés constitui espaço de acesso restrito a iniciados, logo, não sendo permitida a entrada de não iniciados. Nas Umbandas é comum a utilização do termo, ou ainda dos similares *congá* (de origem Banto) e/ou ‘altar’; e quase sempre ficam na sala principal dos Terreiros. A palavra é de origem Fongbè, língua ritualística característica dos candomblés construídos em torno da herança civilizatória dos povos Ewè-Fon.

Terreiros constituem a materialização de ancestrais estratégias territoriais negras, a partir das quais re(criam) e re(existem) em novas territorialidades, mesmo diante de todas as tentativas de desterritorializações e desterramentos de que são preferenciais alvos. E ao fazê-lo, também se convertem em forças ordenadoras do espaço urbano, ainda que assimetricamente.

É importante salientar que mesmo a senzala, desenhada pelos senhores brancos como espaço de confinamento dos escravos – fileiras de quartos sem janelas ou mobília fechando-se em pátios de onde se podia vigiá-los e comandá-los –, acabou por se configurar como território negro. Para os negros desterritorializados da África e trazidos ao Brasil pela máquina comercial européia, a senzala representava a submissão à brutalidade dos senhores. Porém, não eram só o olhar vigilante do senhor e a violência do trabalho escravo que estruturavam o cotidiano dos habitantes da senzala. Foi também no interior dessa arquitetura totalitária que floresceu e se desenvolveu um devir negro, afirmação da vontade de solidariedade e autopreservação que fundamentava a existência de uma comunidade africana em terras brasileiras. O confinamento na terra de exílio foi capaz de transformar um grupo – cujo único laço era a ancestralidade africana – em comunidade.

Um dos suportes mais sólidos desse repertório negro foi, desde a senzala, o próprio corpo, espaço de existência, continente e limite do escravo. Arrancado do lugar de origem e despossuído de qualquer bem ou artefato, era o escravo portador – nem mesmo proprietário – apenas de seu corpo. Era através dele que, na senzala, o escravo afirmava e celebrava sua ligação comunitária; foi através dele, também, que a memória coletiva pôde ser transmitida, ritualizada. Foi assim que o pátio da senzala, símbolo de segregação e controle, transformou-se em terreiro, lugar de celebração das formas de ligação da comunidade. A partir daí, o terreiro passou a ser um elemento espacial fundamental na configuração dos territórios negros urbanos – são terreiros de samba, de candomblé, de jongo que atravessam a história dos espaços afro-brasileiros nas cidades. (ROLNIK, 1989, p.2)

É da arte da negociação, das capacidades de interlocução e entrecruzamento, sem que se esmaçam, percam vigor e cor; que se consegue, mesmo diante de sistemáticas estratégias de desterramento e desterritorialização, se fazerem presenças nos muitos Terreiros, cuja centralidade epistêmica é propagada a partir dos Terreiros associados aos *pluriversos* ‘cultos’ Afro-Brasileiros. É assim que dessa unidade territorial, ‘teatro de uma memória coletiva ancestral, irradiaram-se para corpos negros ou não as inscrições simbólicas que constituiriam aquilo depois designado como *jeito negro-brasileiro de ser*’ (SODRÉ, 2002, p. 62). Os Terreiros, todos, espaços do sagrado festejar Afro-Brasileiro, se constituem como os resultados daquelas tecnologias territoriais

ancestrais, espacialização de estratégias – bem-sucedidas – de (re)territorialização. Nascidos dos Terreiros sagrados, estabelecidos como ‘polos de identificação’ em torno de um patrimônio civilizatório comum, também se constituíram como ‘plataformas de penetração em espaços intersticiais’ se desdobrando nas muitas manifestações, mediadoras e expansoras de seus legados civilizatórios, presentes na vitalidade simbólica e potências éticas e estéticas negro-brasileiras a habitarem os Afoxés, o Samba, as Congadas, os Maracatus, as folias, os Carnavais e a vida, inclusive de pessoas não-negras. (*Ibidem*)

O número de 300 Terreiros Afro-Brasileiros existentes no município de Uberlândia se torna ainda mais grandioso, se considerarmos que estamos diante de uma religiosidade historicamente perseguida, combatida, por vezes juridicamente proibida, associada normalmente ao atraso, e objeto de contínuo racismo por sua origem enegrecida (CUNHA, 2010; LOPES, 2011). Indispensável supor que, no interior deste processo de resistências e (re)existências, as agências negras locais (incluídas aí as tecnologias sociais produzidas a partir do protagonismo e centralidade dos valores civilizatórios de pessoas negras), contínua e preferencialmente atingidas por processos de desterritorializações, outrora e hodiernamente; se fizeram indispensáveis. Senão, como compreender que uma territorialidade objeto de múltiplas estigmatizações violentas e pressionadas por contínuas formas de desterramento, possa traduzir-se na existência de tantos territórios negros? Todas estas dimensões nos permitem compreender os Terreiros como espaços de resistências múltiplas, constituindo uma unidade territorial coerente, em suas expressões sagradas, políticas, econômicas e simbólicas; espaço em que as concepções ancestrais negras foram continuamente articuladas, re(criadas) e por isso preservadas.

No que, dalguma maneira também podem ser percebidas como resultantes das *pluriversas* estratégias territoriais, econômicas e tecnologias de interação com o conjunto da sociedade envolvente que foram estabelecidas pelos muitos e diversos Quilombos, como vimos. Há nos terreiros muito daquelas experiências guerreiras, possibilitadas pelas tecnologias territoriais e bélicas Afro-Brasileiras: de sua plasticidade inventiva e diversidade ritualística (resultado de poderosas tecnologias negociais), passando por suas flexíveis estratégias de territorialização (baseadas em suas

capacidades, compartilhadas, de existirem sem serem notados); por suas formas de proteção e defesa (dos 'vigias', fossos e estrepes a proteger os quilombos, até os 'guardiões' assentados nos Terreiros e constituição de um corpo de Ogãs responsáveis por sua guarda e proteção, por exemplo); até as contínuas mobilizações das tecnologias Afro-Brasileiras da oralidade e do segredo (com suas formas tradicionais de aprendizagem, transmissão de saberes e de aprendizado prático). Há importantes tecnologias negras compartilhadas, contudo, frequentemente objeto de (re)criações e (re)adaptações. Tanto lá, quanto cá, tais tecnologias sempre assumiram novas formas em virtude dos contextos relacionais em que se inserem (grupos étnicos em contato, maior ou menor possibilidade de autonomia, maior ou menor violência do aparato repressivo, maior ou menor capacidade de mediação e negociação com a sociedade envolvente, etc.) e de suas próprias capacidades de realizarem traduções que permitam a contínua (re)construção de suas identidades, a partir dos legados civilizatórios que eram portadores e principais mantenedores. Como estratégias territoriais, ambas foram capazes de assumir diferentes e *pluriversas* formas espaciais; variando na medida em variavam as redes de relações que com eles confinavam. De maneira que tanto nos 'Quilombos' quanto nos Terreiros (todos eles: o sociorreligioso, dos Sambas, das Congadas, dos Afoxés, das Folias, etc.) diante de cada contexto conjuntural, estabeleceram próprias e diferentes formas de espacialização e territorialização. Neste processo também foram decisivas as capacidades de estabelecimento de articulações, negociações e alianças (seja no interior do próprio grupo seja com os diferentes grupos que mantiveram contato). Resulta-se disto que, da mesma forma que a experiência Quilombola não pode ser reduzida à um modelo genérico – ou mesmo mais recorrente – particularizando-se em inúmeras e diferentes territorialidades ao longo do continente chamado Brasil; o mesmo acontece com os Terreiros na diversidade de suas formas de localização e organizações espaciais, hierárquicas, litúrgicas; e de suas expressões político-sociais.

Exemplificando, os Mapeamentos comprovam uma presença expressiva dos Terreiros que, no entanto, não são facilmente percebidos na paisagem urbana. A ponto de ser possível afirmar que as territorialidades associadas aos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras são marcadas por uma 'capacidade' de

invisibilização socioespacial. Se assim não o fosse, os resultados do mapeamento não soariam tão excepcionais, em particular para os não adeptos aos ‘cultos’ Afro-Brasileiros; provocando, quase sempre, um estupor inicial naqueles que com ele estabelecem contato. Nosso entendimento é que, essa capacidade de ‘camuflagem urbana’, só pode ser efetivamente compreendida se levarmos em conta que sobre ela atua a interviência de dois processos, um endógeno e um exógeno: o “silenciar” e o “silenciamento”. Explico. É notória a histórica perseguição a que os saberes, práticas e tecnologias socioreligiosas Afro-Brasileiras, e seus adeptos, foram e continuam a ser submetidos, inclusive no município de Uberlândia/MG (FARIA E SANTOS, 2006; CUNHA, 2010; LOPES, 2011; RAIMUNDO, 2020). Tal perseguição, violenta e permanentemente atualizada, por certo atuou no sentido de criar estigmatizações violentas contra seus Territórios e adeptos. Instaurando um cotidiano de violências, epistêmicas e materiais. É certo que o racismo institucionalizado procurou, tanto quanto possível, eliminar aquelas presenças, e na impossibilidade de seu completo sucesso, construir mecanismos que pudessem colaborar com a inviabilização dos territórios associados às religiosidades negras. Trata-se de um vetor cuja regularidade e violência não podem ser deixados de lado; e foram tomados em conta, todo o tempo, pelo Povo de Santo.

Contudo, outra dimensão, ainda que intimamente ligada ao movimento anterior, também teria se estabelecido. É provável que, movidas por justificada precaução, aquelas comunidades negras tivessem (re)elaborado um conjunto de práticas e tecnologias sociais de (re)ação e (re)existência à tentativa de removê-las. Acionando atávicas estratégias territoriais, a partir de seu próprio quadro de valores e referências ancestrais, os corpos negros viabilizariam tecnologias que assegurassem suas existências em Territórios (re)criados sob seus termos. Sustenta-se assim, que não agiram apenas passivamente, sempre reagindo às injustas agressões de que eram alvos preferenciais, mas, também e igualmente, teriam a partir de suas agências (ainda que com diferentes graus de consciência e controle) desempenhado um papel ativo. Articulado tecnologias territoriais imemoriais, legadas por seus ancestrais, teriam estabelecido as condições para a consecução da ‘camuflagem’ daqueles territórios negros na paisagem urbana. Elas seriam assim, também expressão de seu protagonismo e atividade. Aqui, estaríamos diante de um conjunto de estratégias das comunidades

tradicionais negras que teriam se organizado com vistas a sua autoproteção e autopreservação. É assim que, num ambiente hostil, a construção de práticas religiosas marcadas pelo segredo (marcadamente de cunho iniciático) podem revelar exatamente o oposto do contexto de passividade que parecem sugerir à primeira vista: podem constituir um complexo arranjo sociopolítico que permitiriam, aos locais de culto negros ou enegrecidos, permanecer sem incomodar. O segredo e mesmo a “invisibilidade” – como forma de resistência – podem decorrer inclusive da desconfiança em relação aos demais grupos sociais; mas também, e talvez isto seja mais importante, podem constituir uma original e poderosa tecnologia calcada na centralidade da Oralidade (dimensão inextricável de suas formas de vida), ainda que inadvertidamente possam ter significado uma concertação que permitiriam, aquelas comunidades, também por meio de sua atividade criativa e criadora, sobreviverem no tempo. Por múltiplos motivos, ainda hoje, existem terreiros que não querem ou não desejam ser vistos.

O que se sustenta aqui é que estes dois vetores atuaram e continuam a atuar conjuntamente na conformação da situação de “invisibilidade” até agora vivenciada pelas comunidades tradicionais de Terreiro. Sem se negar que, uma vez identificadas, as presenças dos Territórios sociorreligiosos negros passem a constituir alvos da violência e de racismo religioso, inclusive com históricas perseguições e violências perpetradas por parte do aparato repressivo do estado, o que se afirma é que sem o protagonismo das agências negras teríamos como resultado o desaparecimento daqueles lugares, e não seu ‘invisibilizar-se’. No interior dos muitos e diferentes práticas litúrgicas Afro-Brasileiras, afirma-se continuamente que ‘o sagrado é segredo’! A máxima parece sugerir que, ancestralmente, resguardar-se se torna uma tecnologia vital quando se é contínua, sistemática e preferencialmente objeto de violências.

O que aqui se defende é que não se pode compreender as territorialidades negras acionando apenas dimensões a elas externas. O que igualmente não pode ser conseguido, se não levarmos em conta as poderosas tecnologias da colonialidade que foram, e continuam a ser continuamente utilizadas para limitar, segregar e controlar os corpos negros (traduzindo-se sobre a forma de violências epistêmicas e materiais), mobilizando sempre novas ‘cruzadas’ e o recrudescimento do aparelho repressivo do

Estado. Tanto que dedicamos grande parte deste trabalho na tentativa de compreender seus sinais de presença e formas de atuação.

Contudo, e em diálogo com aquelas, também se afirmou um conjunto de estratégias e tecnologias territoriais negras, profusamente tributárias do *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro, igualmente protagonistas desses processos. Já pudemos demonstrar que, é em virtude delas, e a partir de suas características (plasticidade inventiva, flexibilidade e mobilidade espaciais, oralidade, segredo e/ou iniciação, tecnologias bélicas e tecnologias de negociação, espacialidades intersticiais) que foram capazes de se traduzir numa gigantesca presença sobre os espaços, articulando territórios sobrepostos (religioso, familiar/coletivo, festivo, cultural, político e econômico). Durante toda a pesquisa procurávamos formas e metodologias que permitissem a visualização destes espaços a partir das agências e valores civilizatórios negros. Encontramos na Cartografia social, uma importante ferramenta contra-hegemônica, capaz de permitir que aqueles lugares, subalternizados, pudessem ser visualizados a partir de seus próprios termos. À medida que íamos georreferenciando os terreiros, estabelecia-se sobre a mancha urbana uma ‘determinada’ forma de ocupação dos espaços, em que se articulavam diferentes redes de relações. De forma que

O patrimônio simbólico do negro brasileiros (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se ‘reterritorializar’ na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o *egbé*, a comunidade litúrgica, o *terreiro*, que aparece na primeira metade do século XIX. (SODRÉ, 2002, p. 53)

Em seu interior é possível distinguir diversos níveis de interrelações. Há um nível endógeno em que se pode estabelecer uma maior ou menor proximidade entre os Terreiros. Mediadas pelas proximidades de parentesco ritualístico e/ou linhagem, pelo fato de comporem uma mesma ‘Nação’; mas também, pela proximidade geográfica ou grau de vicinalidade, pelas aproximações eletivas, por consanguinidade; ou mesmo em virtude de alianças/oposições. No interior desta rede de relações são estabelecidas ‘casas amigas’, ‘inimigas’ ou ‘indiferentes’. E entre elas são articuladas tanto as trocas

simbólicas, afetivas e de Axé; mas também econômicas, comerciais e de ‘filhos’. Por meio de suas existências circulam saberes, práticas, receitas, afetividades; como também ‘folhas’, mandingas e segredos. A partir dessa rede são construídas as condições para que, afetando-se uns aos outros; a diversidade de mitos, ritos, procedimentos e tecnologias sociorreligiosas circulem e continuem a expandir-se em (re)criações.

Há ainda um nível de interrelações entre o conjunto do Povo de Santo, em sua multiplicidade, e o conjunto compreendido pela natureza, suas paisagens e recursos. Em que sopesem todas as diferenças ritualísticas e litúrgicas existentes entre os Terreiros, todos estão inexoravelmente vinculados à Natureza. São todos resultantes de complexas interações Humanidade & Natureza & Sagrado, pressupondo ancestrais formas de interação, posto que, como vimos, todos aqueles domínios integram-se transversalmente, estando todo o tempo em relação e, ao mesmo tempo, potencialmente capazes de exercerem influências uns sobre os outros. A percepção de que tudo pulsa, vive – mesmo as matérias inorgânicas – emerge das ancestrais cosmovisões Afro-Brasileiras de que em tudo há energia vital. E de certa maneira, resguardadas as particularidades litúrgicas, compartilham da perspectiva de que sem a natureza, não há Axé. Mais que isso, há entre Humanidade & Natureza & Sagrado uma dependência sistêmica. *Kò sí Ewé, kò sí Òrìṣà* (sem Folha não tem Orixá) é uma máxima repetida continuamente nos Terreiros de Candomblés *Ketu*, cujo sentido é igualmente compartilhado por todos os Terreiros, unidos – apesar das diferenças – em sua profusa dependência litúrgica em relação aos recursos naturais: fogo, água, terra e ar; pedras e pedreiras, rios e cachoeiras, oceanos e praias, matas e florestas, raios e trovões, animais e plantas, minérios e pós, raízes e cascas, folhas e caules, mel e sal, dendê e azeite ‘doce’, tubérculos e suas farinhas, frutas e legumes, cereais e sementes, animais e minerais; em sua infinidade de combinações e usos possíveis. Todas as tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras são marcadas por um sentimento ecológico profundo, dela dependendo em todos seus momentos litúrgicos. Sodré (2002, pp. 167-169) assim apresenta esta atitude ecológica

Tempos atrás, vivi no terreiro baiano do Axé Opô Afonjá um instante radicalmente ecológico. Era uma tarde de meio de semana, e eu levava a visitar o espaço da comunidade-terreiro alguns amigos meus. Depois da visita às casas, um ogã (título honorífico de certos membros do culto) conduziu-nos até o mato: queria presentear um dos visitantes com uma muda de planta. Ali, cercados de vegetação, todos viram-no abraçar um tronco - o velho *Apaoká* - murmurar algumas palavras e pedir licença à árvore para arrancar-lhe um broto. A cena ainda me é intensa na memória, talvez porque em sua simplicidade contraste a fundo com um discurso que vem ganhando foros na urbe contemporânea (ganhando, inclusive, lugares nos parlamentos) - o da ecologia. Não se tratava ali de falar sobre a relação que o indivíduo deve ter com o meio ambiente, não se tratava do discurso liberal do preservacionismo, mas de agir de tal maneira que o elemento natural, a árvore, se tornasse parceira do homem num jogo em que Cosmos e mundo se encontram.

Aí está uma postura ecológica radical - distante das apóstrofes neopanteístas do ecologismo pequeno-burguês - porque não resulta de nenhum voluntarismo individualista, mas de uma cosmovisão de grupo, que torna essencial a confraternização com plantas, animais e minerais. Para o grupo negro, o território como um todo é um patrimônio a ser respeitado e preservado. Ele sabe, um provérbio nagô-cubano reitera, que só aprende quem respeita.

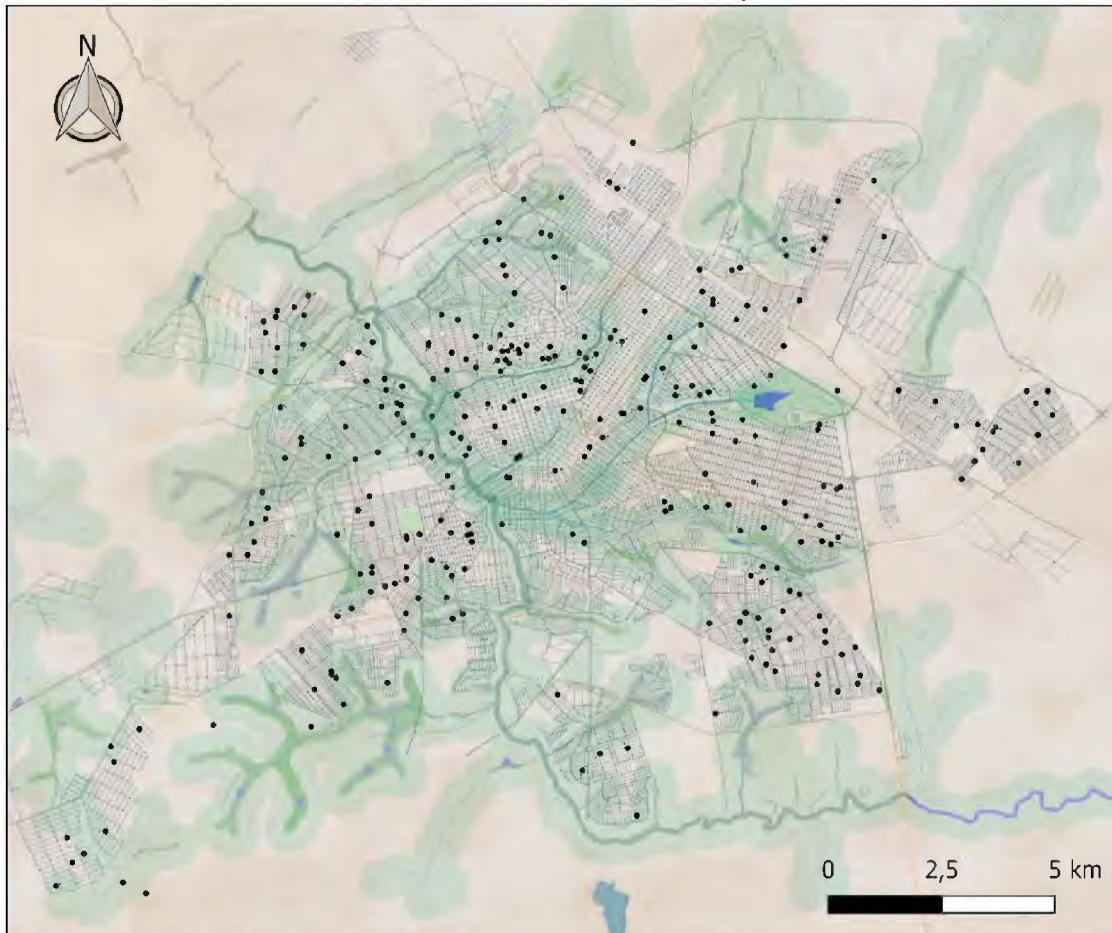
(...) Abraçar a árvore e a tradição é a mesma coisa, um ato de reafirmação da ordem cósmica, onde todos os seres se interrelacionam numa parceria simbólica - a reafirmação, portanto, de um princípio que obriga a uma totalidade simultânea dos entes.

Por certo que, um conjunto de saberes e práticas tão intimamente vinculados à natureza, entendida e havida – ela mesma – como sagrada, haveria de estabelecer a centralidade da natureza como uma dimensão fundamental nas dinâmicas de localização e construção dos territórios sagrados Afro-Brasileiros. Pelo menos é o que sugere nosso mapeamento se levarmos em conta a localização dos recursos hídricos e áreas verdes do município de Uberlândia.

O Mapeamento abaixo corresponde ao Mapeamento das ‘Comunidades Tradicionais de Terreiros’ existentes em junho de 2021, no município de Uberlândia/MG, já reproduzido, tendo sido nele ressaltados os principais cursos d’água e remanescentes urbanos de áreas verdes. Para melhor evidenciar a importância desta interrelação, procedemos ao estabelecimento de uma área de influência de 600m traçadas a partir do limite dos traçados dos rios e córregos e das áreas verdes (ressaltadas no mapa em tonalidade verde clara). Ainda assinalamos, em azul claro, os rios/córregos da cidade, que hoje se encontram canalizados²⁰³.

²⁰³ Da esquerda para direita Córregos das Tabocas (Avenida Minervina Cândida), Cajubá (Avenida Getúlio Vargas), São Pedro (Avenida Rondon Pacheco), Jataí (Av. Anselmo Alves dos Santos). Além destes, que se

Mapa 48 – Distribuição espacial das 'Comunidades Tradicionais de Terreiro' em relação aos Recursos Hídricos e Áreas Verdes. Uberlândia/MG



**MAPEAMENTO DAS 'COMUNIDADES
TRADICIONAIS DE TERREIROS'
UBERLÂNDIA/MG**

CRISTHIAN D. LIMA
cristhian.lima@ifgoiano.edu.br
JUNHO 2021

RELAÇÃO COM OS RECURSOS NATURAIS

Fonte: Elaborado pelo autor (2021)

O resultado obtido é revelador. A atual presença daqueles recursos naturais parecem revelar que eles foram enormemente tomados em conta pelos Terreiros quando da definição de suas localizações. Se observarmos os mapas de localização dos Terreiros eles parecem, na maior parte das vezes, acompanhar – margeando – os cursos dos rios e os remanescentes urbanos de áreas verdes. Supondo que o processo de estabelecimento dos terreiros deu-se ao longo do tempo, é provável que aquelas presenças naturais fossem ainda mais relevantes quando de suas construções; posto

encontram canalizados, existem na área urbana outros 18 córregos menores.

que, seriam hoje poderosamente atingidas pelo estabelecimento e expansão da malha urbana, degradando e ou restringindo suas feições naturais.

O que se ressalta é a enorme coincidência de localizações entre os recursos naturais, ainda disponíveis na cidade, e as atuais localizações das ‘Comunidades Tradicionais de Terreiros’. Do que decorrem duas importantes possibilidades: que tais localizações tenham sido fortemente ancoradas nas agências negras, como, também a de que a existências dos Terreiros tenham colaborado decisivamente com as preservações daquelas áreas²⁰⁴. Esta relação de simbiose entre a territorialização de comunidades tradicionais e a correspondente proteção das terras e dos recursos naturais por elas ocupadas, mediante o estabelecimento de práticas produtivas e formas de vida sustentáveis, tem sido fortemente estabelecida nos estudos sobre sustentabilidade (HIIL *et al*, 2019), principalmente em ambientes não-urbanos, e a partir da centralidade exercida, entre nós, pelos ‘Povos Originários’ e ‘Territórios Quilombolas’ (ARRUDA, 1999; PIMENTA, 2003). O que o mapeamento que realizamos parece sugerir, e o faz fortemente, é que os Territórios Sagrados e as ações das comunidades de culto associadas aos saberes e práticas sociorreligiosos Afro-Brasileiros, por meio de suas tecnologias territoriais e saberes ancestrais, orientadas por uma perspectiva não utilitária da natureza; não só construíram suas localizações com a maior proximidade possível dos recursos naturais, como, suas presenças parecem ter produzido, por meio de suas tecnologias sociorreligiosas do cuidado (informadas pelas suas negras concepções sagradas e expandidas de natureza), importantes efeitos sustentáveis. Reforça-se assim uma perspectiva que, mais uma vez, se coloca na contramão dos discursos presentes no senso comum e de alguns ‘ambientalistas’. Lopes (2011) sugere que o discurso da preservação ambiental serviu, na cidade de Uberlândia nos anos 1990/2000, para estabelecer um conjunto de normas e formas de controle que disfarçando-se de sustentabilidade, procurava – em última análise – constranger e limitar as manifestações públicas do Povo de Santo local, dificultando o seu acesso aos rios, quedas d’água e matas existentes no perímetro urbano, sob o argumento de que

²⁰⁴ Sobre a temática ver Zanette (2020). Em sua dissertação de Mestrado o autor demonstra como a territorialidade de um Terreiro em São Luiz do Paraitinga/SP, o Ilê Omo Aiyê, foi fundamental para a recuperação de 6,0 hectares de Mata Atlântica.

as poluiriam e sujariam, com suas Oferendas e Ebós. Desnecessário demonstrar a colonialidade e etnocentrismo da atitude e da prática em questão. Contudo, e sempre segundo o autor, tal medida conseguiu inclusive o apoio de Pais e Mães de Santo locais, que em conjunto com a Prefeitura Municipal de Uberlândia criaram uma espécie de 'Manual de boas práticas ambientais' direcionado aos adeptos dos saberes e práticas sociorreligiosas Afro-brasileiras.

Nosso mapeamento sugere exatamente o oposto. Importante ressaltar que as Oferendas e os Ebós constituem tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras calcadas num sentimento ecológico profundo. Suas práticas reforçam o sentimento de que à natureza/deidades se deve nutrir e alimentar. Variando de acordo com o as necessidades momentâneas do consulente, os Ebós/Oferendas a serem realizados constituem poderosas tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras, capazes de reestabelecer o Axé por meio da realização de oferendas, sacrifícios, observação de determinadas interdições, realização de determinado rito específico, sempre acompanhado da observação de preceitos religiosos. Sua realização exige a condução por uma Sacerdotisa ou Sacerdote, conhecedores dos materiais, vivos e não-vivos, indispensáveis para a superação da situação de desequilíbrio constatada na consulta aos Búzios. Eles deverão então ser manipulados, transformados na cozinha do Axé, irrigados pelo Axé presente nas folhas, minerais e sangue dos animais; sendo então manipulados durante a realização do Ebó/Oferenda segundo uma ordem, forma e sentidos específicos. Ao serem realizados são sempre acompanhados pela execução de cantigas e rezas, conforme o momento do ritual ou o elemento material utilizado. Como para os saberes sociorreligiosos Afro-Brasileiros tudo está em relação, e visível e invisível se interpenetram, há a convicção de que por meio dos Ebós/Oferendas coloca-se em ação um conjunto de interações entre diferentes Axés, permitindo a transformação das energias por meio de um ritual, potente e capaz de alterar desde propriedades físico-biológicas até a possibilidade de interferência sobre processos políticos, jurídicos e sociais. Ao colocarem o Axé em movimento, em virtude de sua circulação, os Ebós produzem o reequilíbrio, ainda que temporário, entre aquelas forças, incluindo antagonismos, e, ao fazê-lo possibilitam o prolongamento da vida. Os alguidares e elementos utilizados são 'biodegradáveis', e a utilização de comidas acaba por alimentar

outros animais, ou mediante sua decomposição, à própria terra. Fazem parte de uma profunda cosmovisão ancestral negra, erigida e fundamentada na concepção de que invisível e visível se interpenetram, e se influenciam em um eterno movimento de circularidade. Ao ‘dar de comer’ à Terra, prolonga-se a possibilidade de se ser, por ela, alimentados. Eis aí, mais um profundo valor resultado da sedimentação civilizacional, fortemente inspirada em valores ancestrais, poderosamente oriundos da África

Na África, tudo é “História”. A grande história da vida compreende a história da terra e das águas (geografia); a história dos vegetais (botânica e farmacopéia); a história dos “filhos do seio da Terra” (mineralogia e metais); a História dos astros (astronomia, astrologia), a História das águas, e assim por diante. [...] Trata-se de uma ciência da vida, cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática. (...) de uma ciência eminentemente prática que consiste em saber como entrar em relação apropriada com as forças que sustentam o mundo visível, e que podem ser colocadas a serviço da vida (BÂ, 2010, p. 175, 184).

Do que se conclui que, valores e tecnologias ancestrais negras – parte do *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro – foram tão importantes para compreendermos as dinâmicas de localização dos Terreiros negros na cidade de Uberlândia, quanto as pressões da cidade Branca, dos processos de expansão imobiliárias e das crescentes – e contínuas – periferizações das populações negras. A partir das agências do Povo de Santo, por meio da alocação de seus saberes e técnicas, estabeleceu-se uma presença vigorosa dos Terreiros Negros na, e sobre, a Cidade Branca. Neste processo, além de potentes núcleos irradiadores de formas culturais e políticas que se traduzem nos muitos monumentos culturais locais, os Terreiros também se convertem e constituem num espaço devotado à preservação ambiental, por meio do desenvolvimento de suas tecnologias sociorreligiosas, formas dos cuidados de si e da natureza. Sob seus muros, grades e plantas, estabelecem-se poderosos processos pedagógicos de formação de gerações sustentavelmente responsáveis. Razões pelas quais constituem, comunidades de culto potencialmente ameaçadas, inclusive quanto à suas próprias existências e permanências, a medida em que do sucesso da preservação dos rios e matas, cujos cursos atraíram e orientaram a construção de suas territorialidades, dependem inextricavelmente suas próprias existências.

As Redes de Relações Comerciais

Ao observarmos os sinais e marcas de presença estabelecidos pelos Terreiros negros, vimos que estamos diante de um processo estruturador de complexas territorialidades – resultante de profusas (re)elaborações e (re)interpretações ditadas e dirigidas a partir daquele repertório ancestral de saberes e tecnologias negras. São elas que possibilitam aos saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras a poderosa capacidade de mergulhar no ‘outro’, sem se perder de si. Podemos perceber que, ao se territorializarem, dão origem à complexas redes de interrelações irradiando suas presenças para além de seus delimitados territórios sagrados. Neste processo estabelecem complexas formas de interação Humanidade & Natureza & Sagrado. Nutridas por um sentimento ecológico profundo, acionam tecnologias sociais que se realizam por meio de uma rede endógena de relações (entre os Terreiros), mas, também exógena, com a totalidade da sociedade. No interior desta rede exógena assume centralidade as relações de trocas, econômicas e simbólicas, ocorridas entre as Comunidades Tradicionais de Terreiros e o conjunto da sociedade, no mercado.

Sabemos que para o *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro tudo está em constante interrelação, comunicação; e entre tudo e todos se estabelecem contínuos fluxos dinâmicos. De forma, que se tudo tem Axé, o Axé só se mantém se em constante circulação. Este princípio ancestral é o ordenador de todas as coisas existentes, visíveis e invisíveis, orgânicas e inorgânicas; estabelecendo entre elas profunda interreferência. É esta força dinâmica que coloca em contato, diálogo e troca tudo o que existe, tenha existido ou venha a existir. A circulação, a troca constitui ela mesma uma dimensão das existências, e forçosa e inadvertidamente se estabelecem. Inclusive nos planos mais imediatos de suas biografias. A vida só é possível porque se estabelecem trocas, fluxos de energia entre os seres vivos e a natureza, em seus contínuos ciclos de vida e morte. Ela não corresponde apenas à um arranjo dos homens, circunstanciado a determinadas práticas econômicas e características históricas. As trocas são constitutivas da própria existência, constituem seu modelo e fundamento ontológico. Estabelecendo-se entre todas as coisas, incluídas aí também estão as relações entre homens e produtos e coisas que se expressam nos mercados. Os mercados assumem acentuada centralidade para

as culturas Africanas, ainda hoje. Constituem-se num espaço ao mesmo tempo mundano e sagrado, mas sob a centralidade do segundo; em que visível e invisível interagem contínua e reciprocamente. Constituem territorialidades vitais para aquelas culturas, onde se encontram presentes deidades, homens e produtos (naturais e transformados/criados), todos impregnados de inestimável energia vital. Também é o espaço privilegiado para muitas outras circulações, para além de suas dimensões mais venais. É o espaço preferível para o estabelecimento de diálogos, conversas, negociações – incluídas aí suas artes e astúcias. Como território, o mercado é o espaço privilegiado para a troca de saberes e de tecnologias, o estabelecimento de alianças, as celebrações de vitórias e o ‘contar os restos’ após as derrotas. Neles, também se trocam coisas, mas não só. Foi, e é, assim no *Cjá*²⁰⁵ Yorubá e na *Kitanda*²⁰⁶ Banto, e nas muitas outras expressões que singularizam as pluriversas experiências humanas oriundas da África. É assim que “se no mito de Ossain está expressa a fórmula “Kosi éwe, kosi orixá” (sem folhas, não há orixá!), o fato é que a aquisição dessas folhas, na maior parte das vezes, ocorre por intermédio de uma relação comercial (SANTOS, 2013, p. 153).

Naquele negocial processo de interações são acionadas e rememoradas, ao mesmo tempo que recriadas, tecnologias da conversa e negociação – articuladoras e transmissoras (desde mercados ancestrais, com suas respectivas ‘deidades’, seus significados éticos, suas dimensões estéticas), de negros rituais e tecnologias religiosas. Ainda que variando em suas formas, o ‘mercado’ como espaço da troca (sobretudo simbólica e cultural) constituiu mais que uma característica, constituiu – ele mesmo – forma de vida a informar e atrair para si, a totalidade dos momentos vividos pelos diferentes povos oriundos das pluriversas Áfricas que, também, nos fizeram. Se em contextos ancestrais os mercados e as tecnologias sociais das negociações e seduções (SODRÉ, 2002), das trocas e assimilações, sempre de parte a parte; se faziam tão centrais; em contextos diaspóricos exerceriam um papel ainda mais vital. Sobretudo porque, é preciso que se assinale, a noção de prosperidade presente no *continuum* civilizatório Afro-Brasileiro, só faz sentido na medida em que se estabelece no interior

²⁰⁵ Palavra de origem *Yorubá*, designa os territórios delimitados do mercado.

²⁰⁶ Palavra de origem *Banto*, designa os territórios delimitados do mercado.

de, e alcançando todos os membros, de uma dada comunidade de culto. É que, como vimos, o Axé que não circula, perece. Neste processo profundamente solidário, a circulação (de todas as coisas, incluídas aí tecnologias e saberes) constitui-se num dever moral, inadiável e insuperável. O que permite a não obliteração do Axé é sua contínua expansão, o que veta, contudo, sua acumulação. Só é Axé a prosperidade que produz vida e abundância igualmente para todos os membros da comunidade. Nesse processo cabe a quem tem mais (comida, oportunidades, renda, bens, saberes, informação, domínio técnico, oportunidades, etc.) a obrigação ética de fazer circular até quem tem menos, num efetivo processo de transmissão/apropriação coletiva do Axé. Não por acaso se estabelecem nos Terreiros negros, contínuas redes de solidariedade e ajuda mútuas²⁰⁷.

Para os nagôs, dinheiro (*owo*) é tanto um equivalente geral de trocas econômicas quanto um equivalente simbólico de potência e bem-estar. (...) O patrimonialismo do terreiro não visava exatamente o núcleo familiar (em geral desestruturado pelo poder escravagista), mas o próprio grupo social negro enquanto continuado possível de valores étnicos ancestrais. Nasciam, neste contexto, relações de solidariedade e de iniciação a ofícios (já que não havia oportunidades de educação sistemática), tais como barbearia, marcenaria, alfaiataria, tecelagem, pintura de paredes, bordados, doceria etc. A perspectiva de fazer reverter a mobilidade social em favor do elemento negro também já esteve presente no terreiro. (SODRÉ, 2002, pp. 78-79)

Nesse contínuo processo de estabelecer-se, as territorialidades negras (de outrora e de hoje, nos Quilombos e ou nos seus muitos Terreiros) estabelecem tecnologias da negociação, fundantes dos muitos processos de trocas que originaram

²⁰⁷ Carmo (2000) demonstra como, na Uberlândia dos anos 1940-1960, o estabelecimento de redes de ajuda e proteção mútuas, dada a centralidade do racismo na cidade, foram fundamentais para a construção de formas de inserção profissional negras, mais protegidas e melhor remuneradas, se tomadas em relação aos demais postos de trabalho normalmente destinados aos negros. Caracterizadas, pelos próprios trabalhadores negros entrevistados pelo autor, como *funções de preto* denominavam um conjunto de ocupações e relações de trabalho ocupadas por um sobre-presença de homens negros, em virtude do estabelecimento de uma rede de relações em que se asseguraria e se transmitiria saberes e práticas associadas àquelas funções melhor remuneradas (charqueadas, curtumes, fábricas de banha, máquinas de beneficiar arroz, saqueiros (chapas), pedreiras, calçamento das ruas e olarias) entre os homens negros. O autor advoga que, oriunda das agências negras locais, estabeleceu-se uma rede de transmissão dos saberes e práticas associadas aquelas profissões, que ao privilegiarem laços familiares, acabaram por assegurar melhores condições, dentre as possíveis aos negros, de trabalho e salários. Constituem um tipo de inserção intersticial, estabelecida a partir das brechas, em que se possibilita ressignificar/subverter certos efeitos, sem, necessariamente rejeitar, direta e abertamente, a sociedade racista e segregada que se inseriam.

ou (re)construíram. Em todas elas a centralidade dos mercados se fez presença. Suas territorialidades também se traduziram no estabelecimento de rituais de trocas com a sociedade envolvente.

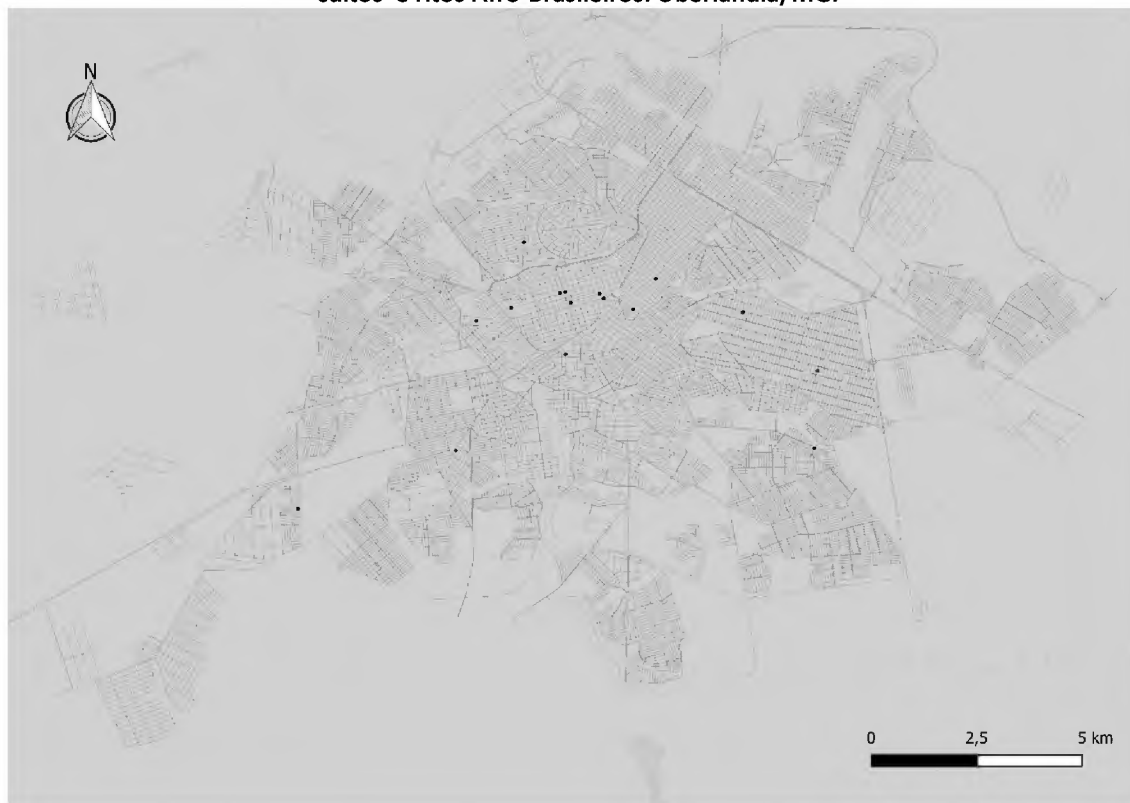
Tanto que, ao caracterizarmos os Quilombos dos 'Sertões' do Campo Grande, a oeste das Minas Gerais, pudemos perceber a vitalidade das atividades comerciais para suas permanências e vitalidade. Vimos também como as estratégias comerciais eram fundantes daquelas territorialidades rebeldes, profundamente recriadas a partir das tecnologias negras, principalmente Centro-Africanas. Pudemos reconhecer a centralidade das atividades das negras *kitandeiras*, nas ruas, vendas, picadas, caminhos e próximas às faíscas de ouros; não só pelo conjunto de rendimentos auferidos, mas, também – e sobretudo – por constituírem redes de informações, alianças, cuidados e proteção; continuamente acessadas pelos aquilombados. Da mesma foram que pudemos constatar sua generalização e onipresença entre os escravizados fugidos serpenteando as picadas e caminhos, as fazendas e as vilas, as vendas e os mercados, deles dependendo e sobre eles atuando. Trocavam-se alimentos, mas também instrumentos, pólvora e informações. Por meio de suas territorialidades, faziam das trocas comerciais, mecanismos de legitimação se suas presenças, estabelecendo as condições também materiais de suas existências. Tais relações poderiam ser estimuladas por vantagens econômicas percebidas pelos comerciantes ao pagarem mais barato aos aquilombados, mas, também constituíam redes de proteção e informação para os Quilombos, interessados que estavam os fazendeiros e comerciantes em manter aquele comércio e conquistar outras prodigalidades, como não ser atacado pelos negros com quem comerciavam, e até mesmo contarem com suas alianças em caso de ataques de seus opositores.

De forma que a (re)existência negro-brasileira é profundamente tributária destes sentidos ancestrais Quilombolas, aqui mantidos e atualizados por poderosas operações de tradução e síntese, também operacionalizada pelo conjunto dos Terreiros negros, aí incluídos os territórios sociorreligiosos. Assim, em sua complexidade estrutural, ainda seriam engendradoras de um outro nível de poderosas interrelações: os mercados.

Aqui também os processos de troca e circulação, envolvem coisas e produtos, mas neles não se esgotam. Constituem também espaços de negociação e de formação

de alianças, mediadas pelas expectativas mútuas de ganhos. Também se trocam saberes, tecnologias, informações, apoios, prestígio e *status* religioso. A rigor, este mercado principia e é orientado a partir dos Terreiros, de forma que aqueles 300 territórios mapeados, também estabelecem, como vimos, trocas contínuas entre si. Neste mercado endógeno, ocorre o préstimo de folhas sagradas existentes num e ausentes noutra Terreiros, de produtos ausentes no mercado externo, mas, também, a troca de tecnologias, saberes e informações. Contudo, uma presença territorial tão imponente, não poderia se legitimar sem que também estabelecesse contatos e trocas com o conjunto da sociedade.

Mapa 49 - Distribuição espacial dos Comércio de Artigos Religiosos diretamente associados aos 'cultos' e ritos Afro-Brasileiros. Uberlândia/MG.



MAPEAMENTO DAS 'COMUNIDADES
TRADICIONAIS DE TERREIROS'
UBERLÂNDIA/MG

LOJAS DE ARTIGOS RELIGIOSOS

Feito por
CRISTHIAN D. LIMA
cristhian.lima@ifgoiano.edu.br

JUNHO/2021

Fonte: Elaborado pelo autor (2021)

Assim, junto às 300 localizações referentes aos Terreiros, é possível estabelecer e localizar espacialmente uma vasta rede de contatos e de relações também, mais, estritamente comerciais. Seu primeiro nível, estabelecido na fronteira daquelas relações

comerciais endógenas e exógenas, é o formado pelo conjunto de estabelecimentos comerciais imediatamente reconhecidos como religiosos e Afro-Brasileiros.

No primeiro nível desta intrincada rede de relações comerciais, encontram-se os estabelecimentos vinculados às vendas de um universo de produtos diretamente associados aos ‘cultos’ e liturgias Afro-Brasileiras. Normalmente constituem propriedades de pessoas vinculadas às expressões sociorreligiosas negras, principalmente por vínculos iniciáticos. Suas existências são evidência de uma imponente presença dos Terreiros na cidade, cujas atividade litúrgicas e oferta de tecnologias religiosas e práticas de cuidado, são suficientes para assegurar a existência de 16 casas comerciais, muitas delas estabelecidas há décadas. Dos 16 comércios, apenas um atende exclusivamente por entregas. Todos os demais possuem espaço físico e lojas *on line*, expandindo suas presenças e produtos também para territórios virtuais.

No interior dessas lojas se pode encontrar de um a tudo: velas, incensos, defumações, essências, esteiras, cabaças, alguidares, colobós, vasilha e louças de ágata, Obí, Orobô, sabão e palha da costa, azeite de dendê, pedras, raízes, folhas, animais, chifres, conchas, corais, farinhas, grãos, sementes, pimenta, *atarè* (pimenta da costa), gin, cachaça, vinhos, roupas, tecidos, Ankara, paramentas, estatuetas, ferramentas, ferro, miçangas, fios e contas, livros, cds, dvds, quadros, adesivos, louças, quartinhas, pingentes, balangandãs, peneiras, braceletes, alianças, temperos, mel, gamelas, fumos, cachimbos, charutos, búzios, atabaques e demais instrumentos percussivos, pilões, minerais, pós e preparados, bancos, cadeiras, mobiliários, objetos de decoração, etc.

Todos constituem objetos rituais, sagrados ou passíveis de sacralização, e como tudo, estão em interreferência, podendo ocupar – ao mesmo tempo – diferentes posições e significações no interior dos saberes e práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras. Por exemplo o *Xére*²⁰⁸ de Xangô: Ele é ao mesmo tempo instrumento da orquestra sacra Afro-Brasileira, insígnia de Xangô (podendo ser usado por seus filhos

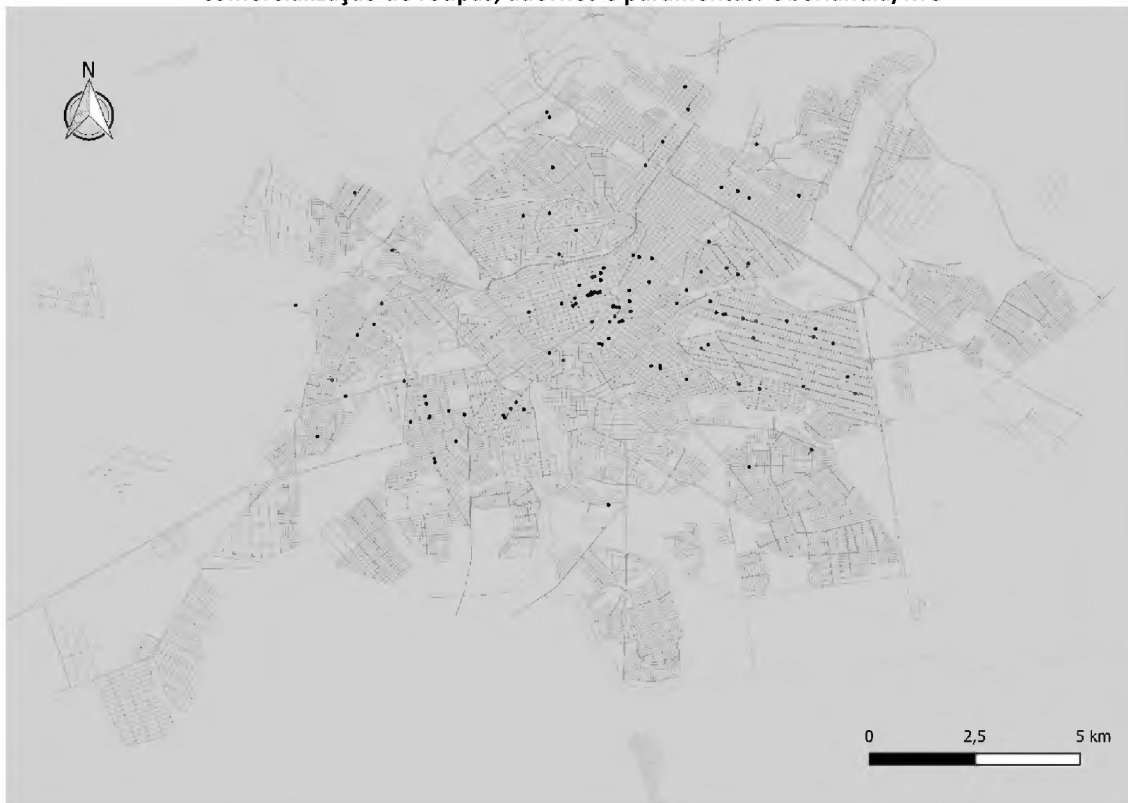
²⁰⁸ Abrasileiramento da palavra *Shèrè*, de origem Yorubá. Designa um objeto ritualístico utilizado exclusivamente no culto a Xangô. Constitui uma espécie de ‘chocalho’, normalmente feito de cobre ou metal prateado com determinadas sementes em seu interior, cujo som lembra o barulho feito por uma forte chuva. Pode se apresentar sob a forma cônica ou circular, sendo mais comum a segunda. Sua presença e uso inspira sempre muita devoção e reverência e a observação de rigorosas normas quando de seu manuseio.

quando do transe, situação em que assume a dimensão de paramenta litúrgica). Durante a Roda de Xangô ele é evidência da senioridade, e distinção, daqueles que os manuseiam. Pode ainda, constituir os elementos dos assentamentos dos Orixás, e noutras, exercer funções de adorno dos territórios sagrados. Em todos estes usos, e sentido possíveis, trata-se do mesmo objeto. A rigor, situações semelhantes podem ser atribuídas a grande maioria dos objetos e insumos utilizados pela liturgia Afro-Brasileira.

Observa-se pela diversidade dos elementos comercializados a longa cadeia de produção continuamente demandada e acionada pelo Povo de Santo. De forma que se estabelecem entre os terreiros e os estabelecimentos estritamente religiosos uma rede de relações em que também circulam informações, saberes, tecnologias sociorreligiosas; prestígios e reputações. Se estabelecem entre as lojas e os Terreiros, seus adeptos e clientes, pluriversos vínculos, inclusive de indicações preferenciais (das lojas indicando a seus clientes as 'melhores Casas de Axé', e das comunidades tradicionais orientando preferenciais lojas para aquisição de suas 'listas', por seus adeptos e clientes), o que acaba por determinar ganhos mútuos. Ressalta-se assim, que ao realizarem a circulação de determinados produtos e mercadorias, também fazem circular aspectos simbólicos-políticos.

Por fim, importante ressaltar que a existência de tantas lojas constituem também a delimitação de um território simbólico, de uma presença formal e pública, de um importante registro, e de alguma forma também propaganda, das formas de vida e das crenças negras Afro-Brasileiras. Suas fachadas ostentam os nomes dos Orixás, Odús, Santos e Entidades. Em suas vitrines externas se encontram publicamente expostas, mais que produtos, símbolos daquelas práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras. Em oito casos os estabelecimentos comerciais ocupam importantes e movimentadas avenidas inseridas nos principais centros comerciais da área central, atravessando aqueles territórios brancos com sinais de presença e 'Realezas' negras.

Mapa 50 - Distribuição espacial das Redes Comerciais e artífices, acionados quando da produção e comercialização de roupas, adornos e paramentas. Uberlândia/MG



MAPEAMENTO DAS 'COMUNIDADES
TRADICIONAIS DE TERREIROS'
UBERLÂNDIA/MG

ROUPAS E PARAMENTAS

Feito por
CRISTHIAN D. LIMA
cristhian.lima@ifgoiano.edu.br

JUNHO/2021

Fonte: Elaborado pelo autor (2021)

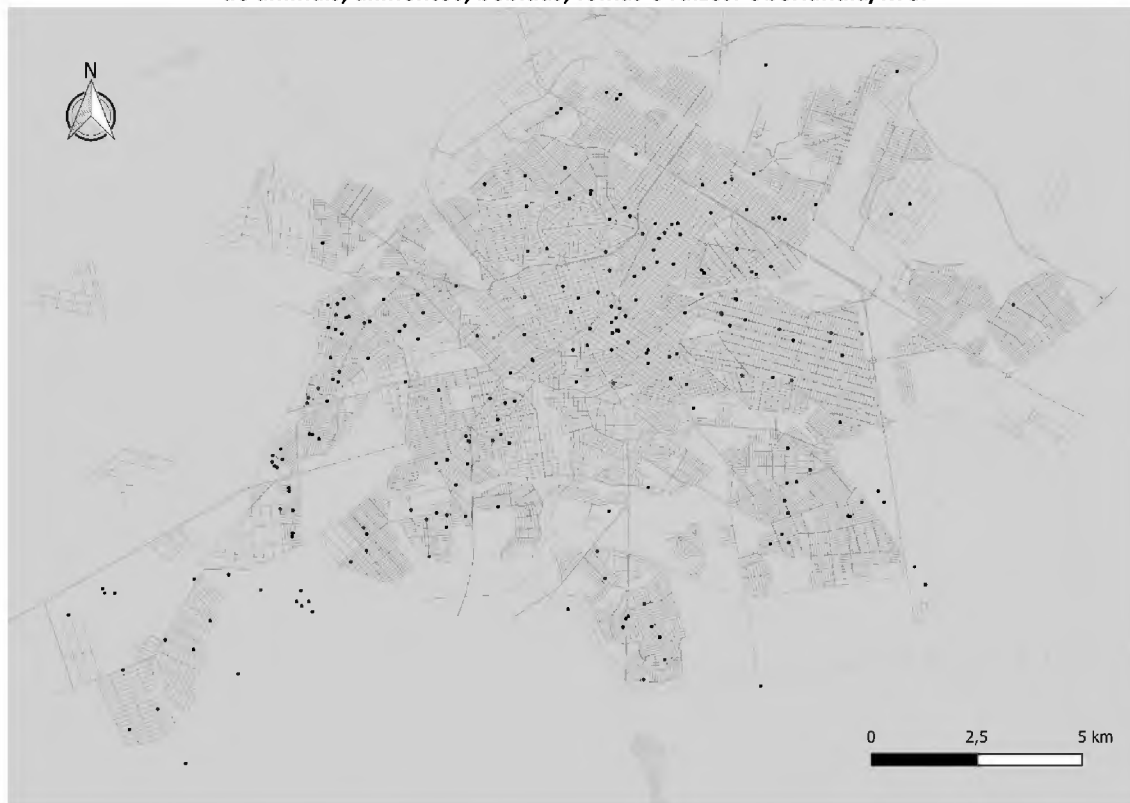
No mapa acima, encontram-se georreferenciados todos os agentes preferencialmente acionados pelo Povo de Santo quando da necessidade de produção e ou aquisição de indumentárias, paramentas, ferramentas e adereços litúrgicos. Incluem os criadores, confeccionadores e comerciantes de roupas, adereços, laços, paramentas e ferramentas, tanto para os adeptos quanto para as deidades, entidades, templos, *pejis*, assentamentos; indispensáveis no cotidiano e, ainda mais, quando das grandes festas públicas dos Terreiros. Importante ressaltar que embora parte desses produtos também sejam comercializados pelos estabelecimentos comerciais de artigos religiosos (já mapeados anteriormente), destaca-se neste mapeamento a rede de relações comerciais estabelecidas pelo Povo de Santo na produção de indumentária litúrgica 'sob medida', o que asseguraria maior exclusividade ou seria expressão de outras conveniências: desde a facilidade de melhor ajustamento dos produtos até a proximidade por parentesco ritualístico entre adeptos e os produtores.

Dentre os 113 locais mapeados encontra-se desde ateliês de costura, paramenteiros, artesãos, lojas de tecidos, aviamentos, rendas e apliques, armarinhos, bordados, bijuterias; grandes redes de varejo, costureiras e lojas especializadas – exclusivamente – em comércio de roupas de Axé. É comum que parte das costureiras, artesãos e paramenteiros sejam iniciados em algum Axé local, nalguns casos ocupando posições de senioridade (Ialorixás, Babalorixás ou Ebomes). De toda forma, como criadores/produtores de indumentárias, ocupam uma posição a mais de prestígio e reconhecimento (pois tem a distinção de ‘vestir’ o Sagrado). Além do que encontram nessas atividades, para além dos significados ritualísticos, atividades que lhes permitam também auferir rendimentos, complementares ou constitutivos de suas rendas. Estabelecem-se assim, também espaços para a inserção produtiva de parte de seus adeptos, desdobrando-se – a partir dos Terreiros – mais uma rede de funções, conformada a partir do domínio de técnicas e saberes negros, propiciados pela iniciação sociorreligiosa. Mas, há igualmente uma vasta rede de relações comerciais estabelecidas entre os Terreiros e varejistas locais, sem que nenhum vínculo prévio à relação comercial tenha existido entre eles. O estabelecimento de uma rede comercial especializada na produção de indumentárias religiosas são expressão de seus valores simbólicos e estéticos para o Povo de Santo, variando enormemente – em sua forma e variedade – também de Terreiro para Terreiro.

Há ainda, uma outra rede de relações comerciais acionada pelo Povo de Santo para a compra de produtos e objetos utilizados em seus rituais. Novamente, grande parte destes produtos também podem ser adquiridos nas lojas de artigos religiosos já mapeadas, sem, contudo, a elas se restringir. Um conjunto de conveniências (sentido de urgência, comodidade, proximidade, preços, vínculos afetivos ou consanguíneos, ausência da mercadoria/produto no local costumeiramente e preferencialmente acessado, etc.); podem fazer com que os adeptos das religiosidades Afro-Brasileiras se dirijam aos hipermercados, supermercados, empórios de bairro, mercearias, mercadinhos, padarias, sacolões, peixarias, lojas de produtos agropecuários, raizeiros, fazendas, criadores de animais, etc. Assim, o mapeamento, que se apresenta a seguir, indica os locais preferencialmente assinalados pelo Povo de Santo, posto que a rigor, todos os estabelecimentos comerciais da cidade vendem algum produto que pode ser

objeto de uso ritualístico pelas práticas sociorreligiosas Afro-Brasileiras. Desta forma conseguimos mapear 240 estabelecimentos comerciais.

Mapa 51 - Distribuição espacial das Redes Comerciais, preferencialmente acionadas para a aquisição de animais, alimentos, bebidas, folhas e raízes. Uberlândia/MG.



MAPEAMENTO DAS 'COMUNIDADES
TRADICIONAIS DE TERREIROS'
UBERLÂNDIA/MG

REDES DE RELAÇÕES COMERCIAIS

Feito por
CRISTHIAN D. LIMA
cristhian.lima@ifgoiano.edu.br

JUNHO/2021

Fonte: Elaborado pelo autor (2021)

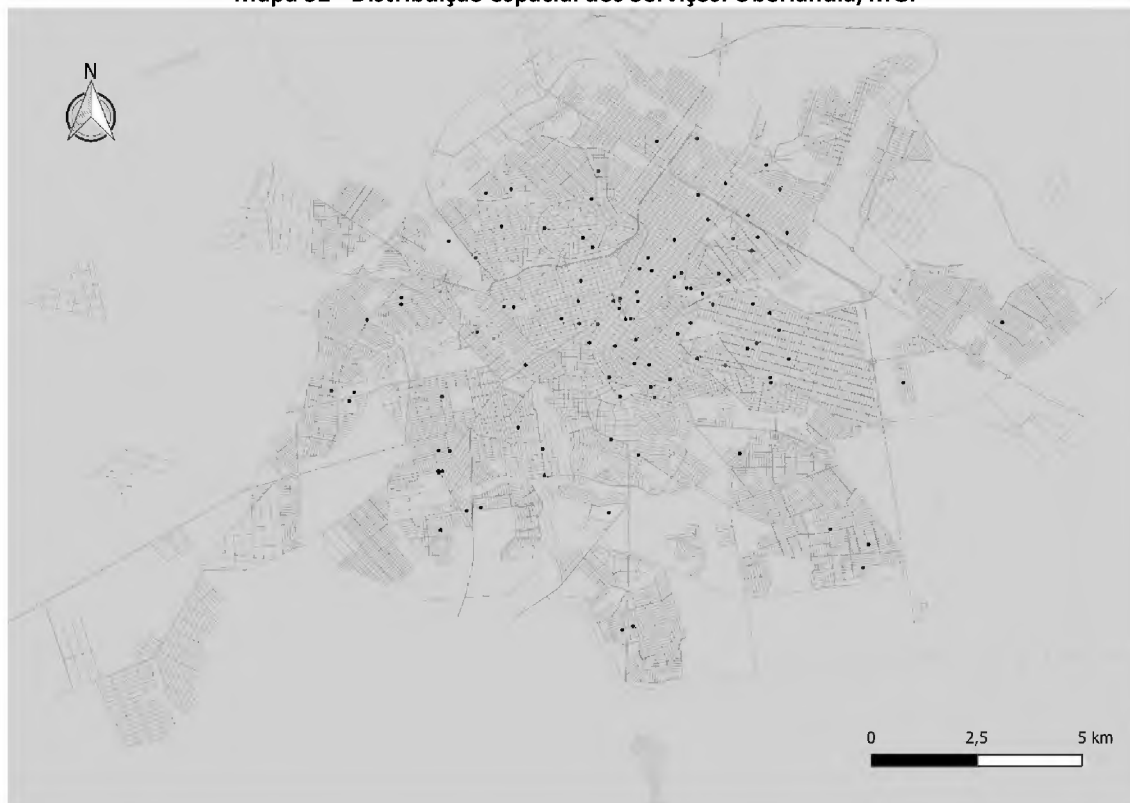
Reforça-se que nos referimos a 240 pontos de trocas preferencialmente demandados pelo Povo de Santo, que constituem uma pequena parte de todos os postos de comércio local, também acionados pelos adeptos. São de alguma forma referências em suas atividades, conhecidas e preferencialmente indicadas por eles, donde destacam-se os pontos comerciais que comercializam animais, alimentos, bebidas, folhas e raízes; e demais insumos para suas práticas litúrgicas. São redes comerciais acionadas com regularidade e frequência, na medida que, para além de suas sessões e festas públicas, os Terreiros mantêm atendimentos aos adeptos e clientes, ao longo de todos os dias da semana (para a realização de consultas aos Búzios, Banhos, Oferendas, Ebós, etc.). Em todas estas situações 'listas de materiais' são confeccionadas

e a pessoa que será submetida aos cuidados e tecnologias sociorreligiosas, deve – na maior parte das vezes – providenciar sua aquisição. De forma que, iniciada pela consulta ao oráculo, o tratamento espiritual também depende do compromisso e disposição do consulente em deslocar-se até o Mercado, estabelecendo relações de negociação e troca, indispensáveis para o sucesso da tecnologia sociorreligiosa, quando de sua conclusão pela sacerdotisa/sacerdote. Em todos esses momentos o Axé circula, coloca-se em movimento, condição para que o ‘tratamento espiritual’ seja eficaz.

Por fim, há ainda um outro tipo de trocas, profundamente irradiado a partir dos Terreiros e a eles relacionados. Trata-se da contratação de um conjunto de serviços cada vez mais acionados, vinculados sobretudo, com a produção da sensação de bem-estar e produção da imagem pública que visitantes, adeptos e clientes mantêm sobre o Terreiro. Mais fortemente acionados quando de suas grandes festas públicas, referem-se aos serviços de floriculturas e floristas, decoradores, aluguel de móveis, itens de decoração, cadeiras e mesas; iluminação, bolos e doces, lembrancinhas, *bujfets*, garçons, fotografia e filmagens, designers, etc.

No mapeamento que realizamos foram listadas e localizadas 102 fornecedores, profissionais ou comércios vinculados ao oferecimento de serviços. Aqui também há situações em que os profissionais são também iniciados, posto que conhecedores das tecnologias e hierarquias sociorreligiosas podem melhor oferecer os serviços, sem, estabelecer conflitos. Da mesma forma que, também se assegura mais uma forma de inserção econômica dos membros da comunidade de culto. As situações em que esta relação de pertencimento são mais valorizadas referem-se aos serviços de fotografia e filmagem (posto que, nem todos os momentos das festas públicas podem ser fotografados), decoradores, doceiras e criadores de ‘lembrancinhas’, presentes normalmente destinados ao público presentes às grandes festas públicas. Em todos estes casos o pertencimento iniciático significa maior intimidade com as práticas litúrgicas, e, portanto, estável conhecimento de possíveis interdições ou tabus religiosos. Foram listados 102 fornecedores e profissionais.

Mapa 52 - Distribuição espacial dos Serviços. Uberlândia/MG.



MAPEAMENTO DAS 'COMUNIDADES
TRADICIONAIS DE TERREIROS'
UBERLÂNDIA/MG

SERVIÇOS

Feito por
CRISTHIAN D. LIMA
cristhian.lima@ifgoiano.edu.br

JUNHO/2021

Fonte: Elaborado pelo autor (2021)

Observa-se, assim, a centralidade das relações estabelecidas nos Mercados para a existência e continuidade das práticas litúrgicas associadas aos saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras. Entendida por nós como uma das tecnologias negras, a contínua necessidade de se colocar em contato, negociar, pactuar, trocar, transigir; incluídas suas artes e astúcias, constitui elemento central na configuração, no passado e ainda hoje, das presenças, itinerâncias e formas de existir Afro-Brasileiras. Um recurso indispensável para que se pudesse estabelecer, muitas vezes intersticialmente, brechas e ocasiões para que não percessem. Dos Quilombos do Campo Grande, passando pelos moradores negros do Patrimônio da Abadia, depois das Vilas Carneiro, Oswaldo, Operária e das Tabocas, estabelecendo-se através das 'funções de pretos', aninhando-se em cada um dos Territórios negros dessa cidade, dos sociorreligiosos aos da alegria e do festejar, negociar sempre foi arte e arma. Sempre sobre sua influência, mesmo quando assumindo a forma de aberto conflito. O mercado

como espaço de realização e resistências, de trocas e (re)criações, de afirmação e consentimento, de sedução e de ser seduzido, de circulação e expansão. O mercado como espaço a permitir e concentrar o contato entre visível e invisível, desejo e privação, deidades e homens, doenças e curas, problemas e soluções, negros e não negros, opressão e devires, passado e presente. Sua centralidade é tão recorrente, seus espaços tão acionados, seus caminhos tão frequentemente percorridos; que concordamos com Santos (2013, p. 153): sem Mercado não há Orixá!

FECHANDO AS GUIAS

A realização deste trabalho foi enormemente facilitada pela minha inserção privilegiada junto ao Povo de Santo, dado meu vínculo iniciático, ao longo de mais de treze anos ininterruptos de vivências e aprendizados no interior de um, e junto aos demais Terreiros da cidade. Um aprendizado sempre sinuoso, imprevisível, baseado na oralidade, profundamente moldado pela hierarquia e formas de autoridade e de transmissão de saberes e práticas características daquelas comunidades de 'culto'. Estabeleceu-se uma potente relação de pertencimento que possibilitou que eu também fosse ocupado por aquelas territorialidades, imiscuindo-se e atravessando meu corpo, ele próprio tornado território pelas negras tecnologias iniciáticas. Este pertencimento orgânico, fez com que eu pudesse perceber os sinais de presença a indicar os Terreiros existentes no município, mais de 300 Terreiros negros. Resolvi mapeá-los.

Na impossibilidade da continuação da realização das entrevistas com as Sacerdotisas e Sacerdotes responsáveis pelos Terreiros, em virtude da imposição da observância do isolamento social; nosso esforço investigativo orientou-se para o objetivo de compreender, e se possível explicar, as principais dinâmicas de localização acionadas pelos territórios associados aos saberes e práticas socioreligiosas Afro-Brasileiras no município de Uberlândia/MG. Para tanto passaríamos a acionar a cartografia não apenas como registro daquelas localizações, mas, tanto quanto possível como instrumento metodológico que nos permitisse visualizar e espacializar os principais vetores que teriam atuado sobre sua configuração. Os novos caminhos da pesquisa, forçosamente nos levaram a entender a existência dos Terreiros em suas dimensões relacionais, ensejando também a caracterização da atuação de outras possíveis agências. Assim as possíveis interrelações existentes entre a cidade e os Terreiros Negros, assumiam a dimensão de uma imposição. E à medida em que reconstruíamos a história da localidade, sempre novos atores eram adicionados à cena. Mais! Também novas escalas geográficas eram desveladas à medida que avançávamos rumo ao passado. Rapidamente Uberlândia se convertia em Uberabinha, e logo depois, Uberabinha já não existia. Bandeirantistas e Geralistas então passavam a disputar as riquezas, perigos e caminhos da região entre os rios Paranaíba e Grande, no que sempre

encontraram a forte resistência de Kayapós e Quilombolas. Em seu conjunto, todas aquelas itinerâncias e alteridades, nas interrelações que suscitaram, também assumiriam formas territoriais, mais ou menos estáveis, mais ou menos duradouras; que, contudo, foram fundamentais para a conformação econômica, política, cultural e social da região.

Assim, iniciamos nossa caminhada reconstruindo aqueles passos, resultantes do estabelecimento de diferentes estratégias territoriais, por que oriundas de diferentes interesses. Traduziram-se especialmente sob a forma de múltiplas itinerâncias (e suas respectivas tecnologias e marcas de presença) que foram indispensáveis na configuração do território hoje organizado e reconhecido, administrativa e politicamente, como município de Uberlândia. Neste processo acentuamos as itinerâncias melhor documentadas (Kayapós, Bandeirantes, Quilombolas e Geralistas), caracterizando-as em dois grandes grupos de confluências: as presenças a serviço da colonialidade (Bandeirantes e Geralistas) e aquelas que a elas se apresentavam hostis (Kayapós e Quilombolas). Entre eles uma multidão de gente miúda, frequentemente acossada pela desclassificação social, continuamente disputada, assumindo frações ora hostis ao empreendimento colonial, ora a ele afeito e compondo suas expedições de ‘conquista’. Ao longo do Capítulo I, pudemos explorar suas formas de colaboração, as tecnologias sociais que mobilizaram, os embates que travaram. À medida que se solidificava nossa reconstrução histórica; foi possível que compreendêssemos as pluriversas alteridades, e suas respectivas dinâmicas territoriais; e inventariássemos o conjunto dos interesses que orientaram as aberturas e os traçados dos caminhos e picadas, e através deles, os desenhos que imprimiram ao território entre os rios Paranaíba e Grande. Seguindo suas, por vezes, erráticas itinerâncias pudemos visualizar, pouco a pouco, como se converteram em territorialidades, mais ou menos estáveis, dispersas e, ao mesmo tempo organizadas, no entorno das Aldeias e Quilombos, dos locais de descanso e pouso, das faisqueiras e destacamentos fiscais, das vendas e fazendas, das Capelas e Sesmarias. Os ‘Sertões’ foram assim, violentamente, devassados e reconfigurados.

Até que aquelas itinerâncias, após longas batalhas, sedimentaram determinadas formas de ocupação do território entre os rios. Numa delas, Geralistas se convertiam

em Sesmeiros e com a construção de algumas Capelas passavam a fincar raízes no território hoje delimitado como Uberlândia. Junto com suas troças e famílias, também trouxeram multidões, ainda indefiníveis, de homens e mulheres escravizadas. É assim que em meados do século XIX, resolveram fundar uma povoação. Para tanto era mister construir uma Capela, ocasião em que leiloaram um corpo negro escravizado. Eis o capítulo inicial que dá origem a povoação de Nossa Senhora do Carmo de São Sebastião da Barra de São Pedro do Uberabinha. É sua trajetória como cidade, acompanhando o discurso oficial e de seus memorialistas contratados que reconstruímos no Capítulo II. Nela pudemos acompanhar as trajetórias dos potentados locais na construção da cidade que viria a se tornar em 1929 Uberlândia. Pudemos conhecer seus simples modos de vida e seus descomunais sonhos de grandeza. Entendemos como encontraram no Positivismo e na República as condições para consolidarem-se enquanto projeto político. Pudemos perceber que com o mesmo afinco que se dedicavam à construção de uma urbe moderna, para os padrões da época, foram reacionários diante das mudanças; sobretudo, aquelas que poderiam afetar suas posições e *status*. Acompanhamos as diferentes maneiras pelas quais, as elites locais construíram uma sociedade racista e segregadora, expressas nas regras de *apartheid* social vigentes durante a primeira metade do século XX nas principais avenidas da ‘cidade nova’; e no constante processo de segregação espacial de suas populações negras e pobres, sempre nos arrabaldes da cidade e continuamente pressionadas pelos processo de expansão urbanas ditadas pelo interesse especulativo. Acompanhamos, em linhas gerais, a construção de uma cidade marcada pela urbanização dispersa, fragmentada, horizontal; e sempre atualizadora dos critérios de periferização marcados por uma sobre-presença negra. De forma que, ainda hoje, seriam os negros o grupo preferencialmente atingido pela precarização e periferização.

No Capítulo III, depois de reconstruídas historicamente a trajetória da cidade, pudemos enfim nos dedicar a compreender as imponentes presenças negras no município, ainda que diante de tanta violência e segregação. Inicialmente procuramos identificar documentos que nos permitissem explicar aquela imponente presença. Procedemos então à arqueologia daquelas presenças, buscando evidências documentais de seu negligenciado passado escravista e que nos ajudassem a explicar as origens de sua

população negra. E elas estavam lá! Em um lista de prendas para o leilão de construção da Capela (que fundou a povoação) constava um corpo negro; no mapa de óbitos de 1861 outros; 545 pessoas constavam como escravizadas nas tabelas do Censo Imperial de 1872, outras centenas no livro Paroquial de Assentamentos de Casamentos. Agora era possível assinalar como a existência, vigência e permanência da escravidão constitui-se numa condicionalidade fundamental e estruturante da presença Negra também em Uberlândia. Mais, os dados do Censo de 1872 revelavam uma cidade em que apenas 13% de sua população era descrita como branca, logo aproximadamente 87% era formada por pessoas não-brancas (pretas, pardas e mestiças). Aquela população, e seus Terreiros, se encontravam então lastreados, não mais pairavam no ar.

À medida que avançávamos em nossa pesquisa documental, começavam a se descortinar as estratégias construídas pelos negros da cidade para lidarem com as práticas de *apartheid* e segregação urbanas desenvolvidas pelos potentados locais. Na construção daquelas estratégias negras, foi possível visualizar a vitalidade local daquilo que teoricamente caracterizamos como continuum civilizatório Afro-Brasileiro: Axé, Ancestralidade, Oralidade, Segredo, Circularidade, Coletividade, Ludicidade, Corporeidade, Musicalidade, Mobilidade, Sustentabilidade, Flexibilidade, Plasticidade, Inventividade. Nos Quartéis e Campanhas da Congada, nos Clubes Negros, nas Escolas de Samba, nas Funções de Preto, nos Terreiros de Umbandas e Candomblés. Em todos eles corpos negros colocavam-se em itinerância, a partir de seus próprios valores ancestrais, aproveitando-se das brechas ou estabelecendo fissuras, para que suas vidas e territorialidades extrapolassem os limites traçados por mãos brancas.

De todas aquelas presenças, se afirmava a centralidade dos Terreiros, dos territórios associados ao saberes, práticas e tecnologias sociorreligiosas Afro-Brasileiras, quer por sua presença imponente, ainda que dispersa e fragmentada por toda a cidade; quer por ser o espaço em que aqueles valores podiam existir sem admoestações; e talvez, exatamente por isso, tenha sido o ponto para o qual convergem as dores e de onde irradiam-se as potências negras. Não por acaso, as mãos sagradas que percutem seus atabaques sejam as mesmas dos ritmistas da Congada, dos Sambas e das formas populares do festejar, presentes em toda Uberlândia. Saem dos Terreiros os vetores e os valores ordenadores daquela ressignificação negra da cidade branca; que por meio

de suas muitas, e pluriversas presenças, também participaram diretamente, ainda que subalternamente, das feições que a cidade assumiu. Mesmo perseguida, apartada, segregada, as agências negras encontraram espaços, criaram territórios, e ainda que em contínua negociação com a cidade branca, não se permitiu esmaecer. Em todos os Terreiros, independentemente de sua particularidade litúrgica, ou sentimento de pertencimento; são os valores civilizatórios negros e as tecnologias sociais a eles correspondentes, que ditam as relações, informam a hierarquia, estabelecem as formas de afeição e traduz-se sob tecnologias negras do cuidado. É a centralidade da Oferenda e do Ebó, do atabaque e do *Aajá*, da presença de *Cjás* e Turbantes, Contas e Guias, Cachimbos e Charutos; é da ritualística na Cachoeira, na Mata, na linha do Trem, no Rio, na Pedreira, nos Cemitérios e nos Mercados. Do Branco na Sexta e do Colorido em todos os outros dias. Do sentimento de Família e da festa do Nome, dos Guardiões e Orixás, Inquices, Voduns e Bakuros. Dos infinitos ritmos negros, a se desdobrarem continuamente. Das Árvores e Folhas, Animais e Minerais, Banhos e Defumações. Das Mandingas e Astúcias, da Negociação e Diálogo, da Guerra e Paz. Das muitas Áfricas e dos igualmente pluriversos Brasis. Dos Caboclos, Pretos-Velhos, Erês. Território de Memória e Resistência, de Ancestrais e Humanos de agora, que também serão ancestralidade. De início e fim, Circularidade e Inconstância. Espaço de acolhida e acolhimento, afeto e cuidado, proteção e guarida, com suas artes e armas. Pouco importa a língua ritualisticamente acionada, naqueles espaços, negros são o passado e seu legado.

Para a compreensão das características assumidas por aqueles Territórios negros, indispensável rememorar que tais saberes e práticas sociorreligiosas são marcados por uma gigantesca pluriversalidade interna, de sua origem às suas formas atuais. De forma que cada Casa de Santo se faz completamente independente das demais, ainda que inseridas no interior de uma mesma 'linhagem' ou 'Nação', gozando de absoluta autonomia ritualística. Mais, que a existência de pluriversas territorialidades negras seria evidência de uma agência e não de uma ausência, posto que, teriam se viabilizado a partir da articulação de imemoriais tecnologias sociais, permitidas e preservadas por aquele longo e sinuoso processo de sedimentação civilizacional.

Como resultado mais vigoroso das agências dos ancestrais sequestrados de suas terras e aqui escravizados, estabeleceu-se um continuum civilizatório Afro-Brasileiro, espécie de patrimônio comum/consensual, que forma e informa os saberes e as práticas, estabelece as tecnologias sociais que devem permanecer, e mediam as relações hierárquicas no interior dos muitos, e diferentes, Terreiros negros. Em seu conjunto, aqueles valores, saberes, e tecnologias tradicionais constituem-se como resultantes das complexas operações de traduções, sínteses e (re)criações, possíveis sob a diáspora forçada e a permanente estigmatização humilhante dos corpos negros. Esse patrimônio civilizatório comum foi/é continuamente acionado pelos territórios negros diaspóricos quando de suas formações/itinerâncias, explicando inclusive, a enorme *pluriversalidade* por eles assumidos. Constituem o elemento invariante, na constante variação que originam e exponenciam. Em seu interior, a cosmovisão que percebe em tudo a presença da energia vital, colocando humanidade & natureza & sagrado em eterna interreferência (capazes de influências e seduções uns sobre os outros), constitui o principal elemento aglutinador de todos os saberes e práticas sociorreligiosos Afro-Brasileiros, ainda que liturgicamente se diferenciem. Informadas por esta concepção de sacralidade total, a Ancestralidade e a Oralidade também se afirmam como valores/tecnologias negro-brasileiras, determinando a memória e o segredo como suas manifestações mais poderosamente compartilhadas, exatamente porque sutis. São no seu entorno que os territórios negros (da guerra e do festejar, da devoção e do alimentar-se) habilitam-se como espaços de (re)existências, fortemente ancorados no interesse e na realização das necessidades coletivas, do grupo (também expansivo a ponto de alcançar potenciais parceiros). Vestindo-se de ludicidade, musicalidade e construindo-se sobre a centralidade da festa, erigem os espaços e as condições para que também os corpos negros (territórios da autonomia dos escravizados/estigmatizados e da comunhão com o Sagrado) possam se afirmar, mesmo contra toda a sorte de opressões e violências de que são preferenciais alvos. É este, afinal, o significado mais profundo dos transe nas práticas litúrgicas, ocasião em que, solenemente, o corpo negro – alvo preferencial da não cidadania – torna-se território em que Reis e Rainhas, Guerreiros e Guerreiras, todos Sagrados, possam novamente executar seus bailados e feitos imemoriais. É o mesmo sentimento experimentado por aqueles que, nos dias das

festas, vivem/representam as Realezas e Reinados, de um ancestral Congo. Não é por outra razão, que apesar de todas as suas diferenças, todos aqueles Terreiros negros se constituem como espaços de (re)elaboração dos vínculos ancestrais, (re)construção da experiência familiar e das individualidades (contínua e poderosamente impedidas e dilaceradas na diáspora). Esta imponente (re)construção civilizatória viabilizou-se porque seus agentes dispuseram-se ao jogo, ocasião em que emergiram traduções e sínteses entre seus originais, e distintos, sistemas epistemológicos. Em virtude de sua força de consenso, e condicionada por seus próprios termos, permitiu às pluriversas itinerâncias negras no país continente que somos, a articulação de um conjunto de saberes e valores, práticas e tecnologias, que lhes asseguraram uma capacidade de infiltração, de estabelecimento intersticial; consubstanciadas na capacidade política de abranger, envolver e seduzir o outro, de driblar as condições desfavoráveis (NOGUERA, 2013), de fazer da ginga e da malemolência formas de ocupação espacial e de resistência: ética, estética, sociorreligiosas, simbólica, cultural, política e econômica; numa palavra: (re)territorializando-se e (re)existindo.

Seus muitos Terreiros devem ser sempre compreendidos como os territórios possíveis e somente viabilizados em virtude da força das agências negras; que ancoradas naquele continuum civilizatório estabeleceram tecnologias espaciais móveis e flexíveis, resultado de suas capacidades de negociação e transação, dotadas de plasticidade inventiva e poderosa capacidade de (re)significação e (re)criação. Dentre aquelas ancestrais percepções, estabeleceu-se o Mercado como metáfora total, abarcando tudo e todos, situação em que acionando tecnologias da sedução e da transação, mesmo partindo de condições de subalternização, se faz possível a “apropriação antropofágica do outro, que em vez de questionar intelectual ou militarmente o sistema explorador, aproveita-se dele”(SODRÉ, 2002, p. 114). É assim que, as diferenças são incorporadas e (re)elaboradas, e em suas particulares itinerâncias e especializações, os territórios exponenciam-se em diversidade, justamente porque, mobilizados a partir daquele repertório ancestral comum. Neste duplo movimento, estabelece-se particularmente porque capaz de envolver o universal, (re)significando-o e (re)elaborando-o, e só pode fazê-lo por não ter – ao longo deste processo – renunciado a seus valores e tecnologias negras e ancestrais.

É no continuum civilizatório Afro-Brasileiro, em seus valores mais profundos e respectivas tecnologias sociais, que os Terreiros negros de Uberlândia encontraram as condições para se estabelecerem de forma tão marcante pela cidade branca. São 300 terreiros mapeados, tornados imperceptíveis por suas tecnologias do segredo e iniciação. Em suas dinâmicas de localização, mesmo quando objeto de práticas segregacionistas e racistas, constrangidos pelo poder do mercado imobiliário; buscaram em sua proximidade a cursos d'água e matas, os vínculos sacros indispensáveis e as, conseqüentes, proteções para suas existências. Buscando mediar suas relações com a sociedade envolvente apresentou ao mercado suas tecnologias religiosas, dispôs-se a negociar. Deu origem à uma gigantesca rede de relações comerciais, ao mesmo tempo em que estabeleceu condições para que formas de solidariedade e ajuda mútua também protegessem seus adeptos fora dos terreiros. De novo fizeram-se através de brechas e vendas. Se há algo que os mapeamentos sugerem, e o fazem fortemente, é que a cidade pretensamente branca, mostrou-se irremediável e inquestionavelmente enegrecida.

5. REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri (org.) *Cartografia social, terra e território*. Rio de Janeiro, IPPUR/UFRJ, 2013.

_____. (org.) *Cartografias Sociais e Território*. Rio de Janeiro IPPUR/UFRJ, 2008.

ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação*. Abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALEM, João Marcos. Representações coletivas e história política em Uberlândia. *Revista História & Perspectivas*, (4):79-102, Jan./Jun., 1991.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. Vida privada e ordem privada no Império. In: (Org.). *História da vida privada no Brasil: A Corte e a modernidade nacional*, v. 2. São Paulo: Cia. das Letras, p. 11-93, 1997.

_____. *O Trato dos Viventes*. A Formação do Brasil no Atlântico-Sul. São Paulo, Cia. das Letras, 2000

ALMEIDA, Marcos Abreu Leitão de. Ladinos e boçais = o regime de línguas do contrabando de africanos, (1831-c.1850). 2012. 200 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ALVES, Daniella Santos. *Do Alto do Espia: Gentios, Calhambolas e Vadios no sertão do Campo Grande - Século XVIII*. Mestrado em Ciências Sociais, Uberlândia, Universidade Federal de Uberlândia. 2017. 173 p.

ALVES, Josefa Aparecida. *Sociabilidades urbanas: o olhar, a voz e a memória da Praça Tubal Vilela (1930 – 1962)*. Dissertação (Mestrado) - Instituto de História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2004.

AMADO, Janaína. Região, Sertão e Nação. *Revista Estudos Históricos*, v. 8, n. 15, p. 145-152, 1995.

AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais—século XVIII*. São Paulo : Annablume. 2008

ANASTASIA, Carla Maria Junho. *Vassalos Rebeldes*. Violência coletiva nas Minas na primeira metade do século XVIII. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2012

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo, Ática, (1989).

_____. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 3ª Reimpressão, 2013.

ANDRADE, Francisco Eduardo de. A conversão do sertão a capelas e a governamentalidade nas Minas Gerais. *Varia História*, v. 23, n. 37, p. 151-166, 2007.

_____. Fronteira e instituição de capelas nas Minas, América portuguesa. *América Latina en la historia económica*, n. 35, p. 271-296, 2011.

ANDRADE, Livia Marina de; FONSECA, Maria de Lourdes Pereira. A transformação no uso dos espaços públicos em Uberlândia. *Revista Horizonte Científico*, v. 1, n. 9, 2008.

ANTONIO FILHO, Fadel David. Sobre a palavra “sertão”: origens, significados e usos no Brasil (do ponto de vista da Ciência Geográfica). *Ciência geográfica*, Bauru, v. 15, n. 1, p. 84-87, 2011.

ARANTES, Jerônimo. *Corografia do município de Uberlândia*. Uberlândia: Pavan, 1938. Arquivo Público de Uberlândia/ArPU.

_____. *Polêmicas em defesa do patrimônio histórico de Uberlândia*. EDUFU, 2011.

ARQUIVO NACIONAL. *Guia Brasileiro de Fontes para a História da África, da Escravidão Negra e do Negro na Sociedade Atual*. Brasília, 1998, 2 volumes.

ARRUDA, Rinaldo. "Populações tradicionais" e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. *Ambiente & sociedade*, n. 5, p. 79-92, 1999.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco*. O Negro no Imaginário das Elites, Século XIX. (2ª ed.). São Paulo, AnnaBlume, 2004.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. História geral da África, in J. Ki-Zerbo (Org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, p. 181-218, 2010.

BALAKRISHNAN, Gopal; RIBEIRO, Vera. *Um mapa da questão nacional*. Contraponto Editora, 2020.

BANAGGIA, Gabriel. Religiões de matriz africana em perspectiva transformacional. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, v. 6, p. 2, 2014.

BASTIDE, Roger. *Os candomblés da Bahia*. 7ª edição, Rio de Janeiro, 1978.

_____. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Livraria pioneira, 1989.

BENISTE, José. *Orun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Bertrand Brasil, 1997.

_____. *Dicionário Yorubá-Português*. Bertrand Brasil, 2011. 820 p.

BERNO DE ALMEIDA, Alfredo Wagner. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio: Uso comum e conflito. Hebette, J, EM Castro (organizadores). *Na Trilha dos Grandes Projetos*. NAEA/UFPA, Belém, 1989.

_____. Terras tradicionalmente ocupadas. Processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista brasileira de estudos urbanos e regionais*, v. 6, n. 1, 2004.

_____. Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida (1995-1997). In _____. *Quilombos e as novas Etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.

BESSA, Kelly Cristine. A gênese do urbano no triângulo mineiro: os núcleos de povoamento e a rede de arraiais do século XIX. *Brazilian Geographical Journal: Geosciences and Humanities research medium*, v. 4, n. 2, p. 11, 2013.

BHABHA, Homi K.(org.). *Nation and narration* (Londres, Routledge, 1990).

BISSIGO, Diego Nones. *O Censo e as Nações: os africanos nos levantamentos populacionais no Brasil do século XIX*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) Florianópolis: UFSC, 2010.

_____. Notas sobre o Censo de 1872: relações entre a Diretoria Geral de Estatística e as províncias do Império. In: *6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. UFSC, 15 a 18 de maio de 2013.

_____. *A eloquente e irrecusável linguagem dos algarismos: a estatística no Brasil Imperial e a produção do recenseamento de 1872*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2014.

_____. O censo de 1872 e a simplificação da liberdade. In: *7º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. 2015.

_____. O lugar dos africanos na estatística brasileira do século XIX. *Afro-Ásia*, n. 56, 2017.

BLOCH, Marc. *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*. Belles Lettres, 1931.

BOAVENTURA, Edivaldo M.; SILVA, Ana Célia da. (Org.) *A Força que Anima*. Salvador - Bahia: UNEB, 2004, v. 1,

BRASIL. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares*. Organização Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Adad. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016. 146 p.

BONESSO, Márcio. *Política de segurança pública: ciência e gestão na prevenção à criminalidade em Uberlândia-MG*. Doutorado em Sociologia, UFSCAR, 2015.

_____. *Encontro de Bandeiras: as folias de reis em festa no Triângulo Mineiro*. Uberlândia: EDUFU, 2012

BONOMO, Mariana; SOUZA, Lídio de. Do território à cultura comunitária: representações sociais de comunidade. *Revista Electrónica de Psicología Política*, v. 23, p. 1-50, 2010.

BOTELHO, Tarcisio Rodrigues. Censos e construção nacional no Brasil Imperial. *Tempo social*, v. 17, n. 1, p. 321-341, 2005.

_____. *População e nação no Brasil do século XIX*. São Paulo. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1998.

BOSI, Antônio de Pádua. *Constituição do espaço urbano e conflito social: Uberabinha (1888-1922)*, Tese de Doutorado em História, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2002.

_____. *Reforma urbana e luta de classes: Uberabinha/MG (1888 a 1922)*. Xamã, 2004.

_____. Ex-Escravos, Imigrantes e Estado na constituição da Classe Trabalhadora de Uberabinha/MG (1888-1915). *Revista de História Regional*, v. 9, n. 1, 2004.

_____. História e historiografia da formação econômica de São Pedro de Uberabinha nos anos de 1912 a 1922. *Tempo da Ciência*, v. 12, n. 24, p. 17-34. 2005

BOYNARD, Lya Moret. Usos da cartografia anti-racismo nas lutas do movimento negro brasileiro. *Revista Geográfica de América Central*, v. 2, p. 1-9, 2011.

BRAGA, Júlio. *Candomblé, tradição e mudança*. Salvador: P555 edições, 2006.

BRANDÃO, Ana Paula (coord.). *Saberes e fazeres*, vol. 3: modos de interagir. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006

BRANDÃO, Carlos A. *Triângulo: capital comercial, geopolítica e agroindústria*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento e Planejamento Regional) - Universidade Federal de Minas Gerais, CEDEPLAR; Belo Horizonte. 1989.

BRASIL. *Decreto nº 4.676 de 14 de janeiro de 1871*.

BRASIL, *Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890*.

BRASILEIRO, Jeremias. *Congadas de Minas Gerais*. Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura, 2001.

_____. *O Congado (a) e a permanência do racismo na cidade de Uberlândia-MG: resistência negra, identidades, memórias, vivências (1978-2018)*. Tese de Doutorado. Instituto de História. Universidade Federal de Uberlândia, 2019.

Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos. Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orgs)... [et al]. – *Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições*, 2010.

CAILLÉ, Alain. O estado atual da sociologia. Algumas observações face ao próximo congresso ALAS, *Estudos de Sociologia: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, v. 16, n. 2, p. 45-56, 2010.

CAMARGO, Alexandre de Paiva Rio. *A construção da medida comum: estatística e política de população no Império e na Primeira República*. Tese de Doutorado, Sociologia, UERJ, 2016.

_____. O censo de 1872 e a utopia estatística do Brasil Imperial. *História Unisinos*, v. 22, n. 3, p. 414-428, 2018.

CANDEMIL, Luciano da Siva. Panorama das pesquisas sobre a música do candomblé. *OPUS*, v. 25, n. 1, p. 94-120, 2019.

CARDO, Fernando. *Xirê - O ritual como performance: entre a cultura e o corpo*. 2017. 36 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teatro) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. A brecha camponesa no sistema escravista. *Agricultura, escravidão e capitalismo*, p. 133-154, 1979.

_____. *Escravidão ou Camponês? O Protocampesinato Negro nas Américas*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

_____. *Escravidão e Abolição no Brasil*. Novas Perspectivas. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

CARMO, Luiz Carlos do. *“Função de preto”*: trabalho e cultura de trabalhadores negros em Uberlândia/MG 1945–1960. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2000.

_____. Sinuosas Vivências: famílias negras em Uberlândia – MG (1945 – 1960). *Revista História e Perspectivas*. Uberlândia, n. 24, p. 159 - 190, jun./jul. 2001.

CARNEIRO, Edison, *A Lei do Ventre-livre*. Afro-Ásia, n. 13, 1980.

_____. *Religiões Negras: Notas de Etnografia Religiosa / Negros Bantos: Notas de Etnografia Religiosa e de Folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

_____. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CARNEIRO, Maria José. "Rural" como categoria de pensamento. *RURIS-Revista do Centro de Estudos Rurais-UNICAMP*, v. 2, n. 1, 2008.

CARNEIRO, Patrício Aureliano Silva. *Do Sertão ao território das Minas e das Gerais: entradas e bandeiras, política territorial e formação espacial no período colonial*. Tese (Doutorado) Departamento de Geografia – UFMG, 2013.

CARVALHO, Carlos Henrique de. *Imprensa e educação: o pensamento educacional do professor Honorio Guimarães (Uberabinha-MG, 1905-1922)*. 1999. 152 f. Dissertação de Mestrado, Ciências Humanas. Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 1999.

CARVALHO, José Jorge de. *A economia do axé: Os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários*. *Alimento: Direito Sagrado*, MDS, p. 37-74, 2011.

CARVALHO, Marieta Pinheiro de. *Uma ideia ilustrada de cidade: as transformações urbanas no Rio de Janeiro de D. João VI (1808-1821)*. Rio de Janeiro: Odisséia, p. 103, 2008.

CARYBÉ - *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*. Salvador: Bigraf, 1993.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista (Brasil - século XIX)*. Rio de Janeiro, Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa, 1995.

CASTRO, José Flávio Moraes. *Atlas digital da cartografia histórica de Minas Gerais*. Editora Appris, 2020.

CEPES - Centro de Estudos, Pesquisas e Projetos Econômico-Sociais/ IERI-UFU. *Censo 2010 em Uberlândia: incompatibilidade entre os setores censitários e os bairros integrados de Uberlândia/MG*. Centro de Estudos, Pesquisas e Projetos Econômico-

sociais/Instituto de Economia e Relações Internacionais/Universidade Federal de Uberlândia,2014

_____. *Uberlândia - Painel de Informações Municipais 2018*. Uberlândia-MG: Centro de Estudos, Pesquisas e Projetos Econômico-sociais/Instituto de Economia e Relações Internacionais/Universidade Federal de Uberlândia, agosto 2018.

CHABOD, Federico. *Storia dell'idea d'Europa*. Laterza, 1961.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade*. Uma História das Últimas Décadas da Escravidão na Corte. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

_____. *Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX)*. *História Social*, n. 19, p. 33-62, 2010.

_____. *A força da escravidão*. Editora Companhia das Letras, 2012.

CHATTERJEE, Partha. *The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories*. Princeton Studies in Culture/Power/History, 1994.

CHING, Handel Carrera. *Projetos de educação e civilidade: controle social e disciplinarização dos costumes em Uberabinha/MG (1888-1926)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2010.

CLEMENTE, Claudelir Correa; DA SILVA, José Carlos Gomes. Dos quilombos à periferia: Reflexões sobre territorialidades e sociabilidades negras urbanas na contemporaneidade. *REVISTA CRÍTICA E SOCIEDADE*, v. 4, n. 1, p. 86-106, 2014.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica, antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CONTINS, Marcia. As Religiões Afro Brasileiras e a Cidade. *Revista Z Cultural (UFRJ)*, v. 2, p. 1-15, 2013.

COSTA, Antônio Gilberto. *Cartografia da conquista do território das Minas*. Editora UFMG, 2004.

COSTA FILHO, Aderval. *Os povos e comunidades tradicionais no Brasil*. NEAD/MDA. 2014.

COUCEIRO, Luiz Alberto. A formação do Candomblé. *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991), v. 15, n. 14-15, p. 250-253, 2006.

CUNHA, Christina Vital da. *Oração de Traficante - uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

CUNHA, Manoela Carneiro (Org.). *História dos Índios no Brasil*. 2ª Edição. Companhia das Letras : FAPESP. 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, tome 71, p. 191 – 208, 1985.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. *Populações tradicionais e conservação ambiental*. Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição dos benefícios. São Paulo, Instituto Socioambiental/Estação da liberdade, p. 184-193, 2001.

CUNHA, Roberta Lourenço. *A formação da umbanda em Uberlândia: um estudo comparativo entre terreiros (1947/2009)*. 2010. Trabalho de conclusão de curso. INHIS/UFU.

CURTO, Diogo Ramada; JERÓNIMO, Miguel Bandeira; DOMINGOS, Nuno. *Nações e nacionalismos* (a teoria, a história, a moral). *Tempo social*, v. 24, n. 2, p. 33-58, 2012.

DA COSTA, Natane Oliveira. Cartografia social uma ferramenta para a construção do conhecimento territorial: reflexões teóricas acerca das possibilidades de desenvolvimento do mapeamento participativo em pesquisas qualitativas. *Acta Geografica*, p. 73-86, 2016.

DA COSTA BRITO, Ênio José; MALANDRINO, Brígida Carla. História e Escravidão: Cultura e Religiosidade Negras no Brasil – Um Levantamento Bibliográfico. *Revista de Estudos da Religião*, p. 112-178, 2007.

DA COSTA BRITO, Ênio José; PIMENTEL, Claudio Santana. Relação de dissertações sobre temática afro-brasileira. *Horizonte*, v. 17, n. 52, p. 462-504, 2019.

DA COSTA BRITO, Ênio José; PIMENTEL, Claudio Santana; SANTANA, Ursulina Maria Silvia. Os estudos afrodiaspóricos no Brasil: levantamento de teses (2000-2017). *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, v. 18, n. 1, p. 301-327, 2018.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Graal, 1988.

DANTAS, Sandra Mara. *Veredas do progresso em tons altissonantes-Uberlândia (1900-1950)*. 2001. Dissertação (Mestrado em História) -Instituto de História, Universidade Federal de Uberlândia.

_____. *A fabricação do urbano: civilidade, modernidade e progresso em Uberabinha-MG (1888-1929)*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social – UNESP, 2008.

_____. Três cidades, um projeto: a modernidade no Triângulo Mineiro. *Territórios e Fronteiras*, v. 10, n. 2, p. 212-232, 2017.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. *Estudos Históricos*, v. 28, n. 55, p. 7-7, 2015. GAMBINI, Roberto. Espelho índio: a formação da alma brasileira. Editora Terceiro Nome, 2000.

DAYRELL, Alencar. *Umbandistas e neopentecostais: entre semelhanças e desavenças*. 2005. 73 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2005.

DE CASTRO, Yêda Pessoa. *A sobrevivência das línguas africanas no Brasil: sua influência na linguagem popular da Bahia*. Afro-Ásia, n. 4-5, 1967.

DELFORGE, Alexandre. *O gerenciamento do patrimônio arqueológico no estado de Minas Gerais utilizando-se sistema de informações espaciais (SIG)*. PUC-MG, Belo Horizonte, 2010.

DEGLER, Carl N.; WROBEL, Fanny. *Nem preto, nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. Ed. Labor do Brasil, 1976.

DE JESUS, Alysso Luiz Freitas. *No sertão das Minas: escravidão, violência e liberdade 1830-1888*. Annablume, 2007.

DE OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. *Quem eram os negros da Guiné? A origem dos africanos na Bahia*. Afro-Ásia, n. 19-20, 1997.

DE OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, p. 13-37, 1996.

DE MATTOS, Izabel Missagia. O litígio dos Kaiapó no sertão da Farinha Podre (1847-1880). *Dimensões*, n. 18, 2006.

DE MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque. O Deserto dos Mestiços: O Sertão e seus Habitantes nos relatos de viagem do início do Século XIX. *História* (São Paulo), v. 28, n. 2, p. 621-643, 2009.

DE MORAIS, Mariana Ramos; GONZAGA JAYME, Juliana. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: Uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 17, n. 2, 2017.

DE OLIVEIRA CARNEIRO, Leonardo. Territorialidades afro-brasileiras no rio de janeiro: considerações sobre o candomblé e a umbanda. *Revista de Geografia-PPGEO-UFJF*, v. 1, n. 1, 2016.

DE SALES JÚNIOR, Ronaldo Laurentino. O terreiro e a cidade: ancestralidade e territorialidade nas políticas de ação afirmativa. *Estudos de Sociologia*, v. 2, n. 20, 2015.

DGE - DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. *Recenseamento geral do império de 1872*. Rio de Janeiro: Typ. Leuzinger; Tip. Commercial, 1876. 23 v.

Disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?id=225477&view=detalhes>. Acessado em 04 janeiro de 2021.

_____. *Relatorio e Trabalhos Estatisticos apresentados ao illm. e exm. sr. Conselheiro Dr. José Bento da Cunha e Figueiredo, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império pelo Diretor Geral Conselheiro Manoel Francisco Correia em 31 de dezembro de 1876*. Rio de Janeiro, Tipografia de Hyppolito José Pinto, 1877.

DOS ANJOS, Rafael Sanzio Araújo et al. Relatório de trabalho de campo no Quilombo de Campo Grande / Ambrósio - MG. – Versão preliminar. *Revista Eletrônica Tempo - Técnica - Território*, v.1, n.2 (2010), p. 13:47.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, 2006.

DOS SANTOS, Jocélio Teles. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. *Afro-Ásia*, n. 32, p. 115-137, 2005.

DOS SANTOS, Renato Emerson dos. *Cartografagens da ação e dos conflitos sociais: análise comparativa de observações e representações do espaço-tempo do fazer político*. Rio de Janeiro, 2010.

_____. Ativismos Cartográficos: notas sobre formas e usos da representação espacial e jogos de poder. *Revista Geográfica de América Central*, v. 2, p. 1-17, 2011.

DIAS, João Ferreira. Dos “Nàgó” da Bahia aos “Pórtúgèrè” de Lisboa: Um olhar sobre identidade e religião em diáspora. *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 25, p. 183-205, 2013.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 1996.

DILLEHAY, Tom D. *The settlement of the Americas: a new prehistory*. New York: Basic Books, 2000.

DUTRA E SILVA, Sandro. *No Oeste, a Terra e o Céu: a expansão da fronteira agrícola no Brasil*. Central: MAUAD, 2017.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. v. 1. (1939) Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FARIA, Ana Maria Reis de. *Leste Oeste: frentes de expansão em bravo Sertão*. [Rio de Janeiro – Minas Gerais, XVIII-XIX]. Tese de Doutorado. PUC-Rio. 2012.

FARIA, Arley Haley; SANTOS, Rosselvelt José. Territórios da Fé: as “estratégias” de criação de territórios pelos membros das religiões de matriz africana na cidade de Uberlândia/MG. *VI Encontro Interno de Iniciação Científica* (Convênio CNPQ/UFU) e *X Seminário de Iniciação Científica* (Convênio FAPEMIG/UFU), 2006.

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1998, p. 135-139;

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, La mort, Les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.

_____. Ser afetado (tradução de Paula de Siqueira Lopes). *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Globo, 2006.

FERREIRA FILHO, Aurelino José et al. Escravidão no Triângulo Mineiro: fontes e documentação. In: *II Congresso Nacional de História*, Vol. 2; UFG: Jataí/GO, 2009.

FERREIRA, Jair Francelino. CAVALCANTE, Raphael; ESTRELA, Clarissa (Coord.). Repertório bibliográfico sobre a condição do negro no Brasil. Brasília, DF: Edições Câmara, 2017. p. 12. *Revista Bibliomar*, v. 16, n. 2, p. 55-56, 2018.

FERREIRA, Luiz Alves; BRAGA, Francinete Santos. Formação dos quilombos urbanos: uma análise dos deslocamentos da África para o Brasil. *AFROUNIMONTES*, v. 1, n. 01, 2011.

FERREIRA, Mirelli Arantes Silva. *Tenda Coração de Jesus: Fios e rastros da Umbanda na cidade de Uberlândia*. Trabalho de Conclusão de Curso (História) - Universidade Federal de Uberlândia, 2019

Festa em Patrimônio: sombra nos edifícios. Documentário. 50m. Produção do Instituto de Artes da UNESP/SP; FAPESP e COLETIVO MAPA XILOGRÁFICO (2016). Direção geral: Carminda Mendes André. Suporte em Mídia Digital e DVD/vídeo, som, color, 50' (NTSC). Disponível em <https://youtu.be/Acg2lw8mt5s>.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA/PORTUGAL. Recenseamento Geral de Portugal em 1864. Disponível em:

https://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=censos_historia_pt_1864.

Acesso em 01 jun. 2021.

FILHO, Edson da Silva. *A contextualização histórica e geográfica de mapas sobre as áreas Quilombolas das Minas Gerais dos setecentos: os quilombos da região do Campo Grande*. Dissertação de Mestrado. Geografia. Pontifícia Universidade Católica – PUC/MG. 2011.

FLORENTINO, Manolo (org.). *Em costas negras: Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997

_____. *Tráfico, Cativo e Liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005

FLORES, Rodrigo Angeles et al. *Before Lagoa Santa: Micro-remain and technological analysis in a lithic artifact from the Itaparica industry*. Journal of Lithic Studies, v. 3, n. 1, p. 6-29, 2016.

FONSECA, Cláudia Damasceno. Mapeando conflitos: poderes locais, hierarquia urbana e organização político-territorial nas Minas setecentistas. In: OLIVEIRA, Francisco Roque; VARGAS, Héctor Mendoza (org.). *Mapas de Metade do Mundo: a Cartografia e a construção territorial dos espaços americanos (séculos XVI a XIX)*. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos, Universidade de Lisboa; Ciudad de México: Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 149-178, 2010.

_____. *Arraiais e vilas d'el rei: espaço e poder nas Minas setecentistas*. Tradução de Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2011.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da & GIACOMINI, Sonia Maria. 2013. *Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pallas. 188pp.

FONSECA, Maria de Lourdes Pereira. *Forma urbana e uso do espaço público, as transformações no centro de Uberlândia: (Brasil)*. 2007. Tese de Doutorado. Universitat Politècnica de Catalunya (UPC).

FREITAS, P. S.; SAMPAIO, R. C. *Sinopse do diagnóstico sócio-econômico do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba*. Uberlândia: UFU/Dep. Economia, 1985.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

FUJIMOTO, Juliana. *A guerra indígena como guerra colonial: as representações e o lugar da belicosidade indígena e da antropofagia no Brasil Colonial (séculos XVI e XVII)*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2016.

FURTADO, Júnia Ferreira. Novas tendências da historiografia sobre Minas Gerais no período colonial. História da Historiografia. *International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 2, n. 2, p. 116-162, 2009.

GAMBI, Marcelo do Nascimento. *Fronteiras em expansão: a conquista espacial no sertão mineiro da picada de Goiás, c. 1740 - c. 1800*. Dissertação de Mestrado. INHIS/UFRJ. 2013

GARCIA, Antonia dos Santos. *Desigualdades raciais e segregação urbana em antigas capitais: Salvador, Cidade d'Oxum e Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, IPPUR/UFRJ, 2006.

GELLNER, Ernest. *Nationalism*. London: The Orion, 1997.

_____. *Nations and nationalism*. Cornell University Press, 2008.

GERBER, Henrique. *Carta da Província de Minas Gerais coordenado segundo os dados officiaes existentes e muitas próprias observações*. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart517192/cart517192.jpg. Acesso em: 27 ago. 2021.

GIRALDIN, Odair. *Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. Renascendo das cinzas. Um histórico da presença dos cayapó-panara em Goiás e no Triângulo Mineiro. *Sociedade e cultura*, v. 3, n. 1-2, p. 161-184, 2000.

GOFFMAN, Erving. *Estigma, notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ª edição, Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.

_____. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991), v. 13, n. 13, p. 149-153, 2005.

_____. *Como funciona a democracia*. Uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro, 7 Letras., 2006.

_____. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. Ponto Urbe. *Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 3, 2008.

GOMES, Aguinaldo Rodrigues. *As relações de gênero no Candomblé*. 1997. 60 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 1997.

GOMES, Alessandra Caetano. Os Pretos forros do Sertão da Farinha Podre: Um caso de equilíbrio entre os sexos dos libertos de Uberaba-MG. 1840-1888. *XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, ABEP, Anais, p. 1-11, 2004.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Ed. Claro Enigma, 2015.

GORAYEB, A; MEIRELES, A. J. A; SILVA, E. V. *Cartografia social e cidadania: experiências do mapeamento participativo dos territórios de comunidades urbanas e tradicionais*. Editora: Expressão gráfica, 2015 196p.

GOUVÊA, Maria Cristina; XAVIER, Ana Paula. Retratos do Brasil: Raça e instrução nos censos populacionais do século XIX. *Educação & Sociedade*, v. 34, n. 122, p. 99-120, 2013.

GRAVINA, Heloisa. Quem vem lá sou eu: o corpo como território intercultural; a cena como espaço de assombração. *Conceição | Conception*, v. 4, n. 1, p. 5-21, 2015.

GUEDES, Roberto. *Egressos do cativoiro: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c. 1798-c. 1850)*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008

GUERRIERO, Silas. Objetividade e subjetividade no estudo das religiões: desafios do trabalho de campo. *PLURA, Revista de Estudos de Religião/PLURA, Journal for the Study of Religion*, v. 1, n. 1, Jul-Dez, p. 54-65, 2010.

GUILHERME, Willian Douglas. *O ideal de progresso e a cidade de Uberabinha-MG: evidências oficiais - 1888 a 1922*. 2007. 100 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2007.

GUIMARÃES, Carlos Magno. Os quilombos do século do ouro. *Estudos Econômicos (São Paulo)*, v. 18, n. Especial, p. 7-43, 1988.

_____. Quilombos e brecha camponesa: Minas Gerais (século XVIII). *Revista do departamento de História*, v. 8, p. 145-46, 1989.

_____. O Quilombo do Ambrósio: lenda, documentos e arqueologia. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 16, n. 1, 2, p. 161-174, 1990.

_____. Quilombos e política (MG-século XVIII). *Revista de História*, n. 132, p. 69-81, 1995.

_____. *MINERAÇÃO, Quilombos. Palmares*. Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. Cada venda é um quilombo: escravismo e espaço de rebeldia nas Minas Gerais (século XVIII). *Anais da V Jornada Setecentista*, 2003.

GUIMARÃES, Eduardo Nunes. A transformação econômica do Sertão da Farinha Podre: o Triângulo Mineiro na divisão inter-regional do trabalho. *Revista História & Perspectivas*, v. 2, n. 04, 1991.

HALL, Gwendolyn Midlo. Cruzando o Atlântico: etnias africanas nas Américas Crossing the Atlantic Ocean: African ethnic groups in the Americas. *Topoi*, v. 6, n. 10, p. 29-70, 2005.

HACKING, Ian et al. *The taming of chance*. Cambridge University Press, 1990.

HAESBAERT, Rogério. *Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, p. 95-120, 2009.

HASENBALG, C. Raça. Classe e Mobilidade. In: *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

HILL, Rosemary et al. Biocultural approaches to pollinator conservation. *Nature Sustainability*, v. 2, n. 3, p. 214-222, 2019.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

_____. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1990.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 15ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.

HEMMING, John Henry. *Ouro vermelho: A conquista dos índios brasileiros*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2007

HUBERT, Stefan. Manjar dos deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras. *Primeiros Estudos*, n. 1, p. 81-104, 2011.

IBGE. *Recenseamento de 1872 - Lista de família*. Arquivo A3, G1. Disponível em http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/instrumentos_de_coleta/doc1101.pdf. Acesso em 04 de jan. de 2021.

_____. *Censo Nacional de 2010*.

_____. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*. IBGE/Pró-Memória (1981).

IRFFI, Ana Sara RP Cortez. *Cabras, caboclos, negros e mulatos: escravidão e núcleos familiares no Cariri Cearense (1850-1884)*. Afro-Ásia, n. 53, 2016.

JÚNIOR, Florivaldo Paulo Ribeiro. *De batuques e trabalhos. Resistência negra e a experiência do cativo-Uberaba, 1856/1901*. 2001. Tese de Doutorado. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História da PUC-SP. São Paulo: PUC-SP.

_____. A civilização interiorizada. *Revista História & Perspectivas*, v. 1, n. 31, 2009.

KINN, Marli G. *Negros congadeiros e a cidade: costumes e tradições nos lugares e nas redes da congada de Uberlândia-MG*. 2006. 237f. 2006. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Ciência/Geografia Humana), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo.

KLEIN, Herbert S. Novas interpretações do tráfico de escravizados do Atlântico. *Revista de História*, n. 120, p. 3-25, 1989.

KOHN, Hans. *The idea of nationalism: A study in its origins and background*. Transaction Publishers, 1967.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravizados e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. Editora Companhia das Letras, 2007.

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'mina'. *Tempo*, v. 10, n. 20, p. 98-120, 2006.

LEISTNER, Rodrigo Marques. *Os outsiders do além: um estudo sobre a quimbanda e outras 'feitiçarias' afro-gaúchas*. Tese de doutorado. Ciências Sociais/Unisinos. 2014.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. África: *Revista do Centro de Estudos Africanos*. Vol. 18-19, n. 1, 1995/96. Pp. 103-118.

LIBBY, Douglas Cole. A empiria e as cores: representações identitárias nas Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX. In: PAIVA, E. F.; IVO, I. P.; MARTINS, I. C. (Orgs.). *Escravidão, mestiçagens, populações e identidades culturais*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG; Vitória da Conquista: Edições UESB, 2010.

LIMA, Cristhian Dany de. Existir para resistir: a importância dos mapeamentos sociais para as comunidades tradicionais de terreiros do município de Uberlândia/MG. In: KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim; MACHADO, Maria Clara Tomaz; PUGA, Vera Lúcia. *Mulheres de Fé: Urdiduras no Candomblé e na Umbanda*. Uberlândia: Composer, 2018, p.64-92

LIMA, Emanoela Cristina. *A toponímia africana em Minas Gerais*. Dissertação de Mestrado. Estudos Linguísticos. Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

LIMA, Pablo Luiz de Oliveira. *Marca de fogo: o medo dos quilombos e a construção da hegemonia escravista (Minas Gerais, 1699-1769)*. Tese de Doutorado em História – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. 2008

_____. *Marca de fogo: Quilombos, resistências e a política do medo*. Minas Gerais – Século XVIII. Belo Horizonte: Nandyala, 2016.

LIMA, Henrique Espada. Sob o domínio da precariedade: escravidão e os significados da liberdade de trabalho no século XIX. *Topoi*, v. 6, n. 11, p. 289-326, 2005.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de "Nação" nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, n. 12, 1976.

_____. O candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 201-221, 2004.

LITTLE, Paul E. Espaço, memória e migração: por uma teoria de reterritorialização. *Textos de história*, n. 2(4): 5-25. Brasília. 1994

_____. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário antropológico*, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2003.

LODY, Raul. *Santo Também Come: Estudo Sócio-Cultural da Alimentação Cerimonial em Terreiros Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Artenova, 1979.

_____. *Tem Dendê, Tem Axé: Etnografia do Dendezeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

_____. *O Povo do Santo: Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LOPES, Rodrigo Barbosa. *Olhares sobre a Umbanda: o cultuar de orixás na e pela cidade de Uberlândia (1930/1940 e 1990/2000)*. Dissertação de Mestrado. INHIS/UFU. 2011.

LOURENÇO, Luís Augusto Bustamante. *Bairro do Patrimônio: salgadores e moçambiqueiros*. Secretaria Municipal de Cultura, Uberlândia, 1986.

_____. *A oeste das minas: escravizados, índios e homens livres numa fronteira oitocentista Triângulo Mineiro (1750-1861)*. Edufu, Universidade Federal de Uberlândia. 2005a.

_____. As formas do viver no Sertão: sistemas técnicos e vida cotidiana no extremo Oeste de Minas Gerais do século XIX. *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina* – Universidade de São Paulo. 20 a 26 de março de 2005b.

_____. *Das fronteiras do Império ao coração da República: o território do Triângulo Mineiro na transição para a formação sócio-espacial capitalista na segunda metade do século XIX*. 2007. Tese Doutorado em Geografia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

LOVEJOY, Paul E. *The African Diaspora: Revisionist interpretations of ethnicity, culture and religion under slavery*. Northeastern University, 1997.

LOVEJOY, Paul E.; TROTMAN, David V. (Ed.). *Trans-Atlantic dimensions of ethnicity in the African diaspora*. Bloomsbury Publishing, 2003.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira*. Salvador: UFBA, 1995.

MAAS, Mateus Henrique Zotti. Quando o “nativo” é pesquisador. Notas sobre o trabalho de campo no Santo Daime. Ponto Urbe. *Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 17, 2015.

MACHADO, Cacilda da Silva. *A Trama das Vontades*. Negros, pardos e brancos na produção da hierarquia social (São José dos Pinhais/PR, passagem do XVIII para o XIX). Tese (doutorado em História). Rio de Janeiro: IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. Muito Aquém do Paraíso: Ordem, progresso e disciplina em Uberlândia. *Revista História & Perspectivas*, v. 2, n. 04, 1991.

MACHADO, Maria Helena P. T. *Crime e Escravidão*. Trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888. São Paulo, Brasiliense, 1987.

_____. *O Plano e o Pânico*. Os movimentos sociais na Década da Abolição. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/EDUSP, 1994.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Imprensa Nacional, 1992.

_____. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Zahar, 2001.

MAGGIE, Yvonne; CONTINS, Marcia. “Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense”. In: VELHO, Gilberto (org.) *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril cultural, 1978.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. África no Brasil: mapa de uma área em expansão. *Topoi* (Rio de Janeiro), v. 5, n. 9, p. 35-53, 2004.

_____. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p.625.

MANO, Marcel. Metáforas históricas e realidades etnográficas: a construção de uma história do contato Kayapó no Triângulo Mineiro. *Revista Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, Uberlândia, vol. 23, n. 2, jul/dez., 2010, p. 19 - 42.

_____. Contato, guerra e paz: problemas de tempo, mito e história. *Revista de Ciências Sociais - Política & Trabalho*, João Pessoa, n. 34, abr., 2011, p. 193 - 212.

_____. Índios e negros nos sertões das minas: Contatos e identidades. *Varia história*, v. 31, n. 56, p. 511-546, 2015.

_____. Da Tradição à Cultura: problemas de investigação nos estudos das ocupações indígenas no Planalto Meridional Brasileiro. *Albuquerque: Revista de história*, v. 10, n. 19, 2018.

MARIANI, Daniel et al. Censo de 1872: o retrato do Brasil da escravidão. *Nexo Jornal*, v. 27, 2017.

MARIANO, Flávia Gabriella Franco. Nos Trilhos de uma Urbanidade Excludente: Produção do Espaço em Uberlândia/MG. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 14, 2014.

MARIÁTEGUI, José Carlos. (1981), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 1ª edição 1928. Lima, Biblioteca Amauta.

MARQUES, Minaldo Vilela. *Umbanda: integração e legitimação*. 2002. 68 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2002.

MARTIN, Olivier. Da estatística política à sociologia estatística. Desenvolvimento e transformações da análise estatística da sociedade (séculos XVII-XIX). *Revista brasileira de História*, v. 21, n. 41, p. 13-34, 2001.

MARTINS, Lucas Collito; DA SILVA, Jefferson Olivatto. Comida de santo: Cosmologia, identidade e simbolismo em cozinhas afrodescendentes. *Amazônica-Revista de Antropologia*, v. 8, n. 1, p. 244-250, 2017.

MARTINS, Paulo Henrique. Sur y Norte como experiencias epistemológicas necesarias a la decolonialidad. *Estudios de Sociología: Decolonialidade e giros epistemológicos*, Recife, v. 16, n. 2, p. 73-96, 2010.

_____. O ensaio sobre o Dom de Marcel Mauss: um texto pioneiro da crítica decolonial. *Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais*-ISSN: 2179-7501, v. 3, n. 1, p. 63-77, 2013.

MARTINS, Tarcísio José. *Quilombo do Campo Grande: História de Minas que se devolve ao povo*. Edição ampliada. Contagem/MG: Editora Santa Clara, 2008. 1034p.

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. *Mana*, v. 5, n. 1, p. 57-80, 1999.

MATOS, Odilon Nogueira de. *Café e Ferrovias: a evolução ferroviária de São Paulo e o desenvolvimento da cultura cafeeira*. Campinas: Pontes, 1990.

MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004

_____. Racialização e cidadania no Império do Brasil. In: CARVALHO, José Murilo de; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das (Orgs.). *Repensando o Brasil do Oitocentos: cidadania, política e liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009

_____. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista (Brasil, século XIX)*. Campinas: SP. Editora da Unicamp, 2013;

MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo saquarema: a formação do Estado imperial*. Hucitec, 2004.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982: p. 177

MAURÍCIO, George; DE OXALÁ, Vera. *O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon*. Pallas Editora, 2015.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do ouro. A pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

_____. *Norma e conflito: aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2006.

MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

MIGNOLO, Walter D. Os “esplendores” e as “misérias” da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistêmica. In: *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. SANTOS, Boaventura de Souza. (org) 2006. Pp. 667-709.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORAES, Antonio Carlos Robert. O Sertão. Um “outro” geográfico. Terra Brasilis (Nova Série). *Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica*, n. 4-5, 2003.

MORAES, Renata Oliveira. *Terreiros de Candomblés no Rio de Janeiro: Territórios e Estratégias Identitárias nas Práticas Simbólicas e Sociais*. Niterói: UFF/PPGG. Dissertação de Mestrado, 2009.

MORAIS, Sérgio Paulo. *Trabalho e cidade: trajetórias e vivências de carroceiros na cidade de Uberlândia–1970-2000*. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Mestrado em História, 2002.

MOREIRA, Roberto José. *Economia política da sustentabilidade: uma perspectiva neomarxista*. Mundo rural e tempo presente. Rio de Janeiro: Mauad, p. 239-266, 1999.

MORI, Robert. *Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goiases: guerra e etnogênese no sertão do Gentio Cayapó (Sertão da Farinha Podre) séculos XVIII e XIX*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

_____. Uma questão de terras: Índios e geralistas no Sertão da Farinha Podre—séculos XVIII e XIX. *REVISTA CRÍTICA E SOCIEDADE*, v. 7, n. 1, p. 88-112, 2017.

MOTTA, Guilherme Augusto Soares da et al. *Fragmentos urbanos: segregação socioespacial em Uberlândia-MG*. Tese de Doutorado. Arquitetura e Urbanismo, Mackenzie/SP. 2019.

MUNANGA, Kabengele. *Cem anos e mais de bibliografia sobre o negro no Brasil (Obra revisada, corrigida e ampliada—classificação por assunto)*. São Paulo: Usp/Fundação Palmares, 2002.

NABUT, Jorge Alberto. *Desemboque: documentário histórico e cultural*. S./l.: Fundação Cultural de Uberaba/Arquivo Público de Uberaba/Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1986.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social*, v. 5, n. 1/2, p. 113-122, 1993.

NOBLES, Melissa. History counts: a comparative analysis of racial/color categorization in US and Brazilian censuses. *American Journal of Public Health*, v. 90, n. 11, p. 1738, 2000.

NOGUERA, Renato. O conceito de drible e o drible do conceito: analogias entre a história do negro no futebol brasileiro e do epistemicídio na filosofia. *Revista Z Cultural*, Rio de Janeiro, ano VIII, n. 2, 2013. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/o-conceito-de-drible-e-o-drible-do-conceito-analogias-entre-a-historia-do-negro-nofutebol-brasileiro-e-do-epistemicidio-na-filosofia/>. Acesso em: 01 jun. 2021.

NORONHA, Gilberto Cezar de. *Viagem aos sertões enunciados: Comphigurações do oeste de Minas Gerais*. Tese de Doutorado. INHIS/UFU. 2011.

NUER/UFSC. *Textos e Debates nº6*. Quilombos: fontes Bibliográficas. NUER (Núcleo de Estudos sobre Identidades e Relações Interétnicas) / UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), 1999.

_____. *Textos e Debates nº7*. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. NUER (Núcleo de Estudos sobre Identidades e Relações Interétnicas) / UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), 1999.

O Binóculo, Uberabinha, 30 de abril de 1916. n. 10. p. 04.

O CANTO DOS ESCRAVIZADOS. *Oralidade Negra Bantu de Minas Gerais*. Primeira gravação de 12 cantos de trabalho (*Vissungos*) recolhidos na década de 1930 pelo folclorista mineiro Aires da Mata Machado. Produção: Aluizio Falcão. Intérpretes: Clementina de Jesus, Doca da Portela, Geraldo Filme. Músicos: Papete. São Paulo, gravadora Eldorado, 1982, 1CD.

OLIVEIRA, Brenda Kellen de Almeida. A Cidade para 1 Milhão de Habitantes: cenário e estratégias de Planejamento Urbano em Uberlândia. *Caderno de Diplomação. Arquitetura e Urbanismo*, UNB, 2018.

OLIVEIRA, Jane Souto de. *Brasil mostra a tua cara: imagens da população brasileira nos censos demográficos de 1872 a 2000*. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2003.

OLIVEIRA, Júlio César de. *Ontem ao luar: o cotidiano boêmio da cidade de Uberlândia (MG) nas décadas de 1940 a 1960*. Uberlândia: EDUFU, 2012.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. XV Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP*, São Paulo, n. 28: 175-193, dez./fev.

_____. Quem eram os “negros da Guiné”? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, n. 19-20: 37-73. 1997

OLIVEIRA, Ney dos Santos. Cidades negras. Um estudo sobre a questão da cor nos bairros pobres da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, *VIII Seminário de Iniciação Científica e Prêmio UFF Vasconcelos Torres de Ciência e Tecnologia da Universidade Federal Fluminense*, 1999.

_____. Segregação em favelas e mobilização política: um estudo comparativo de raça e classe. Colóquio Arquitetura Brasileira: Redescobertas. *XVI Congresso Brasileiro de Arquitetos*. Cuiabá, 26 a 29 de setembro, 2000.

_____. Direito das/dos negras/os: distribuição racial, pobreza e moradia na região metropolitana do Rio de Janeiro”. *Anais XXI Encontro e VI Congresso Arquisur*. Salvador, Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, 2002.

OLIVEIRA, Ricardo Batista. *Povos bárbaros ou fieis vassalos? luta, negociação e protagonismo indígena diante do devassamento do Sertão da Farinha Podre e áreas contíguas (1750-1850)*. Tese (Doutorado em História) Uberlândia: UFU. 2016

OLORODE, Ogiyán Kalafor [Pereira, Jayro]. Religião Afro e Educação Comunitária: a função social e político-pedagógica das comunidades-terreiros/terreiras. *Jornal Írohín*, 4/03/2007.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda - Integração de uma Religião numa Sociedade de Classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.

PACHECO, Rafael Araújo. *A influência das elites e das políticas públicas na configuração do espaço urbano: uma crítica a partir do setor leste de Uberlândia (MG)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

PAIVA, C. A. et al. Publicação crítica do recenseamento geral do Império do Brasil de 1872. *Provisional Report of the Núcleo de Pesquisa em História Econômica e Demografia (NPHED-CEDEPLAR)*: Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

PALACÍN, Luís; MORAES, Maria Augusta de Sant’Ana. *História de Goiás*. 6ª edição. Goiânia: UCG, 1994.

PALMA, Rogerio da; TRUZZI, Oswaldo. Renomear para recomeçar: lógicas onomásticas no pós-abolição. *Dados*, v. 61, n. 2, p. 311-340, 2018.

PALMIÉ, Stephan. O trabalho cultural da globalização iorubá. *Religião & Sociedade*, v. 27, n. 1, p. 77-113, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Editora Unicamp, 2006.

PEREIRA, Gentil Alves. *São Pedro de Uberabinha: suas sesmarias, suas primeiras famílias e suas primeiras fazendas* [Mimeo], 1974. Arquivo Público de Uberlândia/ArPU.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravizados: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p.115–132.

PESAVENTO, Sandra Jatagy. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. *Revista Brasileira de História*, v. 27, n. 53, p. 11-23, 2007.

PETUBA, Rosângela Maria Silva. *Pelo Direito à Cidade: Experiências de luta dos ocupantes de terra do bairro D. Almir-Uberlândia (1990-2000)*. Dissertação (Mestrado em História) Uberlândia: UFU. 2001.

PEZZUTI, Pedro. *Município de Uberabinha: história, administração, finanças, economia; Uberabinha: Oficinas Typographicas da Livraria Kosmos, 1922*. ArPU – Arquivo Público Municipal de Uberlândia.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da religião - área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Ed. Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999.

PIMENTA, José. Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico. *Anuário Antropológico*, v. 28, n. 1, p. 115-150, 2003.

PINTO, Francisco Eduardo. *Potentados e Conflitos nas sesmarias da comarca do Rio das Mortes*. Tese de doutoramento. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2010.

POLLIG, João Victor Diniz Coutinho. *Apropriação de terras no Caminho Novo*. 2012. Dissertação de Mestrado. História, UFRJ, 2012.

PORTELLA, Rodrigo. Antropologia e pesquisa etnográfica em religião: uma contribuição teórica ao método. *Revista Sacilegens*, v. 3, n. 1, 2006.

PORTUGUEZ, Anderson Pereira. *Espaço e cultura na religiosidade afro brasileira*. Clube de Autores, 2015.

POUBEL, Martha Werneck. *Os Primeiros Processos Censitários Brasileiros e o Desenvolvimento da Matemática-Estatística no Brasil de 1872 a 1938*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal do Espírito Santo, 2013.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo, Huitec; 1991.

_____. As religiões negras do Brasil-Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP*, n. 28, p. 64-83, 1996.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, v. 4, n. 8, p. 151-167, 1998.

_____. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 56, p. 77-88, 2000.

_____. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos avançados*, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

_____. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. Editora Companhia das Letras, 2005.

_____. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. BIB. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 63, p. 7-30, 2007.

PRECIOSO, Daniel. *Legítimos vassalos: pardos livres e forros na Vila Rica colonial*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

PRIETO, Elisson César. Universidade Federal de Uberlândia: recortes de uma história. *Jornal da ADUFU-Associação dos Docentes da Universidade Federal de Uberlândia*, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Colección Sur Sur, 2005, pp.118-142.

_____. *Des/Colonialidad Del Poder: El Horizonte Alternativo*. Observatorio latino americano de Geopolítica. Lima, 2007, pp. 1-5.

_____. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. *Revista Novos Rumos*. v.17, n.37, 2012, pp. 04-28.

QUILOMBOS: Fontes bibliográficas. *Caderno Textos e Debates*; NUER – Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas/UFSC, n. 6; 1999.

RAMOS, Arthur. *O Folclore Negro do Brasil: Demopsicologia e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, s/d.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. *Ensaaios filosóficos*, v. 4, p. 6-23, 2011.

RASTEIRO, Renan Pezzi. *Arqueologia dos Jê da Bacia do Rio Grande: história indígena no norte de São Paulo e no Triângulo Mineiro*. 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

RAIMUNDO, Maria Helena. *Nas margens da fé: a Umbanda e o Candomblé e seus enfrentamentos contra a violência e a discriminação de práticas sociais afro-brasileiras, em Uberlândia/MG (1980-2000)*. 2020. 162 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.

REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org). *Escravidão e suas sombras*. SciELO-EDUFBA, 2012.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1996

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RENAN, E. O que é uma nação? *Revista Aulas*, Campinas, v. 2, n. 2, p. 1-21, 2006.

REZENDE, Ana Maria Nogueira. *Fluxos globais no século XVIII: a produção do modus vivendi e operandi no entorno da Estrada Real Picada de Goiás*. Dissertação (mestrado) – Arquitetura, UFMG, 2017.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Editora Vozes : Petrópolis/RJ, 5ª Ed, 1986.

_____. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras : São Paulo, 1995.

RIBEIRO, Larissa Brito. *Desenvolvimento urbano econômico e sustentável: a constituição de uma nova cosmografia urbana em Uberlândia (MG)*. Dissertação de Mestrado. Antropologia Social, UNB. 2010

RIBEIRO, Núbia Braga. *Os povos indígenas e os sertões das minas do ouro no século XVIII*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2008.

RODET, Maria Jacqueline; DUARTE-TALIM, Déborah; BARRI, Luis Felipe. Reflexões sobre as Primeiras Populações do Brasil Central: "Tradição Itaparica". *Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, v. 9, n. 1, p. 81-100, 2011.

RODRIGUES, Bruno Pinheiro. Aruaquização: para outra possível leitura do Quilombo Grande (1730-1795). *Territórios e Fronteiras*, v. 9, n. 1, p. 285-302, 2016.

RODRIGUES, Eugénia; CANDIDO, Mariana P. Cores, classificações e categorias sociais: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 44, n. 3, p. 401-408, 2018.

RODRIGUES, Raymundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Civilização brasileira, sa, 1935a.

_____. *Os africanos no Brasil*. Brasileira, 1935b.

ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, v. 17, p. 1-17, 1989.

ROSA, Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Editora Companhia das Letras, 2019.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Autoridades ambivalentes: o Estado do Brasil e a contribuição africana para “a boa ordem na República”*. Brasil. Colonização e escravidão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 105-123, 2000.

SAILLANT, Francine. O Navio Negreiro. Refiguração identitária e escravidão no Brasil. *Tempo*, v. 15, n. 29, p. 111-137, 2010.

SAINT-HILAIRE, A. *Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

SAMPAIO, Antônio B. *Uberaba: história, fatos e homens*. Uberaba: Academia de Letras do Triângulo Mineiro/Bolsa de Publicações do Município de Uberaba, 1971. 404p.

SANSONE, Livio. Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda. *Afro-Ásia*, n. 18, 1996.

_____. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. SciELO-EDUFBA, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. Edições Afrontamento, 1987.

_____. *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Epistemologias do sul. In: *Epistemologias do Sul*. Cortez, 2010.

SANTOS, Flavio Gonçalves dos. *Economia e cultura do candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros-1850/1937*. Ilhéus, BA: Editus, 2013. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/dx2q9/pdf/santos-9788574554464.pdf>. Acesso em 01 de jun. 2021.

SANTOS, Ivanir et al. (Org.). *Intolerância religiosa no Brasil*. Relatório e Balanço. Rio de Janeiro: Kline, 2017.

SANTOS, Ivanir dos & FILHO, Astrogildo Esteves. (Orgs) *Intolerância Religiosa X Democracia*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Os candomblés da Bahia no século XXI. *A Tarde*, v. 9, 2007.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. Hucitec, São Paulo, 1993.

SANTOS, Roberta Maria Porfírio De Oliveira Borges Leal. *Cartografia da formação territorial de Araxá–MG: do sertão Kayapó ao Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba – heranças historiográficas e bases da gênese no território de conflito*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Geografia. UNB. 2018. p.145

SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério. *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. Expressão Popular, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX*. Editora Companhia das Letras, 1993.

_____. *Registros escravos: repertório das fontes oitocentistas pertencentes ao acervo da Biblioteca Nacional*. Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional, 2006.

SCHWARTZ, Stuart B. *Escravidados, roceiros e rebeldes*. Edusc, 2001.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*. Brasília: UnB, 1995.

SERRA, Ordep. No caminho de Aruanda: a Umbanda candanga revisitada. *Afro-Ásia*, n. 26, 2001.

SENRA, Nelson et al. *História das estatísticas brasileiras*, v. 2. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística--IBGE, Centro de Documentação e Disseminação de Informações, 2006.

SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, M. S.; NAXARA, M. (Orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. 2. ed. Campinas, SP: Unicamp, 2004. p. 37-58.

SEPPPIR - SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL - Presidência da República. *III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial – Caderno de Resoluções*. Brasília, IPEA;SEPPPIR, 2013.

SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. *Afro-Ásia*, n. 33, p. 169-205, 2005.

SLENES, Robert W. "Senhores e subalternos no oeste paulista"; In Alencastro, Luiz Felipe (org.), *História da Vida Privada*. Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

_____. *Da senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

SILVA, Angélica Cristina Gomes. *Engenho de leigos, projeto de habilitados: vestígios, formas e técnicas construtivas na arquitetura da modernidade Uberlandense*. Monografia. História. Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.

SILVA, Antônio Pereira da. As Histórias de Uberlândia, V. I, Uberlândia, 2001. *As histórias de Uberlândia*. Uberlândia: Gráfica Brasil Central, 2001. v. 1.

_____. *História do Carnaval de Uberlândia*. Iconography: Uberlândia/MG, 2007.

_____. *Uberlândia na linha do tempo: a história de Uberlândia por suas datas mais importantes*. Edição do autor. Uberlândia, 2015a.

_____. Caminhoneiros param a cidade. *Almanaque Uberlândia de ontem e sempre*, Uberlândia, Ano V, n. 10, pp. 23-24. Agosto de 2015b.

SILVA, Denise Almeida. De epistemicídio, (in) visibilidade e narrativa: reflexões sobre a política de representação da identidade negra em Cadernos Negros. Ilha do Desterro. *A Journal of English Language, Literatures in English and Cultural Studies*, n. 67, p. 051-062, 2014.

SILVA, Floriana Rosa da. *A CACHAÇA NOS RITUAIS AFRO-BRASILEIROS: CANTOS, CRENÇAS E CURAS EM TERREIROS DE UMBANDA UBERLÂNDIA–MG (2012 –2017)*. 2018, 189 fl. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2018.

SILVA, João Paulo Gomes da. *As políticas públicas de planejamento e o desenvolvimento urbano de Uberlândia (MG)*. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2014.

SILVA, José Carlos Gomes da; CAIXETA, Jeane Maria. Patrimônio: Imagem e memória de um território negro em Uberlândia. *Boletim do Lapes/UFU*, nº 3(1), pp. 7-32, 1997.

SILVA, Martiniano José. *Quilombos do Brasil Central: violência e resistência escrava, 1719-1888*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Ciências e Letras. Universidade Federal de Goiás, Goiânia/GO, 1998. 461p.

SILVA, Martinho Braga. *Reflexividade e Implicação de um “Pesquisador-Nativo” no Campo da Saúde Mental: sobre o dilema de pesquisar os próprios “colegas de trabalho”*. CAMPOS-Revista de Antropologia Social, v. 8, n. 2, 2007.

SILVA, Selma Maria da. *A mulher na Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada*. 1998. 40 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 1998.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás na Metrópole*. Petrópolis, Vozes, 1992.

_____. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2000.

_____. Transes em trânsito: continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro brasileiras. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. *As Religiões no Brasil: continuidades e ruptura*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SILVA, Eduardo; REIS, João José. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 1750-1808, 1989.

SILVA JÚNIOR, Renato Jales. *Cidade e cultura: memórias e narrativas de viveres urbanos no bairro Bom Jesus Uberlândia-MG, 1960-2000*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2006.

SILVEIRA, Leandro Manhães. *Na trilha dos sambistas e do “povo de santo”*: memórias, culturas e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950). 2012. Dissertação de Mestrado. Departamento de História/UFF. 186 p.

SMITH, Anthony D. *State and nation in the Third World: The Western state and African nationalism*. Not Avail, 1983.

_____. *Myths and memories of the nation*. New York: Oxford University Press, 1999.

SOARES, Beatriz Ribeiro. *Habitação e Produção do Espaço em Uberlândia*. Dissertação (Mestrado). Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

_____. *Uberlândia: da “Cidade Jardim” ao “Portal do Cerrado”* - Imagens e Representações no Triângulo Mineiro. São Paulo: USP, 1995. Tese de Doutorado.

SOARES, Mariza de Carvalho (Org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. Niterói: EdUFF, 2007.

SOARES, Mariza de Carvalho et al. Mina, Angola e Guiné: nomes d'África no Rio de Janeiro setecentista. *Tempo*, v. 3, n. 6, 1998.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: A Forma Social Negro-Brasileira*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. *Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas*. EDUFBA, 2011.

SOUZA, Fernando Prestes de. *Pardos livres em um campo de tensões: milícia, trabalho e poder (São Paulo, 1797-1831)*. 2017. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

TALGA, Jaqueline Vilas Boas. *Eu estou nos Axés: relações de hierarquias e reciprocidades estabelecidas nos Candomblés*. 2013. Dissertação de Mestrado. Ciências Sociais. UFU.

TEIXEIRA, José Paulo. *Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano: terreiros de candomblé em Goiânia*. 2009. 140 f. 2015. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

TEIXEIRA, José Paulo; RATTS, Alex. A Cidade e os terreiros: Religiões de matriz africana e os processos de (in) visibilidade e (in) tolerância no espaço urbano. In: DOS SANTOS, Renato Emerson (Org.). *Questões urbanas e racismo*. Coleção Negros e Negras – pesquisa e debates. Brasília: ABPN, 2012.

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, PP. 311-338, 1992.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia, in J. Ki-Zerbo (Org.). História geral da África, In: *Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki -Zerbo*. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, p. 157-179, 2010.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

VIANNA FILHO, Luís. *O Negro na Bahia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

VIEIRA SILVA, M. A. *Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia e Região Metropolitana*. 2013. 258 f. Tese (Doutorado em Geografia)– Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

_____. Espaço, cultura e segregação. Religiões de Matriz Africana e Afro-brasileiras na luta pelo direito ao espaço na cidade de Goiânia (GO). *Anais dos Simpósios da ABHR*, v. 13, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

ZANETTE, Paulo Henrique de Oliveira. *Contribuições da cultura de matriz africana para a conservação da biodiversidade: A experiência do Ilê Omo Aiye, comunidade de Candomblé de São Luiz do Paraitinga/SP*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais. Universidade Federal de São Carlos, 2020.

ZEDEÑO, María Nieves; BOWSER, Brenda J. *The archaeology of meaningful places*. The archaeology of meaningful places, p. 1-14, 2009.

DOCUMENTOS EXCLUSIVOS EM MEIO ELETRÔNICO

ALIANÇA MUNICIPAL ESPÍRITA DE UBERLÂNDIA/MG. Lista de Instituições espíritas por bairros de Uberlândia/MG. Desenvolvido por Aliança Municipal Espírita de Uberlândia. Apresenta a listagem de Instituições Espíritas por bairros de Uberlândia/MG. Disponível em: http://www.ameuberlandia.org.br/?page_id=6483. Acesso em 01 jun. de 2021.

CENSO 2010, IBGE. Disponível em: <http://www.censo2010.ibge.gov.br>. Acesso em 01 jun. de 2021.

DIOCESE DE UBERLÂNDIA. Lista de Paróquias da Diocese de Uberlândia. Desenvolvido por Diocese de Uberlândia. Apresenta a listagem de locais de culto Católicos divididos pelas respectivas paróquias. Disponível em: <https://elodafe.com.br/paroquia/>. Acesso em 01 jun. de 2021.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA/PORTUGAL. Recenseamento Geral de Portugal em 1864. Disponível em: https://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=censos_historia_pt_1864. Acesso em 01 jun. de 2021.

MAPEAMENTO DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO. Lista de Comunidades Tradicionais de Terreiro em Uberlândia. Desenvolvido por Cristhian Lima. Apresenta a Cartografia Social das Comunidades Tradicionais de Terreiro no município de Uberlândia/MG. Em andamento. Disponível em: <https://drive.google.com/open?id=1nezRJHoyu9Jlrw2boujTBFNzZ9c&usp=sharing>. Acesso em 01 jun. de 2021.

PNCSA, Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Site institucional. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com/>. Acesso em 01 jun. de 2021.

SECRETARIA MUNICIPAL DE REPARAÇÃO DE SALVADOR/BA E CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. Mapeamento dos Terreiros de Salvador. Desenvolvido por Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Apresenta o mapeamento das Comunidades Tradicionais de Terreiro localizadas na cidade de Salvador/BA. Disponível em: <http://www.terreiros.ceao.ufba.br>. Acesso em 01 jun. de 2021.

ARQUIVOS CONSULTADOS

Arquivo Histórico do Exército

Arquivo Público de Minas Gerais

Arquivo Público de Uberaba/MG

Arquivo Público de Uberlândia/MG

Arquivos do Memorialista Antônio Pereira da Silva - Uberlândia/MG

Arquivos do pesquisador Dr. Jeremias Brasileiro - Uberlândia/MG

Biblioteca Nacional – Rio de Janeiro/RJ

Câmara Municipal de Uberlândia/MG

Instituto de Estudos Brasileiros/IEB – São Paulo/SP

ANEXOS

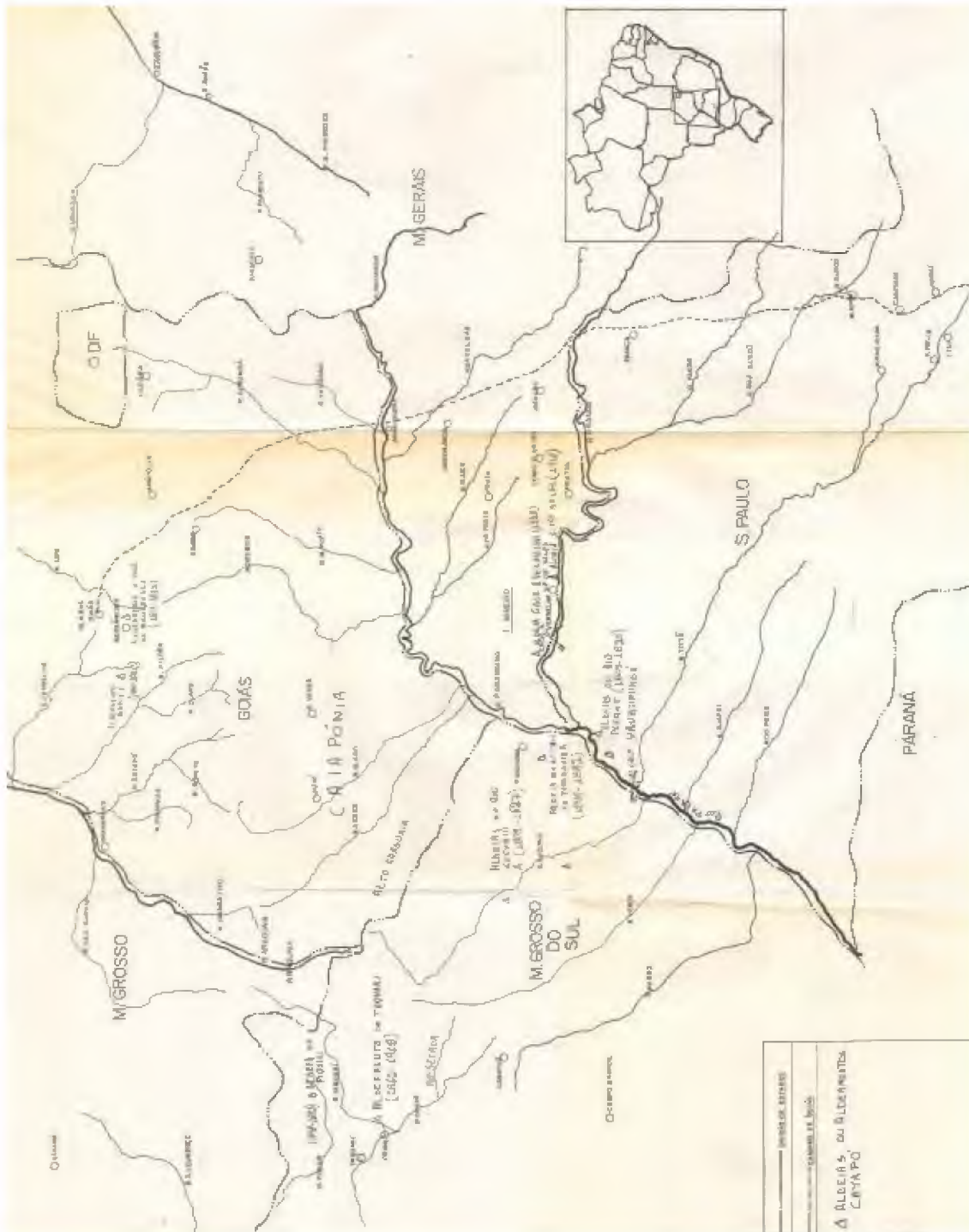
I - CARTOGRAFIA



Leitura paleográfica:

Todas as distancias da Capitania de Goyás se achaõ neste mappa verdadeyramente reguladas debayxo das leis do petipé, como tambem as devozoens dos Bispados com a declaraçõ porem q. nas respectivas Longitudes se incluem debayxo da medida do compasso as voltas q. fazem os caminhos: e emquanto ao rumo e Longitude da Ryo Tocantins desde o Pontal athé a Villa do Camutá, naõ tem aquelle a esta mais q. fantasia dos q. o navegaraõ, digo naõ tem aquelle a

Mapa dos Bispados da Capitania de Goyaz, 131 cm x 67, Biblioteca Pública de Évora, localizado em Gaveta IV – n. 24 provavelmente após 1745.



Mapa do território Kaiapó organizado por Giralдин (1994, p. 116).



Mapa da Comarca do Rio das Mortes, pertencente a Capitania das Minas Gerais [Cartográfico] : que mandou descrever o Ilustrissimo e Excelentissimo Senhor D. Antonio de Noronha Governador e Cap. am General da mesma Capitania segundo as mais exactas informaçõens / Jozé Joam. da Rocha o fes. desenho a tinta; 50 x 59,5cm em folha de 56 x 66. Feito por José Joaquim da Rocha. 1770. Biblioteca Nacional. Localizado em ARC.030,01,007 - Cartografia.



Carta corographica plana da provincia de Goiaz e dos julgados do Araxá e dezembouque da provincia de Minas Geraes [Cartográfico] : organizada pelo Brigadeiro Raimundo Jozé da Cunha Mattos governador das Armas de Goiaz para acompanhar o seus itinerários escritos em 1826 e publicados no anno de 1836; 120 x 56 cm.. Escala gráfica de 18 léguas de 1 grau (=5cm). 1826/1836. Bilblioteca Nacional. Localizado em Coleção Benedicto Ottoni ex. 1 (aquisição) em: [Livro de Tombo] Acquisições, 3ª Secção, Cartas Geographicas, 1911, nº 93.



Carta da Província de Minas Gerais coordenado segundo os dados cjjficiaes existentes e muitas próprias observações por Henrique Gerber. 1862. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/a cervo digital/div cartografia/cart517192/cart517192.jpg> Acesso em: 27 ago. 2020.



Mapa topografico e hidrografico da capitania de Minas Geraes. Autor desconhecido. 74,5 x 67,5cm em folha de 77,5 x 68,8. Biblioteca Nacional, localizado em ARC.023,04,002 – Cartografia.

Na seção de cartografia da Biblioteca Nacional indica-se a data de 1750, contudo, a data provavelmente seja posterior a 1769, ano em que é iniciada a construção a capela de Sat'Anna do Bambuí (no mapa S. Anna do Bamboy).

ANEXOS

II - CENSOS

RECENSEAMENTO GERAL DO IMPÉRIO – 1872
***Parochia* de São Pedro do Uberabinha**

ANEXOS

III – TERNOS DE CONGADA EM UBERLÂNDIA





