

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**  
**MESTRADO**

**GLEISSON FERREIRA**

**HISTÓRIA, MEMÓRIA, FRONTEIRA E ALTERIDADE EM LAVRINHAS  
DE SÃO SEBASTIÃO NAS “CARTAS DE GOIÁS” DE CARLOS  
PEREIRA DE MAGALHÃES (1919-1925)**

**GOIÂNIA**  
**DEZEMBRO DE 2018**

---

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES  
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico:     Dissertação     Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

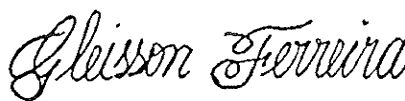
Nome completo do autor: **Gleisson Ferreira**

Título do trabalho: **HISTÓRIA, MEMÓRIA, FRONTEIRA E ALTERIDADE EM LAVRINHAS DE SÃO SEBASTIÃO NAS “CARTAS DE GOIÁS” DE CARLOS PEIREIRA DE MAGALHÃES (1919-1925)**

3. Informações de acesso ao documento:

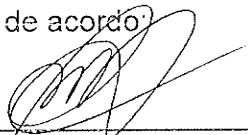
Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.



Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:



Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 10/01/2019

---

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

<sup>2</sup> A assinatura deve ser escaneada.

GLEISSON FERREIRA

**HISTÓRIA, MEMÓRIA, FRONTEIRA E ALTERIDADE EM LAVRINHAS  
DE SÃO SEBASTIÃO NAS “CARTAS DE GOIÁS” DE CARLOS  
PEREIRA DE MAGALHÃES (1919-1925)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História.

**Área de concentração:** Culturas, Fronteiras e Identidades

**Linha de Pesquisa:** Fronteiras, Interculturalidades e o Ensino de História

**Orientador:** Prof. Dr. Alexandre Martins de Araújo

GOIÂNIA

DEZEMBRO DE 2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Ferreira, Gleisson

História, memória, fronteira e alteridade em Lavrinhas de São Sebastião nas "Cartas de Goiás" de Carlos Pereira de Magalhães (1919-1925) [manuscrito] / Gleisson Ferreira. - 2018.

108 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Martins de Araújo .

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2018.

Bibliografia.


Inclui siglas, mapas, fotografias, gráfico, tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. História. 2. Memória. 3. Fronteira. 4. Alteridade. 5. Quilombo. I. , Alexandre Martins de Araújo, orient. II. Título.

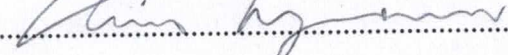
CDU 94

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Gleisson Ferreira**. Aos 13 (treze) dias do mês de dezembro de dois mil e dezoito (2018), com início às 14h30min, nas dependências da Faculdade de História, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Gleisson Ferreira**, cujo título foi "**História, Memória, Fronteira e Alteridade em Lavrinhas de São Sebastião nas "Cartas de Goiás" de Carlos Pereira de Magalhães (1919 - 1925)**". A Banca Examinadora foi composta, conforme portaria nº091/2018-PPGH, de 06 de dezembro de 2018, pelos seguintes Professores Doutores: **Alexandre Martins de Araújo (UFG) (Presidente), Edson Arantes Júnior (UEG), Elias Nazareno (UFG) e Maria Lemke (UFG)**. Os Examinadores arguíram na ordem acima citada. Às 17 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o

candidato aprovado.....

Prof. Dr. Edson Arantes Júnior (UEG) Ass.: .....

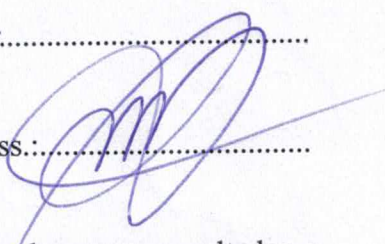
Decisão (aprovado).....

Prof. Dr. Elias Nazareno (UFG) Ass.: .....

Decisão (aprovado).....

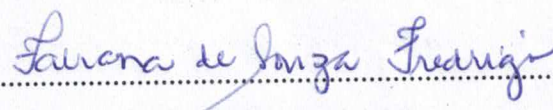
Prof. Dra. Maria Lemke (UFG) Ass.: .....

Decisão (aprovado).....

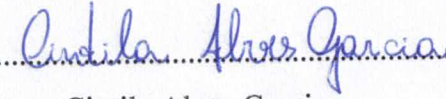
Presidente da Banca Prof. Dr. Alexandre Martins de Araújo (UFG) Ass.: .....

Decisão (aprovado).....

Reaberta a Sessão Pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Cintila Alves Garcia, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenadora: .....

Prof.ª. Dra. Fabiana de Souza Fredrigo

Secretária: .....

Cintila Alves Garcia

Aos homens e às mulheres negras que mostraram que a dignidade humana está acima dos grilhões e correntes, que a consciência e a vontade não podem ser aprisionadas, que a liberdade é o maior bem e o único com o qual todo ser humano já nasce, que o terror sofrido produz a coragem para desafiá-lo.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo dom da vida, pela força sempre constante que seu sopro criador imprime em meu ser cada vez que sinto o peso do cansaço. Cada vez que penso em desistir, de repente um novo vigor brota em minha alma, enchendo-me de ânimo para continuar.

Minha gratidão às comunidades de Lavrinhas e Porto Leocárdio. Sou grato pela amizade sempre presente, a cordialidade com que sempre me receberam e recebem em suas casas, nas festas e pela disposição em colaborar com a pesquisa por meio dos relatos prestados.

Meus agradecimentos especiais aos amigos: dona Angélica Serafim, senhor João Nunes de Amâncio, Rosângela Serafim e Geraldo, senhor José São Paulo e dona Tina, Vanuza Serafim, Izabela Machado, Eurípedes Ribeiro, Pedra e Merivam, Domingas e Sabino, Pedro Vidal e Guilhermina, Sebastião dos Santos e Abadia Bispa.

Agradeço de forma especial o amigo e professor Neilson Mendes da Universidade Estadual de Goiás (UEG) de Uruaçu pelo apoio, incentivo e insistência para que eu ingressasse no mestrado, bem como pelo auxílio na estruturação do projeto de pesquisa.

Sou imensamente grato ao professor Dr. Alexandre Martins de Araújo por sua disposição, presteza e paciência como orientador, atendendo minhas ligações e mensagens a qualquer hora.

Agradeço também ao professor Dr. Elias Nazareno pela prontidão também em sempre atender e responder meus questionamentos, sugerindo e enviando textos que foram importantes para o meu trabalho.

Sou imensamente grato à professora Maria Lemke pela aceitação em fazer parte da banca de qualificação, cujas observações foram imprescindíveis para a melhoria da qualidade técnica desta dissertação, bem como pelas sugestões para futuras pesquisas

Meus agradecimentos também ao professor Dr. Edson Arantes Júnior, da UEG, Campus Uruaçu, por acompanhar minha trajetória acadêmica desde a graduação. Igualmente agradeço à professora Flávia Pereira Machado, minha orientadora durante a graduação, que muito me auxiliou nas primeiras pesquisas sobre a região de Lavrinhas de São Sebastião.

Meus agradecimentos à minha mãe, Francisca Maria Ferreira, por estar sempre presente, por me encorajar a seguir nos estudos e sobretudo por ter assumido, nesses últimos dois anos, a tarefa de cuidar de mim, da minha esposa e das minhas filhas.

Agradeço à minha esposa pelo carinho e compreensão durante minhas ausências, pela paciência diante das muitas noites que passei em claro, debruçado sobre os livros, depois de um dia inteiro de trabalho.

Não poderia me esquecer dos amigos que fiz durante as disciplinas do Mestrado, Adriano, Ana Carolina e Ezequiel, por terem tornado a minha jornada mais divertida, menos árdua, com irreverência e bom humor.

Agradeço às amigas Adriana Coimbra Bueno, Luzia e Nilza por cobrirem minhas faltas no trabalho durante toda a trajetória da pesquisa.

Por fim, agradeço aos diretores escolares das escolas nas quais atuo, Cristina Oliveira, Nelson Xavier e Gercina Antunes, pela generosidade e compreensão quando eu, não conseguindo licença junto à Secretaria de Estado de Educação, Cultura e Esporte de Goiás e à Secretaria Municipal de Educação de Uruaçu, tive de me ausentar.

## RESUMO

O presente trabalho tem como objeto de estudo a memória de e sobre as comunidades quilombolas de Lavrinhas de São Sebastião a partir do conteúdo do livro “Cartas de Goiás no princípio do século XX”, de Carlos Pereira de Magalhães, e com base nos conceitos de história, memória, fronteira e alteridade, abordando as visões de mundo que estabelecem as diferenças, sobretudo culturais, entre indivíduos e sociedades. Buscamos, assim, discutir elementos de alteridade que possam ser verificados em visões do autor, que a obra em questão denota, em relação à sociedade goiana e, especificamente, à de Lavrinhas de São Sebastião. Trata-se de uma região que abriga comunidades remanescentes do ciclo do ouro e de quilombos. Essa afirmação é reforçada por depoimentos coletados *in loco* pelo autor no início do século XX e pelas entrevistas que realizamos para o desenvolvimento desta dissertação, sendo a análise do conceito de memória imprescindível. Nas terras da antiga sesmaria de Lavrinhas de São Sebastião surgiram várias comunidades quilombolas, mas neste trabalho abordamos apenas a comunidade do povoado de Lavrinhas e a comunidade de Porto Leocárdio, distante de Lavrinhas três quilômetros aproximadamente. Buscamos uma historicidade que corrobora essa ancestralidade quilombola. Procuramos traçar um histórico da região desde o início da exploração das minas de ouro, com a numerosa escravaria, as fugas de escravos e a formação de quilombos, a expropriação das terras por grupos econômicos e a as formas de resistência da comunidade.

**Palavras-chave:** História, Memória, Fronteira, Alteridade, Quilombo

## ABSTRACT

The present work has as object of study the memory of and on the quilombola communities of Lavrinhas de São Sebastião from the contents of the book "Charts of Goiás in the beginning of the XXth century", by Carlos Pereira de Magalhães, and based on the concepts of history, memory, frontier and otherness, addressing the worldviews that establish the differences, especially cultural, between individuals and societies. We thus seek to discuss elements of alterity that can be verified in the author's views, which the work in question denotes, in relation to the society of Goiás in general, and specifically to that of Lavrinhas de São Sebastião. It is a region that houses communities remaining in the gold and quilombos cycle. This statement is reinforced by testimonies collected locally by the author in the early twentieth century, and by the interviews we conducted for the development of this dissertation, so the analysis of the concept of memory becomes here, essential. In the lands of this former Sesmaria de Lavrinhas de São Sebastião, several quilombola communities emerged, however, in this work we only approached the community of the village of Lavrinhas and the community of Porto Leocárdio, far from Lavrinhas three kilometers approximately. We seek a historicity that corroborates this quilombola ancestry. We sought to trace a history of the region from the beginning of the exploration of the gold mines, with the numerous slaves, the escapes of slaves and formation of quilombos, the expropriation of lands by economic groups and the forms of resistance of the community.

**Keywords:** History, Memory, Frontier, Otherness, Quilombo

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Divisão da população brasileira por “cor ou raça” em 2015.....	18
Figura 2 – Mapa político de Goiás com as terras de Lavrinhas de São Sebastião em destaque.....	70
Figura 3 – Recorte do mapa político de Goiás.....	71
Figura 4 – Área da Fazenda Lavrinhas de São Sebastião.....	72
Figura 5 – Senhor Sebastião dos Santos Dias.....	73
Figura 6 – Senhora Abadia Bispa Guimarães.....	74
Figura 7 – Documento emitido pela Colônia Agrícola Nacional de Goiás em 1945.....	81
Figura 8 – Senhor Otílio e o neto em Porto Leocárdio.....	84
Figura 9 – Senhor João Nunes de Amâncio.....	87
Figura 10 – Dona Angélica Serafim.....	90
Figura 11 – Busca da marcha na porta da igreja.....	95
Figura 12 – Organização da marcha ao toque de tambores.....	95
Figura 13 – Dança do chorado na Casa de São Sebastião.....	96
Figura 14 – Grupo Raízes do Tambor.....	97

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Comunidades quilombolas certificadas pela FCP.....	27
Quadro 2 – Produção acadêmica com menção ao termo quilombo (1988-2017).....	41
Quadro 3 – Produção acadêmica com menção ao termo quilombola (1988-2017).....	42
Quadro 4 – Produções da UFG relacionadas ao tema quilombo (2000-2017).....	42

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>Capítulo 1</b>	
<b>A HISTORIOGRAFIA DOS QUILOMBOS NO BRASIL E EM GOIÁS</b> .....	18
1.1 História e historiografia dos quilombos no Brasil e em Goiás .....	27
1.2 Produção acadêmica relacionada ao tema .....	41
<b>Capítulo 2</b>	
<b>GOIÁS E LAVRINHAS NA VISÃO DE MAGALHÃES: UMA BREVE BIOGRAFIA DO AUTOR DE “CARTAS DE GOIÁS”</b> .....	44
2.1 Magalhães e a visão da decadência e do atraso .....	46
2.2 A influência do racismo e da eugenia na ideia de atraso .....	48
2.3 As impressões de Magalhães: ambiente, indivíduo e sociedade .....	54
2.4 A natureza do lugar: identidades e alteridades .....	59
2.5 Lavrinhas de São Sebastião: o histórico de Lavrinhas em “Cartas de Goiás”: população, costumes e tradições .....	63
<b>Capítulo 3</b>	
<b>O QUILOMBO DE LAVRINHAS: MEMÓRIA, FRONTEIRA E RESISTÊNCIA</b> .....	70
3.1 Grigório da Silva: o “sacristão da igreja”.....	77
3.2 O Porto de Lavrinhas.....	80
3.3 O Porto do Leocárdio.....	83
3.4 A fronteira geográfica e a fronteira cultural.....	85
3.5 O chorado.....	92
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	99
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	103

## INTRODUÇÃO

Tem havido, nos últimos anos, um crescimento considerável na questão das “políticas afirmativas”, de reconhecimento e incentivo às minorias por parte de organismos governamentais. Um exemplo é o reconhecimento às comunidades remanescentes de quilombos, que, se antes, em muitos casos, não se reconheciam como tal, com a implementação de políticas públicas — sobretudo as baseadas no artigo 68 do Ato de Disposição Transitórias da Constituição (BRASIL, 1988) — passaram a reivindicar essa identidade.

Muito do que se sabe sobre o início da ocupação de Goiás e sobre as diversas sociedades nessa região inseridas são fruto da visão de viajantes europeus, embora alguns brasileiros também tenham produzido documentos a respeito em diferentes períodos.

No início do século XX, esteve na região o advogado paulista Carlos Pereira de Magalhães, que veio para Goiás, encarregado de regularizar os documentos das terras da antiga sesmaria de Lavrinhas de São Sebastião, e as adquiriu em sociedade com o Grupo Monteiro de Barros, formado por usineiros de São Paulo. Ali registrou o histórico de sua ocupação oficial, a partir de memórias coletadas de seus habitantes, gravando-as em cartas que deram origem ao livro “Cartas de Goiás no princípio do século XX”, publicado postumamente pela editora De Letra em Letra (São Paulo, 2004). São 53 cartas remetidas a pessoas diferentes entre 1918 e 1925. Nelas, o autor descreve a natureza exuberante da região de Lavrinhas, as festas populares e os costumes locais, os ataques de índios, as fugas de escravos e o aquilombamento, a relação entre homem e natureza e as crenças populares. Descreve personalidades e se encanta com elas. Descreve também a trajetória da regularização das terras, as lutas pela posse, os conflitos de interesse e os riscos que correu.

Situada no centro-norte de Goiás, a região de Lavrinhas — cuja sesmaria media “30 léguas quadradas” (MAGALHÃES, 2004) —, na microrregião conhecida como Alto Tocantins — ponto de confluência dos rios das Almas, Maranhão e Tocantins e entre os atuais municípios de Niquelândia, Uruaçu, São Luiz do Norte, Barro Alto e Santa Rita do Novo Destino — foi palco de conflitos pela posse da terra que envolveu índios, brancos, comunidades negras e famílias oligárquicas, como os Caiado. Com terras férteis, a região abrigava também vegetação de vereda e o chamado “Mato Grosso de Goiás” ou “Mata de São Patrício”, derrubada para integrar o projeto de colonização da Colônia Agrícola Nacional de

Goiás (Cang)<sup>1</sup> durante a chamada “Marcha para o Oeste”, que criou, entre outros, o município de Ceres. O povoado que surgiu dessa antiga sesmaria, atualmente se situa no município de São Luiz do Norte-GO, distante 250 km da capital (Goiânia). Nessa região, além de grandes fazendas, desenvolveram-se comunidades negras que se identificam como remanescentes de escravos/quilombos, como Porto Leocárdio, Córrego do Luca, Pombal e Zagaia.

A partir do exposto, esta dissertação faz a análise da história e das memórias de Lavrinhas de São Sebastião na visão de Carlos Pereira de Magalhães, expressada em suas cartas, e também com base em entrevistas realizadas na atualidade. Sob o conceito de fronteira cultural, buscamos entender as especificidades de sua formação, ocupação do território e conflitos decorrentes, manifestações culturais, visões de mundo e alteridade. Por isso, o trabalho se intitula “História, história, memória, fronteira e alteridade em Lavrinhas de São Sebastião nas ‘Cartas de Goiás’ de Carlos Pereira de Magalhães (1919-1925)”.

A razão do interesse por este projeto foi uma convivência de muitos anos com essas comunidades. Nascido a 16 de fevereiro de 1985 no município de São Luiz do Norte, à época, distrito de Itapaci, o autor desta dissertação se mudou para Lavrinhas em 1988 junto com a família, ali permanecendo até 1992. A mudança da família outra vez para São Luiz do Norte ocorreu devido ao falecimento do avô do autor em Lavrinhas. Permaneceu ainda em Lavrinhas uma tia pelo lado materno, Maria Rosa Ferreira, os primos Genivaldo Barbosa Cardoso Júnior e Wilson Barbosa Cardoso e o tio Genivaldo Barbosa Cardoso, lavrinhense e quilombola. A tia Elizete Barbosa, irmã do tio Genivaldo, também se casou com um dos irmãos da mãe do autor, José Ferreira Bezerra. Há também, em Porto Leocárdio o primo João, neto pelo lado materno de dona Vicença Alves da Silva e filho biológico do tio Genivaldo. Casado com Guilhermina dos Santos Dias, por muitos anos viveu, também em Porto Leocárdio, Pedro Vidal da Silva, afilhado da bisavó e da avó do autor deste trabalho, que atualmente vive em São Luiz do Norte.

Tendo, desde criança, ouvido sobre a origem quilombola da comunidade de Lavrinhas, ouvindo as histórias de assombrações e do “tempo do cativo” do amigo Laudelino Coelho (Lóde), o interesse pela história de Lavrinhas sempre aumentava. Uma vez, no curso de licenciatura plena em história pela Universidade Estadual de Goiás (UEG), o autor se

---

<sup>1</sup> A Colônia Agrícola Nacional de Goiás foi criada pelo Decreto nº 6.882, de 19 de fevereiro de 1941 (BRASIL, 1941), durante o governo de Getúlio Vargas. A Cang foi responsável pela colonização da região do Mato Grosso Goiano, no Vale do São Patrício, como uma das primeiras experiências de reforma agrária no Brasil.

interessou pela pesquisa sobre a formação histórica dessas comunidades, reconhecidas na região como remanescentes de quilombo.

A relevância desta pesquisa reside no fato de poder contribuir para aprofundar o conhecimento acerca dos processos de ocupação de Goiás a partir da região especificada e para compreender as transformações históricas, culturais, econômicas e ambientais pelas quais a região passou, diante de interesses de diversos grupos e do governo. Neste estudo são analisados conflitos gerais que se desenvolveram, ressaltando a *agency*<sup>2</sup> dos grupos subalternos ao dar voz às memórias coletadas na região no início do século XX, cujos significados ecoam na atualidade, como as narrativas de ataques indígenas e fugas de escravos e a existência de quilombolas (canhamboras)<sup>3</sup> na Mata de São Patrício. Esses são pontos cruciais para uma sustentação histórica das reivindicações de comunidades remanescentes de quilombo na região, contribuindo, assim, para a construção da identidade sociocultural dessas comunidades.

Lançando mão dos relatos contidos em “Cartas de Goiás”, de autoria de Carlos Pereira de Magalhães, este pode ser considerado um trabalho original, uma vez que, fazendo uma pesquisa no banco de teses da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), nenhum registro foi encontrado, tendo como objeto de estudo o livro, seu autor ou Lavrinhas de São Sebastião. Com esta pesquisa, pretendemos colaborar com o debate historiográfico em Goiás e no Brasil, ampliando os horizontes sobre a produção acadêmica, como contribuição para a história regional sobre as comunidades tradicionais em Goiás, bem como proporcionar o conhecimento de aspectos ainda pouco explorados da história nacional.

“Dr. Carlos”, como era conhecido em Goiás, foi o primeiro (talvez o único) a colher e registrar informações e relatos dentro da própria comunidade de Lavrinhas e entre ex-escravos, que dão conta da existência de quilombos naquelas proximidades nos primeiros anos do século XX. Trata-se, portanto, de um testemunho distante e diverso (no tempo e no espaço) dos interesses afirmativos da atualidade sobre a questão das identidades/da identificação das comunidades remanescentes de escravos ou quilombo.

Em um momento histórico no qual ações afirmativas estão em voga, incentivadas pelo alcance de direitos que por séculos foram negados às minorias, é importante analisar os dados

---

<sup>2</sup> Conceito utilizado nesta dissertação, referindo-se à atitude de independência de indivíduos e grupos de agir livremente segundo sua vontade e fazer suas próprias escolhas.

<sup>3</sup> “Canhamboras” ou “calhambolas” eram sinônimos do termo “quilombola” muito utilizados na correspondência oficial no século XVIII e usados popularmente em Goiás no início do século XX, como relata correspondência de Carlos Pereira de Magalhães em “Cartas de Goiás” (2004).

históricos, geográficos e cronológicos que podem dar sustentação a essas ações. Afortunadamente, a obra “Cartas de Goiás”, de Carlos Pereira de Magalhães, ao reunir depoimentos que dão conta da existência de quilombos na região de Lavrinhas quase um século antes do surgimento de políticas de incentivo a essas ações afirmativas, confere um teor de legitimidade histórica a tais reivindicações.

Nesse sentido, é importante a inserção do de conceitos relativos à colonialidade:

O pensamento decolonial objetiva problematizar a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, buscando a emancipação absoluta de todos os tipos de opressão e dominação, ao articular interdisciplinarmente cultura, política e economia de maneira a construir um campo totalmente inovador de pensamento que privilegie os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela situação colonial (REIS; ANDRADE, 2018. p. 3).

Segundo Quijano (2007), o colonialismo se refere ao domínio prático por meio da ocupação de um território de um povo por outro povo com identidade diferente. A colonialidade, por sua vez, refere-se à dimensão simbólica do colonialismo, dentro de um sistema simbólico para justificar e manter a dominação.

Os dois primeiros capítulos desta dissertação são discussões que aportam teoricamente os conceitos utilizados para a abordagem do nosso objeto de pesquisa: a comunidade de Lavrinhas de São Sebastião a partir da memória escrita nas “Cartas de Goiás”, de Carlos Pereira de Magalhães, e da realidade atual.

No primeiro capítulo, procuramos traçar a historiografia dos quilombos no Brasil e em Goiás, buscando as especificidades de formação dos quilombos em Goiás, sendo a principal a de eles terem sido formados próximos a aglomerados urbanos, pois, segundo Luis Palacín (1972), em Goiás “não havia arraial sem a sombra de um quilombo”.

No segundo capítulo, discutimos a visão de Magalhães sobre Goiás, considerado um estado isolado e periférico e, especificamente, sobre Lavrinhas de São Sebastião, destacando o interesse de Magalhães pela aquisição das terras de Lavrinhas, como advogado do Grupo Monteiro de Barros, formado por usineiros de São Paulo que “se apropriaram judicialmente” dessas terras. Abordamos também a visão de Magalhães sobre a população de Lavrinhas de São Sebastião e como ele registrou as memórias locais que dão conta da formação de quilombos dentro das terras dessa antiga sesmaria.

No terceiro capítulo, buscamos construir um quadro espacial e temporal de Lavrinhas, com sua localização ilustrada em mapas que mostram a extensão dos limites da antiga sesmária Lavrinhas de São Sebastião, bem como os municípios que na atualidade englobam parte dessas terras ou com ela se limitam.

O histórico de Lavrinhas é retomado nesse capítulo no sentido de embasar nossa análise sobre a formação de quilombos na região, que indica a origem quilombola da comunidade que se formou no lugar do antigo Arraial de Lavrinhas de São Sebastião após a abolição. Também analisamos as entrevistas realizadas, que corroboram essa ancestralidade quilombola. Discutimos ainda as manifestações culturais e a relação da comunidade de Porto Leocárdio com Lavrinhas de São Sebastião. Tais manifestações, de caráter principalmente religioso, apontam para reminiscências de costumes africanos, como a dança do chorado, um tipo de oração cantada e dançada ao toque de tambor em honra a São Sebastião e à Nossa Senhora do Rosário.

Analisamos também as formas como os lavrinhenses resistiram à expropriação de suas terras, buscando manter um vínculo com o passado, sua historicidade, sobretudo por meio da religiosidade.

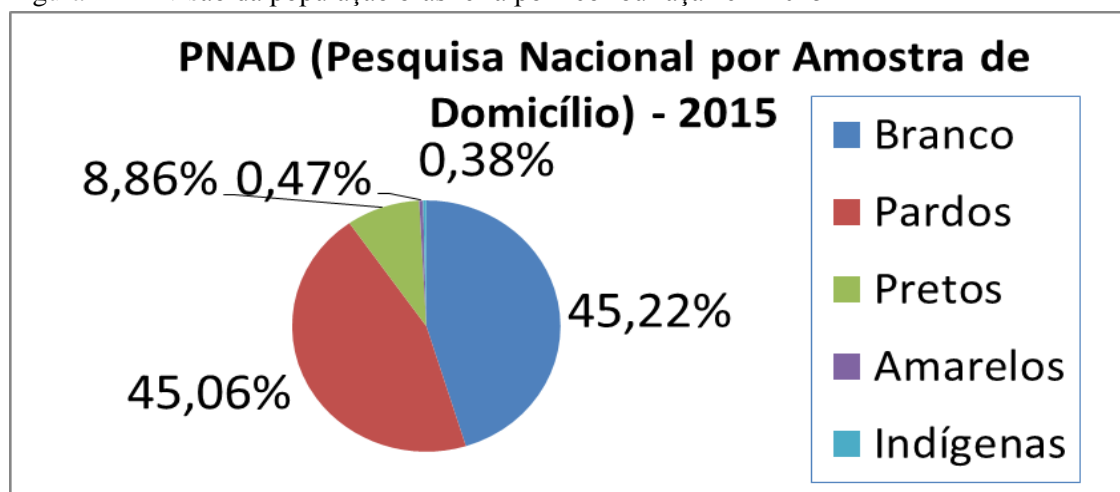
## Capítulo 1

### A HISTORIOGRAFIA DOS QUILOMBOS NO BRASIL E EM GOIÁS

O fenômeno dos quilombos no Brasil nasceu da dinâmica da modernidade, como resultado do projeto português de colonização das terras indígenas conquistadas, para cuja exploração foi instituída a escravidão dos negros africanos. Os quilombos no Brasil surgiram, então, como forma de resistência à escravidão engendrada pelo colonialismo português que relacionou, no mesmo espaço, o branco europeu, o indígena e o negro africano.

Vários escritores e pesquisadores brasileiros dedicaram trabalhos à contribuição do negro para a formação social e cultural do Brasil; entre eles, Gilberto Freyre, com “Casa-grande e senzala” (2003) e “Sobrados e mucambos” (2004); Edson Carneiro, com “O quilombo dos Palmares” (1964); Clóvis Moura com “Os quilombos e a rebelião negra” (1986), “Quilombos: resistência ao escravismo” (1989) e “Rebeliões na senzala” (1988). Destacamos outras obras dedicadas ao tema, como “Liberdade por um fio” (1996), organizada por João José Reis e Flávio dos Santos Gomes; “Terras de preto” (2002), de Ricardo Teles; “O negro no Brasil” (2012), organizada por Carolina Viana Dantas, Hebe Mattos e Martha Abreu; “Quilombos: identidade e história” (2012), de Laura Olivieri Carneiro de Souza; “Mocambos e quilombos” (2015), de Flávio dos Santos Gomes. Essa lista revela o pioneirismo daqueles que se debruçaram sobre o tema, que está longe de esgotar-se em um país de maioria preta e parda. Segundo publicação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2017), referente ao quesito “cor ou raça”, pretos e pardos representam a maioria da população brasileira, como mostra a figura 1.

Figura 1 – Divisão da população brasileira por “cor ou raça” em 2015



Fonte: IBGE (2017)

Os dados reunidos na figura 1 atestam a prevalência, no Brasil, de pessoas da cor preta/parda que, antagonicamente, não as faz ocupar os trabalhos mais bem remunerados do país. Como exemplo, basta olhar para a composição do Congresso Nacional e das câmaras municipais e ver a representatividade dos negros e pardos na política, nas agências bancárias, nas escolas ou em qualquer órgão público para constatar a ínfima porcentagem de pretos e pardos que compõem os quadros institucionais.

Como um dos escritores pioneiros do estudo do negro no Brasil, Gilberto Freyre era membro de uma rica família pernambucana e, em suas obras, deixa visíveis sua admiração e sua defesa do patriarcalismo. É inegável, no entanto, sua contribuição para os estudos sobre a formação social do Brasil e as interinfluências, sobretudo naquela que é considerada sua obra mais conhecida, “Casa-grande e senzala”, na qual apresenta e analisa o cotidiano rural brasileiro de princípios do século XIX nos cinco capítulos que compõem o livro. Revela a contribuição da senzala, isto é, do negro nos diversos aspectos socioculturais do Brasil, salientando a miscigenação e mesmo fazendo uma exaltação à mestiçagem em contraposição às teorias raciais de seu tempo.

A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. A índia ou a negramina, a princípio, depois, a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil. Entre os filhos mestiços, legítimos e mesmo ilegítimos, havidos delas pelos senhores brancos, subdividiu-se parte considerável das grandes propriedades, quebrando-se assim a força das grandes sesmarias feudais e dos latifúndios do tamanho de reinos (FREYRE, 2003, p. 33).

Como uma continuidade de “Casa-grande e senzala” (2003), que mostrou a proximidade entre brancos e negros, senhores e escravos — estes, na visão do autor, protegidos na senzala pelo patriarcalismo da casa-grande —, em “Sobrados e mucambos” (2004) é evidenciada a crise desse sistema de proteção. Do ponto de vista do autor, ao passar-se da casa-grande ao sobrado e da senzala ao mocambo, à medida que as relações de trabalho se alteravam por causa da então nascente industrialização, produziu-se um distanciamento que desamparava o negro que, nesse momento, estava distante de um senhor e de sua proteção.

Nos mocambos, junto aos caboclos e brancos pobres, os negros passavam a compor uma parcela marginal da população brasileira.

Terminado o período do patriarcalismo rural [...] e iniciado o período industrial das grandes usinas e fazendas e até estâncias exploradas por firmas comerciais das cidades mais do que pelas famílias, também na zona rural os extremos — senhor e escravo — que outrora formavam uma só estrutura econômica ou social, completando-se em algumas de suas necessidades e em vários de seus interesses, tornaram-se metades antagônicas, ou, pelo menos, indiferentes uma ao destino da outra. Também no interior, as senzalas foram diminuindo; e engrossando a população das palhoças, das cafuas ou dos mucambos: trabalhadores livres quase que sem remédio, sem assistência e sem amparo das casas-grandes (FREYRE, 2004, p. 270-271).

O autor desenvolve uma visão romântica da relação entre senhores e escravos, dando aos senhores um caráter paternalista de tutela sobre os negros, não abordando a relação de exploração oriunda da colonização portuguesa nem o protagonismo do negro diante dela.

Outra figura que se destaca nos estudos sobre o negro, principalmente sobre a resistência negra no Brasil, é Clóvis Moura. O autor é o que poderíamos chamar de “grande quilombista”, em virtude do pioneirismo e do empenho com que se dedicou ao estudo desse tema no Brasil, fora do viés racista que dominou o final do século XIX e o início do século XX. Ele procurou analisar as relações entre senhores e escravos, distante de uma visão romântica, buscando interpretá-las como lutas de classes, com base nas teorias de marxistas. Moura apresentou o escravizado como um elemento ativo, o principal agente na busca por sua liberdade e pelo fim do sistema escravista. Contestava a tese da passividade do negro, propagada por muitos historiadores no período. Nesse sentido, em introdução à segunda edição de “Rebeliões na senzala”, ele revela:

Quando iniciamos as nossas pesquisas, em 1948, encontramos pela frente uma série de *barreiras históricas* que nos dificultavam enormemente o trabalho. Uma delas, talvez a mais arraigada e difundida mesmo entre historiadores e sociólogos empenhados em conhecer a nossa verdade histórica, era a de que os escravos negros, por uma série de razões psicológicas, não lutaram contra a escravidão. O processo de *acomodação* foi promovido, por esses estudiosos, à categoria de fator central da dinâmica social do Brasil (MOURA, 1988, p. 31).

Moura afirma que essa resistência, no entanto, não era uma ação política consciente, dado, em suas palavras, o processo de “alienação” em que se encontravam. Para o autor, essa resistência foi, sobretudo, fruto do desejo individual de cada ser humano de livrar-se do cativo (MOURA, 1988).

Em suas demais obras relacionadas à questão dos quilombos, como “Quilombos: resistência ao escravismo” (1989), “Os quilombos e a rebelião negra” (1986) e “Os quilombos na dinâmica social do Brasil” (2001), o autor continua a tratar o tema da resistência negra ao sistema escravista brasileiro sob o protagonismo do elemento escravizado e toda a dinâmica envolvida no processo de luta, resistência e sobrevivência nos/dos quilombos. Ele o faz sob a lógica do materialismo histórico-dialético que contrapõe duas classes antagônicas, a burguesia (proprietária dos meios de produção) e o proletariado (que não é dono dos meios de produção e vende sua força de trabalho em troca de salário). Sabemos, entretanto, que o escravizado não recebia salário, o que levanta questionamentos sobre a análise do autor acerca dessa temática a partir de tal perspectiva.

O protagonismo negro, ademais, ultrapassa a lógica meramente econômica, partindo para uma lógica social mais dinâmica e cultural ao considerarmos os diversos aspectos que envolvem o projeto europeu de colonialidade.

Em “Liberdade por um fio” (1996), organizado por João José Reis e Flávio dos Santos Gomes, 17 artigos abordam a resistência negra e a formação de quilombos em diversas partes do Brasil. Na introdução da coletânea, Reis e Gomes ilustram a magnitude do tráfico negreiro e a participação do Brasil nessa prática. Abordam a resistência e os nomes que recebeu cada movimento em diversas partes da América. Relacionam estudos sobre a temática dos quilombos no Brasil desde os trabalhos de Nina Rodrigues e Artur Ramos até José Alípio Goulart e Décio Freitas. Os organizadores salientam:

Onde houve escravidão houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob a ameaça do chicote, o escravo negociava espaços de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente. Aqui também a lista é longa e conhecida. Houve, no entanto, um tipo de resistência que poderíamos caracterizar como a mais típica da escravidão — e de outras formas de trabalho forçado. Trata-se da fuga e formação de grupos de escravos fugidos (REIS; GOMES, 1996, p. 9).

Dessa forma, os autores demonstram as especificidades que envolviam o problema da escravidão e o protagonismo negro, isto é, as ações dos escravizados no sentido de negá-la, sendo a “fuga e a formação de grupos de escravos fugidos” a mais comum delas, dando, assim, a tônica máxima da resistência e de uma tomada de posição que partia para o embate, com os negros dispostos, a todo custo, a manter a liberdade ou libertação que seus pés e braços lhes proporcionaram.

Na atualidade, os pesquisadores do tema se debruçam na tentativa de abordar os mais diversos aspectos da formação dos quilombos e da resistência negra de forma ampla e plural, formulando novas questões, buscando aspectos ignorados, não explorados ou não percebidos nos estudos anteriores. Para tanto, utilizam-se da tradição oral, da crítica ao documento, confrontando-o com aquela tradição, e interpretando os silêncios, os não-ditos.

Entre os pesquisadores contemporâneos, além de João José Reis, podemos citar Flávio dos Santos Gomes. Em “Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil” (2015), composto de 13 capítulos, o autor, em um único parágrafo, esclarece:

Hoje, espalhadas por todo o Brasil, vemos surgir comunidades negras rurais (algumas já em áreas urbanas e suburbanas de grandes cidades) e remanescentes de quilombos. Elas são a continuidade de um processo mais longo da história da escravidão e das primeiras décadas da pós-emancipação, época em que inúmeras comunidades de fugitivos da escravidão (e também índios e desertores militares), e depois aquelas com a migração dos libertos, se formaram. Não se trata de um passado imóvel, como aquilo que sobrou (posto nunca transformado) de um passado remoto. As comunidades de fugitivos da escravidão produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no parentesco e no uso e manejo coletivo da terra (GOMES, 2015, p. 7).

O autor evidencia a complexidade do desenvolvimento das comunidades negras do presente, relacionada a questões identitárias e à luta por reconhecimento, isto é, cidadania, sendo o tema de sua obra, portanto, a história dos quilombos do passado e do presente e os seus desdobramentos (GOMES, 2015). Ele critica “a ideia romantizada” sobre os quilombos como se esses fossem locais onde os negros quisessem reproduzir a África. Opõe-se também a noção de “quilombos isolados”, uma vez que as negociações com elementos externos eram essenciais, tanto para o seu crescimento quanto para a sua preservação (GOMES, 2015).

A importância dessa economia em âmbito regional e sua articulação era interessante tanto para os quilombos quanto para aqueles com os quais negociavam. Isso se verifica também na diversidade econômica de cada quilombo, ressaltada por Gomes (2015) quando acentua que

a agricultura não foi a única economia quilombola. Há indicações de várias outras atividades, desde o fornecimento de lenhas à fabricação de cerâmicas e cachimbos, além de outros utensílios da cultura material nos quilombos que chegaram a ser comercializados, portanto, integrados às regiões através de intermediários. Houve casos de quilombolas — embora clandestinos, mas amplamente reconhecidos — que se tornaram trabalhadores sazonais em determinadas regiões para os fazendeiros, especialmente como coletores extrativistas (GOMES, 2015, p. 21).

Sobre essa diversidade de cada quilombo, o autor ainda aponta para a influência das variedades econômicas regionais na determinação do tipo de economia dos quilombos dessas regiões que, para sobreviverem, integravam-se à dinâmica econômica regional. Assim, em áreas de garimpo, havia quilombos que se dedicavam à mineração e, em outras, onde havia uma dinâmica social considerável, eles trocavam produtos de suas lavouras ou caçadas com os comerciantes locais. Negociavam também com os senhores o estabelecimento em lotes de terras, fazendo surgir um campesinato negro a partir da chamada “brecha camponesa”.

Utilizando o termo “brecha camponesa”, cunhado pelo historiador polonês Thadeusz Lepkowski, Ciro Flamarion Cardoso (1979)<sup>4</sup> fala sobre as negociações entre escravos e senhores, que consentiam, frente à resistência dos negros, o seu estabelecimento em lotes de terras que lhes possibilitassem um sustento mais digno que o da senzala, permitindo, assim, o surgimento de um campesinato negro no Brasil no período escravista. Dessa maneira, a “brecha camponesa” surgida durante a escravidão possibilitou a formação de comunidades quilombolas, estabelecidas nas terras de seus antigos senhores após a abolição.

A Fundação Cultural Palmares (FCP, 2017)<sup>5</sup> define quilombolas como “descendentes de africanos escravizados que mantêm tradições culturais de subsistência e religiosas ao longo dos séculos”. Essa é uma definição atual de quilombola, sob um viés cultural. A definição histórica, no entanto, está ligada à resistência dos africanos, homens, mulheres e crianças escravizados que se insurgiram pela defesa e sua liberdade e dignidade como seres humanos, pelo que importa conhecer o significado dos termos relacionados ao histórico dessa resistência no Brasil, como “quilombo” e “mocambo”.

Segundo Clóvis Moura, em “Quilombos: resistência ao escravismo”, quilombo era,

segundo a definição do rei de Portugal, em resposta à consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740, “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. Dessa forma, no Brasil, como em outras partes da América onde existiu o escravismo moderno, esses ajuntamentos proliferaram como sinal de protesto do negro escravo às condições desumanas e alienadas a que estava sujeito (MOURA, 1989, p. 11).

---

<sup>4</sup> Para saber mais sobre o assunto, recomendamos a leitura de CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. A brecha camponesa no sistema escravista. In: CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Agricultura, escravidão e capitalismo**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 133-154.

<sup>5</sup> “Uma das funções da Fundação Cultural Palmares é formalizar a existência dessas comunidades, assessorá-las juridicamente e desenvolver projetos, programas e políticas públicas de acesso à cidadania” (CPF, 2017).

Portanto, a partir de 1740, quando a escravidão já tinha estatuto jurídico, o entendimento legal sobre “quilombo” passou a considerar determinados critérios:

**Fuga** – A existência de um quilombo dependeria primeiramente desse fator desafiador da escravidão para formar “toda habitação de negros fugidos”.

**Habitação** – O fator habitação é muito importante e denota certa contradição. Se o quilombo era “toda habitação de negros fugidos”, a inexistência de ranchos desabilita o quesito habitação, que mais apropriadamente deveria representar “refúgio”, uma vez que o número de indivíduos que compunham o “quilombo” era mais representativo do que a própria existência de abrigo construído.

**Lugar específico** – “[...] em parte despovoada”. Isso significa que a condição de lugar ermo, sem habitantes legais, isto é, não fugitivos, que os pudessem delatar e onde se poderia viver a liberdade à revelia da lei, configura mais um critério de identificação de um quilombo.

**Autossuficiência** – Esse fator é revelado pela questão da existência ou inexistência de um primitivo moinho ou instrumento de triturar conhecido em todo o país e até poucas décadas atrás ainda presente em quase todas as casas camponesas: o pilão — “[...] nem se achem pilões neles”. O pilão indicaria a autossuficiência de tais grupos, que poderiam processar os grãos por eles mesmos produzidos para seu sustento cotidiano. O critério decisivo, então, era exatamente a inexistência desse instrumento, como prova de autossuficiência, que, encontrado junto a essas habitações, poderia representar certa prosperidade, o que afrontaria as autoridades.

Em “Quilombos: identidade e história”, Laura Olivieri de Souza (2012) expõe três definições para “quilombo”, a partir do que ela chama de “triplo registro”:

As definições de quilombo de que partimos aqui derivam de um triplo registro: a) quilombo histórico, lugar de memória da resistência negra. Um fenômeno histórico específico que se estruturava no seio do sistema colonial escravista e o combatia; b) como referência simbólica e conteúdo político (sobretudo a partir do *Quilombismo* de Abdias Nascimento) para o movimento negro e c) quilombo de direito conforme o artigo 68 da Constituição Federal de 1988 em que documentos, sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, atestam sua existência histórica e legitimidade jurídica e de pertença cultural remanescente (SOUZA, 2012, p. 63).

A Constituição Federal, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias (ADCT 68/88) estabelece que “aos remanescentes das comunidades dos

quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

Souza (2012) elabora uma definição que considera primeiro o viés histórico, como lugar de memória e resistência, depois o viés político, como referência simbólica da atuação de negros e negras a partir do movimento negro, e, por fim, a designação atual com base na no ADCT 68/88. Mostra como a ação histórica de homens e mulheres negros produziu um capítulo inédito na história do Brasil, o reconhecimento e a previsão da titulação de suas terras com base em dispositivos legais e, acima de tudo, a partir da Constituição de 1988.

A formação de quilombos foi um fenômeno recorrente em toda a América e recebeu diversos nomes. Foram chamados de *marrons* nas regiões do Caribe sob o domínio britânico, na Jamaica e no sul dos Estados Unidos. Eram conhecidos como *palenques* na Colômbia e como *cumbes* na Venezuela. Na Guiana Holandesa e Suriname, foram denominados *bush negroes*. Em Cuba e Porto Rico foram chamados de *cimaronaje* e de *maronaje* no Caribe francês (GOMES, 2015). No Brasil, os acampamentos de negros fugidos da escravidão foram, no início, chamados de mocambos e posteriormente denominados tanto por mocambos como por quilombos (GOMES, 2015), sendo esta última designação a mais corrente já no final da escravidão. Gomes afirma que no Brasil,

desde as primeiras décadas da colonização, tais comunidades ficaram conhecidas primeiramente com a designação *mocambos* e depois *quilombos*. Eram termos da África Central usados para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerra ou mesmo apresamento de escravizados. No século XVII, a palavra quilombo também era associada aos guerreiros imbangalas (jagas) e seus rituais de iniciação. Já mocambo ou *mukambu* tanto em quibundu como em kicongo (línguas de várias partes da África Central), significava pau de feira, tipo de suporte com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos (GOMES, 2015, p. 10).

Assim, quilombo e mocambo eram, nos documentos oficiais e mesmo popularmente, sinônimos, tratando o mesmo fenômeno, embora em certas regiões da Colônia fosse mais comum o emprego de um ou outro termo: *mocambo* era comum na Bahia e *quilombo* em Minas Gerais (GOMES, 2015).

Ao falar dos quilombos na atualidade, Gomes (2015) salienta que as comunidades remanescentes de quilombos estão espalhadas de Norte a Sul do país:

Nos últimos anos, para além das poucas dezenas que tiveram suas terras tituladas pelo INCRA [Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária] ou as quase 2 mil comunidades reconhecidas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares, existem inúmeras associações rurais, o movimento negro e principalmente o movimento nacional de articulação política quilombola, que identificou cerca de 5 mil comunidades que lutam por reconhecimento, cidadania, terras e políticas públicas de educação e saúde (GOMES, 2015, p.129).

Segundo a Fundação Cultural Palmares, mais de 2.600 comunidades no Brasil já foram certificadas por ela até 2016 — informação atualizada até a publicação da Portaria nº 104/2016 (FCP, 2016), oficializando as certidões expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs).

A FCP se tornou o órgão responsável pela certificação das comunidades quilombolas no Brasil por meio do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 (BRASIL, 2003), no qual a Presidência da República delega à FCP a função de certificação e registro dessas comunidades, observando, sobretudo, o direito à autoafirmação. A Fundação esclarece que

não certifica essas comunidades a partir de um trabalho de conferência de quem é ou não quilombola, mas, sim, respeitando o direito à autodefinição preconizado pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), certifica aquelas comunidades que assim se declaram. Para isso uma reduzida documentação é exigida, de acordo com a Portaria FCP nº 98, de 26 de novembro de 2007: ata de reunião específica para tratar do tema de Auto declaração, se a comunidade não possuir associação constituída, ou ata de assembléia, se a associação já estiver formalizada, seguida da assinatura da maioria de seus membros; breve relato histórico da comunidade (em geral, esses documentos apresentam entre 2 e 5 páginas), contando como ela foi formada, quais são seus principais troncos familiares, suas manifestações culturais tradicionais, atividades produtivas, festejos, religiosidade, etc.; e um requerimento de certificação endereçado à presidência desta FCP. Outros documentos podem ser agregados, a critério da comunidade solicitante, como fotos, registros de nascimento e óbito, títulos de propriedade ou posse, pesquisas e reportagens (FCP, 2018).

Dessa maneira, as comunidades que se autodeclararem quilombolas ou remanescentes de quilombo precisam reunir a documentação básica exigida e apresentar à Fundação Cultural Palmares para pleitear o seu reconhecimento como quilombola.

A despeito de toda uma historicidade ligada a um passado de escravidão e resistência e à formação de uma comunidade negra remanescente de escravos após a abolição, a comunidade de Lavrinhas de São Sebastião, sujeito e objeto de nossa pesquisa, até o presente momento não se organizou nesse sentido. Contudo, a comunidade formada pelas famílias dos Santos Dias, Alves da Silva e Machado (oriundas de Lavrinhas), no lugar chamado Porto

Leocárdio (antigo Porto de Lavrinhas), apenas três quilômetros de Lavrinhas de São Sebastião, já é certificada como comunidade quilombola desde 2006.

### 1.1 História e historiografia dos quilombos em Goiás

Em Goiás, segundo a FCP, mais de 40 comunidades foram certificadas até o primeiro semestre de 2017, conforme o quadro 1, elaborado a partir de informações da Secretaria Cidadã do estado de Goiás e da FCP.

Quadro 1 – Comunidades quilombolas certificadas pela FCP (continua)

Nº	Comunidades Quilombolas	Município	Localização
1	Povoado Moinho	Alto Paraíso	Rural
2	Jardim Cascata	Aparecida de Goiânia	Urbano
3	Antônio Borges	Barro Alto	Rural
4	Fazenda Santo Antônio de Laguna	Barro Alto	Urbano/Rural
5	Tomás Cardoso	Barro Alto	Rural
6	Taquarussu	Campos Belos	Rural
7	Brejão	Campos Belos	Urbano/Rural
8	Kalunga	Cavalcante	Rural
9	Mesquita	Cidade Ocidental/Brasília	Rural
10	José de Coleto	Colinas do Sul	Rural
11	Nossa Senhora Aparecida	Cromínia	Urbano
12	Floresn Velha	Flores de Goiás	Urbano/Rural
13	Extrema	Iaciara	Rural
14	Povoado Levantado	Iaciara	Rural
15	Baco Pari	Iaciara/Posse	Rural
16	Mimoso de Goiás	Mimoso de Goiás	Rural
17	Minaçu	Minaçu	Urbano
18	Buracão	Mineiros	Rural
19	Cedro	Mineiros	Rural
20	Kalunga	Monte Alegre	Rural
21	Rufino Francisco	Niquelândia	Urbana
22	Quilombo dos Magalhães	Nova Roma	Rural
23	Sumidouro	Padre Bernardo	Rural
24	Quilombo Ana Laura	Piracanjuba	Urbano
25	Boa Nova	Professor Jamil	Urbano
26	Balbino dos Santos	Santa Rita do Novo Destino	Rural
27	Pombal	Santa Rita do Novo Destino	Rural
28	Forte	São João D'Aliança	Rural
29	Porto Leocárdio	São Luiz do Norte	Rural
30	Kalunga	Teresina	Rural
31	Almeidas	Silvânia	Rural
32	Vó Rita	Trindade	Urbano
33	João Borges Vieira	Uruaçu	Urbana
34	São Domingos	Cavalcante	Não Informado
35	Capela	Cavalcante	Não Informado
36	Comunidade Kalunga Morros	Cavalcante	Não Informado

Quadro 1 – Comunidades quilombolas certificadas pela FCP (conclusão)

Nº	Comunidades Quilombolas	Município	Localização
37	Raízes do Congo	Itumbiara	Não Informado
38	Córrego Inhambú	Cachoeira Dourada	Não Informado
39	Vazante	Divinópolis de Goiás	Não Informado
40	Água Limpa	Faina	Não Informado
41	Valdemar de Oliveira	Goianésia	Não Informado
42	Rafael Machado	Niquelândia	Não Informado
43	Castelo, Retiro e Três Rios	Simolândia	Não Informado
44	Goianinha	Palmeiras de Goiás	Não Informado
45	Recantos Dourados	Abadia de Goiás	Não Informado

Fonte: Secretaria Cidadã (2018)/FCP (2017)

Das comunidades apresentadas no quadro, seis estão localizadas ou dentro dos limites da antiga Fazenda Lavrinhas de São Sebastião ou nas suas proximidades, o que pressupõe algum tipo de ligação entre todas essas comunidades e entre elas e a comunidade de Lavrinhas de São Sebastião. São elas: Antônio Borges, Santo Antônio da Laguna e Tomás Cardoso, no município de Barro Alto; Balbino dos Santos e Pombal, em Santa Rita do Novo Destino; Porto Leocárdio, que na verdade é uma comunidade que se originou de Lavrinhas de São Sebastião. Há também a comunidade urbana João Borges Vieira em Uruaçu, que é oriunda da comunidade de Pombal. Essa constatação deve ser retomada em futuros projetos de pesquisa.

Nos séculos XVII e XIX, viajantes europeus, em suas crônicas, fizeram ligeiras abordagens sobre o negro em Goiás. Trabalhos que dedicaram maior atenção ao tema, em Goiás, surgiram com Zoroastro Artiaga e Artur Ramos por volta de 1950. O primeiro, com o livro “Contribuições para a história de Goiás” (1947), no qual dedica um capítulo à “História da extinção da escravatura”, e o segundo com o texto “A antropologia do Planalto Central”, publicado em 1949 (SILVA, 2009).

A partir das décadas de 1960 e 1970 apareceram trabalhos relacionados à temática (muitos deles reeditados) de pesquisadores como Luis Palacín (1972), Maria Augusta de Santana, Gilka Salles (1992) e Martiniano José da Silva, que dedicou dois trabalhos à questão dos quilombos: “Quilombos do Brasil Central” (2008) e “Sombra dos quilombos” (1974) — este pioneiro na exploração do tema. Publicações posteriores, como “Kalunga: povo da terra” (2013) e “Negros do Cedro” (1983), de Mari de Nasaré Baiocchi, acrescentam importante contribuição ao estudo sobre o negro em Goiás, ao exporem resultados de pesquisas sobre comunidades remanescentes de quilombos, como Kalunga, no norte, e Cedro, no sul do estado.

Segundo Luis Palacín (1972), em “O século de ouro em Goiás (1722-1822): estrutura e conjuntura numa capitania de Minas”, a dureza do trabalho, a falta de cuidados com a

segurança para sua realização na mineração nos rios, doenças decorrentes dessa exposição e de diversos outros fatores, além dos maus-tratos dos senhores, da má alimentação e vestimenta, levaram às fugas que constituíram as formações de quilombos em Goiás. A partir de informações constantes em correspondência oficial, o autor explica:

A brutalidade desta vida cercada por todos os lados é que empurrava o escravo a fugir para os quilombos. Assim o interpretava o governador Conde dos Arcos<sup>6</sup>. Respondendo a uma consulta régia sôbre o castigo que devia impor-se aos fugitivos recapturados, lançava a responsabilidade da fuga sobre os próprios donos: “A maior parte desses cativos fogem porque os donos não os sustentam e os não vestem e os não tratam com o amor e caridade devida, tanto na saúde como na enfermidade que são obrigados, e, além de os tratarem mal pelo que respeita ao sustento e vestido, fazem-lhes mil sevícias de rigorosos e inauditos castigos” (PALACÍN, 1972, p. 92).

O estado de Goiás, formado como área de mineração explorada pela força do braço escravo, inseriu-se numa economia cujo fim era o esgotamento triplo: das forças do cativo, primeiramente; das próprias minas, depois; e por fim, da vontade e persistência dos exploradores.

O primeiro tipo de esgotamento levou às fugas para os quilombos. O segundo, marcado pelo aumento das pressões oficiais por produção e, conseqüentemente, por maior tentativa de exploração do produto e do trabalho escravo, gerou mais fugas, algumas, quiçá, incentivados pelos próprios senhores, desejosos de escaparem à oneração da atividade imposta pela metrópole com a cobrança de taxas e impostos.

O terceiro tipo de esgotamento, o da vontade, levou os senhores de grandes extensões de terra a abandonarem suas propriedades e a buscarem novas alternativas ao esvaziamento dos arraiais e à conhecida história da decadência de Goiás.

No que diz respeito à brutalidade da vida dos escravos nas áreas de mineração, cuja vida útil não passava de 12 anos, e aos maus-tratos e sevícias de toda ordem a que eram submetidos pelos senhores, Palacín considera:

---

<sup>6</sup> Marcos de Noronha e Brito, oitavo Conde dos Arcos, nasceu em Lisboa, Portugal, em 7 de junho de 1771. No Brasil, foi governador e capitão-general da capitania do Pará e Rio Negro, entre 1803 e 1806. Nomeado capitão-general de Mar e Terra do Estado do Brasil e vice-rei, em 1806, foi o último a ocupar o cargo, extinto por ocasião da vinda da família real para o Brasil. Morreu em 1828 (MAPA, 2018).

Se a existência de quilombos implica maus tratos para o escravo, em Goiás constituem um testemunho impressionante. Somente durante o governo de D. Marcos de Noronha, há através de sua correspondência, notícias de medidas tomadas contra quilombos em Tocantins, Arraias, Meia Ponte, Crixás, Paracatu, Três Barras, todos os caminhos do norte de Minas; na mesma capital, tanto nos morros de levante como nos do poente, se encontravam refúgios, a pouco mais de um tiro de pedra; contudo o caso mais perigoso destes anos, foi a conjuração dos negros de Pilar, escravos e calhambolas, para assassinar toda a população branca, aproveitando o bulício das festas de Pentecostes (PALACÍN, 1972, p. 93).

Analisando a violência e a dureza da escravidão nas áreas de garimpo em Goiás, relacionadas à existência de quilombos, como relatava o Conde dos Arcos, Palacín afirma ser particularmente impressionante essa realidade em Goiás, onde praticamente todos os arraiais teriam quilombos em suas proximidades, inclusive a capital. Esses dados explanam peculiaridades da realidade da violência sofrida pelo escravo em Goiás, dando-nos uma ideia de sua dimensão.

Um elemento revelador dessa realidade é verificável na informação sobre uma conjuração negra em Pilar de Goiás, reunindo escravos e quilombolas que, aproveitando-se de uma ocasião de festa, matariam todos os brancos do arraial — testemunho que indica a existência de um ódio dos negros do arraial por seus senhores e demais brancos, com justificado motivo, inclusive na documentação oficial: os maus-tratos dos quais eram vítimas. Se a vida do escravo era dura no eito, levando às fugas, a violência da recaptura e das ações contra os quilombos chegava a extremos de brutalidade.

As medidas contra os negros dos quilombos eram duras e se aplicavam à risca. O negro prêso pela primeira vez era exibido pelas ruas do arraial, levado à presença do juiz que o sentenciava sumariamente em flagrante: a sentença incluía ser açoitado publicamente pelas ruas, depois conduzido à praça onde era marcado com ferro em brasa com um F nas espáduas, por fim atirado na cadeia que às vêzes ia até três meses. Para o relapso, a provisão de 6 de março de 1741 estatua, além destes castigos, que se lhe cortasse uma orelha. A terceira tentativa ordinariamente pagava com a vida (PALACÍN, 1972, p. 93).

Essas medidas violentas eram tomadas no intuito de coibir novas fugas entre os negros, provocando terror naqueles que eram obrigados a assistir às punições. Mas elas não foram tão efetivas quanto esperavam os senhores de escravos, haja vista a proliferação dos quilombos durante o século XVIII. A ineficácia dessas medidas talvez se assente no fato de que o escravo já experimentara todas as agruras da escravidão, sistema no qual a própria vida não lhe pertencia. Como punir com dor e humilhação quem com isso convivia todos os dias?

Como coibir a fuga a quem via nela o alívio para suas dores, a realização de sua vontade, mesmo que temporariamente? Como amedrontar com a morte quem não tinha arbítrio, quem não era senhor nem da própria vida?

Essas indagações podem nos dar uma ideia dos questionamentos conjecturais de qualquer indivíduo colocado em tais condições, independentemente da cultura à qual pertença, de “ter nascido escravo”, pois o desejo de liberdade é algo indissociável da condição humana em sua construção sócio-histórica.

A existência de quilombos fez surgir a figura do “capitão do mato”, indivíduo designado para a captura de negros fugidos; tinha salário pré-fixado e porcentagem por produção (às custas dos proprietários), isto é, por número de escravos capturados. O capitão do mato era investido dos poderes máximos para a execução de sua tarefa, acompanhada de violências e injustiças diversas. Palacín dá um exemplo:

Em 1773, determinava o governador José de Almeida, para combater o surto dos quilombos, que o capitão do mato não poderia ser incriminado por matar ou ferir os negros cativos, se não constasse expressamente a “virulência”, assim como não poderia sofrer embargo de seu pagamento, quaisquer que fossem suas dívidas. A aceitação social sem nenhuma reserva de seu modo de vida manifesta, mais que qualquer outra coisa, a falta completa de questionamento sobre a justiça da escravatura (PALACÍN, 1972, p. 94).

Em relação à forma de esse sujeito atuar, Palacín estabelece uma relação entre o capitão do mato e o caçador de recompensas do folclore norte-americano, principalmente no tocante à aceitação social de sua função. Mas o que impressiona mais, com referência ao tratamento que os governantes davam à questão, é o “julgamento” (referente a isso) de pessoas de elevado senso de moral e justiça, como o Conde dos Arcos e o governador José de Almeida Vasconcelos:

D. Marcos de Noronha, que [...] reconhecia que a fuga era, com frequência, o último recurso do escravo contra os maus tratos, não deixa, sem embargo de qualificar de “destinos” e “desaforos” a luta por sua liberdade. D. José de Almeida interpreta as fugas: “Constando-me das contínuas deserções de negros cativos que impelidos de seus perversos costumes procuram viver impunemente nos matos...” e qualifica de “insultos” e “atroz crimes” os pequenos atos de hostilidade — roubos de gado, convites aos escravos de unir-se a eles — dos prêtos dos quilombos, ordinariamente, sempre à defensiva (PALACÍN, 1972, p. 94).

A cotidianidade da violência contra o negro e o desprezo à sua humanidade se tornaram uma questão tão comum que, mesmo pessoas consideradas justas e de boa índole,

tratavam com naturalidade os mais violentos excessos cometidos. Comentando informações de Taunay a respeito, Palacín escreve:

Era tão grande o desprezo pelo escravo que até o compreensivo Tacques que a todos trata com indulgência, manifesta profunda complacência ao descrever o bárbaro ato de Bartolomeu Bueno do Prado que “em guerra contra esta canalha” assaltou os quilombos no caminho de São Paulo a Goiás, retornando com 3.900 pares de orelhas (TAUNAY apud PALACÍN, 1972, p. 94).

Deve-se considerar que esses homens “esclarecidos”, isto é, que transpareciam ter influência ideológica corrente em seu tempo, o Iluminismo, não fugiam aos conflitos próprios do ser humano, às ambiguidades do agir político, à relatividade das relações humanas nas quais a consciência e a razão também são relativas, ou seja, reconhecidas na defesa de seus interesses, mas relativa no reconhecimento à humanidade do outro, nesse caso, o negro. Assim, homens considerados justos e éticos em um momento, em outro não tinham agido em conformidade com o que achavam, primeiramente, justo, mas sim de acordo com o que acreditavam ser necessário e útil, de acordo com um sistema social ao qual sua consciência, se a ele fazia certa crítica implícita, explicitamente a ele estava submetida.

Em “Sombra dos quilombos: introdução ao estudo do negro em Goiás”, Martiniano José da Silva (1974) busca elementos constitutivos da contribuição do negro para a história e a cultura goianas, isto é, sua presença e atuação, bem como os elementos daí advindos, observáveis em aspectos culturais ainda presentes em Goiás.

Sobre a procedência étnica dos escravos em Goiás, comentando informações de outros autores, Silva (1974) explica que vieram angolas, congos, sudaneses, quissamas, egbanos, benguelas, guinés, dahomeanos, minas, cabindas, bambas, nagôs, benins, quibundos, vrumanos, mussocongos e outros grupos não identificados. Acrescenta a existência de azuacos, tempas e bembas — informação que o autor atribui a Zoroastro Artiaga citado por Mendonça Teles. Ele ainda adiciona a informação de Artur Ramos, de que a maioria dos negros que vieram para o Brasil Central eram negros bantos: angolas, congos e moçambiques.

Martiniano José da Silva apresenta considerações desses autores sobre a procedência étnica do negro goiano, mas se limita a elas, alegando não entrar no mérito da questão porque isso exigiria grande rigor científico, o que os documentos de que dispunha não permitiam. No entanto, sobre a tese de Artur Ramos, afirma que “ela se ratifica nos elementos recolhidos do

folclore goiano, sobretudo através da leitura de contistas e romancistas, sem olvidar-se os estudos específicos do folclore goiano [...]” (SILVA, 1974, p. 29).

De resto, esclarece Zoroastro Artiaga que os negros cacimbas vieram do Oeste africano; que os Quiissâmas trouxeram a experiência da indústria de transformação e se distinguiram na lavoura e nos engenhos; que os Congos trouxeram a alegria de suas danças folclóricas, destacando-se as congadas, os moçambiques e as cavalhadas; que os Egbanos são inteligentes, dóceis e dedicados aos patrões; que os Angolas eram preferidos nos mercados de escravos, já que além de humildes, eram alegres e inteligentes; que os Bambas eram bem feitos de corpo e as mulheres eram belas, e que eles trouxeram a capoeira e o jujutsu como defesa pessoal; que os Mandingas chegaram a abrir uma escola de feitiços em Pilar e Crixás, que ficou famosa, tais os seus prodígios na arte da magia [...] (SILVA, 1974. p. 29-30).

Embora o autor destaque as referências do ilustre historiador goiano Zoroastro Artiaga sobre a diversidade de grupos africanos que vieram para Goiás, com comportamentos idealizados e inerentes à procedência étnica, devemos considerar as diferenças do comportamento humano diante das circunstâncias. Embora possa ter havido essa multiplicidade étnica, a maioria dos estudos aponta para um predomínio dos negros de origem banto, como congos, angolas e moçambiques.

Sobre os famosos feitiços de Pilar e Crixás, narrativas ainda resistem na memória popular sobre as artes mágicas dos negros dessas regiões no passado, o mesmo sendo dito em relação a Lavrinhas de São Sebastião, como consta nas “Cartas de Goiás”. Aliás, com relação a Lavrinhas de São Sebastião, lugar objeto de nosso estudo e lócus de vivência dos sujeitos desta pesquisa, “Sombra dos quilombos” traz uma referência que a relaciona como conhecida comunidade quilombola em meados do século XX. Era caracterizada como uma comunidade de “negros puros” ou com baixíssimo índice de miscigenação — informação que o autor transmite, citando Mendonça Teles, que a reproduziu de Domingos Félix de Souza:

Adianta-se que em Goiás, regra geral, não mais subsistem negros puros, sendo fácil verificar-se que os poucos encontrados são emigrados mais recentes de regiões como o norte de Minas e os chapadões do rio São Francisco. Além do quilombo do cedro, em Mineiros, podemos citar como exceção o quilombo formado em Lavrinhas de São Sebastião, no município de Jaraguá, que até há pouco subsistiu como grupo negro, e que o crescimento econômico da região já começou a miscigenar (TELES apud SILVA, 1974, p. 27).

Essa miscigenação em Lavrinhas, porém, é bem mais antiga do que imaginava o autor citado por Silva. No início do século XX (1919), Carlos Pereira de Magalhães, o autor das

“Cartas de Goiás”, já havia percebido em Lavrinhas “a miscigenação das três raças” (MAGALHÃES, 2004). É observável também que, com o crescimento econômico e, conseqüentemente, demográfico, da região, verificado durante o governo Vargas com a Marcha para o Oeste, ela se intensificou. Sobrevivem também na memória popular da região os relatos de casamentos entre senhores brancos e suas escravas, indicando que a miscigenação estava ali presente desde o início da colonização.

Em “Quilombos do Brasil Central”, Martiniano José da Silva (2008) dedica um capítulo à questão dos quilombos em Goiás, intitulado “Fugas e quilombos em Goiás”. Nas palavras do próprio autor, ele tenta fazer um mapeamento dos principais quilombos em Goiás entre 1719 e 1888, destacando, além do quilombo dos Ambrósios, situado no triângulo mineiro e que antes pertencera a Goiás, os quilombos do Julgado de Pilar. Segundo Silva, organizou-se uma sedição dos negros escravos em Pilar, aliados aos quilombolas, com o intuito de matar todos os brancos por ocasião de uma festa religiosa:

Essa conjuração de negros de Pilar — único quilombo de Goiás, como o de Ambrósio, a merecer registro na historiografia brasileira — existente já no início da década de 1750 é a comunidade quilombola que mais apreensão causou às autoridades coloniais e aos exploradores das minas, como o povoador mineiro Manoel de Moraes Navarro, que se estabeleceu nas minas de Pilar, onde, ao enfrentar a resistente luta quilombola, teve um filho primogênito assassinado por um grupo de escravos, armados de foices, chuços, cacetes, etc. (SILVA, 2008, p. 346).

Se, por um lado, como refere Palacín (1972, p. 93), a violência contra o escravo em Goiás “constitui um testemunho impressionante”, a resistência escrava soube dar respostas, chegando, como diz Silva (2008), a impressionar as autoridades. Certamente eram conscientes da repressão, mas, ao mesmo tempo, também eram conscientes da injustiça e da desumanização que sofriam, respondendo a ela no mesmo tom de seus algozes, o tom da violência, deixando a lição de que a injustiça e a desumanização do outro fazem brotar as mais diversas formas de resistência.

A colonização por meio da ocupação e exploração do território brasileiro se desenvolveu a partir do conflito de interesses que contrapunha grupos distintos no tempo e no espaço. Esse processo, em Goiás, não foi diferente. O extermínio de populações indígenas, a escravidão dos negros, o desprezo pelos mestiços e a marginalidade de brancos pobres são exemplos dessa problemática que ajudam a entender as visões de mundo, as alteridades e a dinâmica do conceito de fronteira geográfica e cultural que acaba por constituir também as identidades pelos usos da memória. Neste trabalho, utilizamos os conceitos de memória,

fronteira e alteridade para analisarmos as visões de mundo de, e sobre, Lavrinhas de São Sebastião.

Para Halbwachs (2006), a memória é coletiva e se projeta no indivíduo por meio das relações que estabelece com o seu grupo, não existindo uma memória individual, senão como resultado dessas mesmas relações que estruturam o todo simbólico que lhe dá sentido de pertinência, isto é, a memória coletiva.

A memória foi objeto de discussões ao longo do tempo entre vários teóricos, que adotaram conceitos e aplicações particulares de acordo com a área específica nas ciências humanas. Assim, segundo Pierre Nora:

A memória é vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconscientes de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história uma representação do passado (NORA, 1993, p. 9).

Embora vinculada ao passado de escravidão, a questão dos quilombos como elementos de resistência passa à memória e se reflete no presente na região de Lavrinhas por meio das reivindicações dos remanescentes, o que corrobora a afirmação de Pierre Nora. Dada a complexidade da questão das memórias, as comunidades em questão podem negar a relação de seu passado com a escravidão em dado momento e afirmá-lo em outro, no sentido de construir uma memória da resistência:

As memórias coletivas, com suas pluralidades muitas vezes conflituosas e irreduzíveis, coparticipam da memória social, substrato adquirido e matricial que, mesmo quando aquelas se extinguem, permite acreditar na continuidade do tempo social e possibilitar a gênese de novas memórias coletivas e históricas (CATROGA, 2009, p. 15).

Para servir aos indivíduos e aos grupos, as memórias são maleáveis porque tocam pontos sensíveis do sentimento de pertinência. Nesse sentido, ela é seletiva, sendo necessário identificar o que produz essa seletividade, sob que princípios ela se dá no tempo e no espaço. “As memórias são maleáveis, e é necessário compreender como são concretizadas, e por quem, assim como os limites dessa maleabilidade” (BURKE, 2000, p. 73).

Assim, os usos que se faz da memória têm o sentido de projetar, no presente, o recordador ou o grupo no qual se está inserido e com o qual o sujeito se identifica, servindo à

sua realização humana, segundo o que ele acredita ser melhor para si e para os outros. Como afirma Le Goff (1994, p. 477), “a memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para libertação e não para a servidão dos homens”.

Mauricie Halbwachs (2006) afirma que a memória é propiciadora das identidades e, como só é possível compreender o “eu” a partir do outro, o indivíduo a partir do grupo, ela também oportuniza alteridades.

Toda a arte do orador talvez consista em passar aos outros que o escutam a ilusão de que as convicções e sensações que neles desperta não lhes foram sugeridas de fora, mas surgiram neles mesmos, que o orador apenas adivinhou o que se criava no segredo de sua consciência e se limitou a emprestar-lhes sua voz (HALBWACHS, 2006, p. 64-65).

Podemos compreender, então, que a memória, ao estabelecer identidades, permite alteridades e pode ser, nesse sentido, uma memória de fronteira ao definir limites à pertinência, limites nem sempre fixos, móveis no tempo e no espaço.

Na Enciclopédia Larousse Cultural (1998, p. 220), o termo alteridade é colocado com o significado de “estado, qualidade daquilo que é outro, distinto [...] relação de oposição entre o sujeito pensante (o eu) e o objeto pensado (o não eu) [...] relações com outrem”.

A compreensão das visões de mundo de determinados grupos e indivíduos não se faz sem a análise do conflito com o outro. Segundo Gilberto Velho, a “noção de outro ressalta que a diferença constitui a vida social, à medida que esta efetiva-se através das dinâmicas das relações sociais. [...] a diferença é, simultaneamente, a base da vida social e fonte permanente de tensão e conflito” (VELHO, 1996, p. 10).

Para compreender as visões de mundo em Lavrinhas de São Sebastião, no tempo e no espaço, a partir da visão do outro — Carlos Pereira de Magalhães e suas “Cartas” —, das afirmações dos sujeitos em depoimentos ou das reivindicações identitárias da atualidade, é necessário que nos reportarmos ao conceito de alteridade.

A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) leva-nos a ver aquilo que nem teríamos conseguido imaginar, dada a nossa dificuldade em fixar nossa atenção no que nos é habitual, familiar, cotidiano, e que consideramos ‘evidente’. Aos poucos notamos que o menor dos nossos comportamentos (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas) não tem realmente nada de ‘natural’. Começamos, então, a nos surpreender com aquilo que diz respeito a nós mesmos, a nos espiar (LAPLANTINE, 2000, p. 21).

O autor acrescenta que “o conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única” (LAPLANTINE, 2000, p. 21).

A afirmação de Laplantine, ao problematizar a visão de nós mesmos e do outro como um fator cultural possível entre tantas outras culturas, remete-nos à ideia de fronteira que não é somente geográfica, territorial, mas também cultural, segundo Pesavento (2002).

Há, sem dúvida, uma tendência para pensar as fronteiras a partir de uma concepção que se ancora na territorialidade e se desdobra no político. Nesse sentido, a fronteira é, sobretudo, encerramento de um espaço, delimitação de um território, fixação de uma superfície. Em suma, a fronteira é um marco que limita e separa e que aponta sentidos socializados de reconhecimento. Com isso podemos ver que, mesmo nesta dimensão de abordagem fixada pela territorialidade e pela geopolítica, o conceito de fronteira já avança para os domínios daquela construção simbólica de pertencimento a que chamamos identidade e que corresponde a um marco de referência imaginária que se define pela diferença. [...] É por esse viés de compreensão da fronteira que se confrontam as percepções da alteridade e da identidade, ou que se contrapõem as construções imaginárias de referência, definindo-se os ‘outros’ com relação a ‘nós’ e vice-versa. Portanto, o ‘recorte’ epistemológico que ‘encerra’ o conceito de fronteira é capaz de, paradoxalmente, anular esse mesmo critério do espaço e avançar para o plano dos significados partilhados (PESAVENTO, 2002, p. 36).

É nessa direção que buscamos compreender as fronteiras culturais do passado e do presente nas comunidades de Lavrinhas, considerando tanto as memórias coletadas por Carlos Pereira de Magalhães quanto os depoimentos do passado e do presente. Convém-nos analisar a região de Lavrinhas, seus grupos sociais, visões de mundo e manifestações culturais, não somente a partir da territorialidade, mas também, e principalmente, a partir de elementos culturais que envolvem relações espaço-temporais estabelecidas com “o outro”, criando as especificidades de sua memória coletiva. É imprescindível para nós, portanto, o conceito de fronteira cultural.

Segundo Peter Burke, os historiadores precisam interessar-se pela memória tanto como fonte histórica quanto como fenômeno histórico. Além de a estudarem como fonte para a história, eles devem analisá-la como se faz com os documentos históricos, elaborando uma crítica de reminiscência. Como fenômeno histórico, o autor defende que os historiadores devem interessar-se pelo que ele chama de “história social do lembrar” e que, a partir do entendimento de que a memória social, assim como a individual, é seletiva, precisam verificar

os princípios dessa seleção e como variam de acordo como o grupo, o espaço e como se transformam com a passagem do tempo (BURKE, 2000).

Neste estudo de abordagem qualitativa, tomamos a obra “História oral: possibilidades e procedimentos”, de Sônia Maria de Freitas (2006), como norte, entendendo que a história oral segue metodologia própria, dando voz aos indivíduos na reflexão e construção do seu próprio passado (FREITAS, 2006).

Segundo o Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas (FGV), a história oral é

uma metodologia de pesquisa que consiste em realizar entrevistas gravadas com pessoas que podem testemunhar sobre acontecimentos, conjunturas, instituições, modos de vida e outros aspectos da história contemporânea. Começou a ser utilizada nos anos 1950, após a invenção do gravador, nos Estados Unidos, na Europa e no México, e desde então difundiu-se bastante. Ganhou também cada vez mais adeptos, ampliando-se o intercâmbio entre os que a praticam: historiadores, antropólogos, cientistas políticos, sociólogos, pedagogos, teóricos da literatura, psicólogos e outros (CPDOC, 2017).

Em “História oral: como fazer, como pensar”, José Carlos Mehy e Fabíola Holanda definem a história oral como

um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas. O projeto prevê: planejamento da condução das gravações com definição de locais, tempo e duração e demais fatores ambientais; transcrição e estabelecimento de textos; conferência do produto escrito; autorização para o uso; arquivamento e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas (MEHY; HOLANDA, 2015, p. 15).

Adotamos a metodologia da história oral para analisar as visões de mundo das e sobre as comunidades remanescentes de quilombo da região de Lavrinhas de São Sebastião, captadas em relatos orais colhidos em entrevistas com habitantes da região e em depoimentos coletados entre 1919 e 1925 por Carlos Pereira de Magalhães e que estão reunidos no livro “Cartas de Goiás no princípio do século XX” (2004), que constitui fonte de primeira mão.

O livro é composto por 53 cartas nas quais o autor registra a existência de quilombos, descreve a natureza da região de Lavrinhas, as crenças populares, os costumes da época e peculiaridades da sociedade local. Nele, Magalhães apresenta relatos sobre a descoberta de minas de ouro, a fundação do arraial e fugas de escravos.

Quanto às entrevistas, a relação mantida pelo pesquisador, desde a infância, com comunidades remanescentes de quilombo, nas quais a tradição oral é cultivada e preservada — notadamente pelas pessoas mais velhas que não foram alfabetizadas —, facilitou a coleta de relatos de memórias. Como essas comunidades distam apenas 58 km de Uruaçu (GO), cidade onde o pesquisador reside e trabalha, não houve dificuldade de acesso a elas.

Trabalhamos o conceito de história como apresentado por Marc Bloch (2001), como ciência cujo objeto de estudo são as ações dos homens no tempo e no espaço. E, para compreender Lavrinhas como fronteira geográfica e cultural, reconhecemos que fronteiras são propiciadoras de identidades e alteridades e que as memórias também podem ser “espaços” de conflitos, como diz Catroga (2009).

Ainda lançamos mão da análise de discurso para abordarmos os conteúdos das “Cartas de Goiás”, buscando captar as intencionalidades por trás do discurso de Carlos Pereira de Magalhães como um típico representante das elites tradicionais do país a serviço de um projeto de colonialidade. A respeito de análise de discurso, Eni Orlandi (2015) acentua:

Problematizar as maneiras de ler, levar o sujeito falante ou o leitor a se colocarem questões sobre o que produzem e o que ouvem nas diferentes manifestações da linguagem. Perceber que não podemos não estar sujeitos à linguagem, a seus equívocos, sua opacidade. Saber que não há neutralidade nem mesmo no uso mais aparentemente cotidiano dos signos. A entrada no simbólico é irremediável e permanente: estamos comprometidos com os sentidos e o político. Não temos como não interpretar. Isso, que é contribuição da análise de discurso, nos coloca em estado de reflexão e, se cairmos na ilusão de sermos conscientes de tudo, permite-nos ao menos sermos capazes de uma relação menos ingênua com a linguagem (ORLANDI, 2015, p. 7-8).

A análise de discurso constitui uma ferramenta importante para a detecção de intencionalidades, ideologias, crenças, imaginários diversos, influências culturais, tanto na linguagem escrita quanto no discurso falado. Permite perceber toda uma diversidade presente na linguagem, entendendo-a como mecanismo carregado de sentido. Eni Orlandi (2015, p. 13) ressalta que “a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática da linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando”.

O que dá movimento à palavra é o conjunto de elementos que a formam, ligados ao imaginário, aos sentidos, pensamentos diversos que produzem e são, eles próprios, o curso das palavras. É o movimento dos sentidos, significados, sentimentos e intenções que faz, por

meio da palavra, os múltiplos agenciamentos dos indivíduos e dos grupos, como afirma Orlandi:

Assim, a primeira coisa a se observar é que a Análise de Discurso não trabalha com a língua enquanto sistema abstrato, mas com a língua no mundo, com maneiras de significar, com homens falando, considerando a produção de sentidos enquanto parte de suas vidas, seja enquanto sujeitos, seja enquanto membros de uma determinada forma de sociedade (ORLANDI, 2015, p. 13-14).

É nessa perspectiva que, neste trabalho, buscamos o auxílio das ferramentas de análise das quais dispõe a ciência para estudar os discursos aqui evidenciados, seja o discurso individual — e, assim mesmo, fruto da historicidade coletiva —, seja do discurso dos grupos em sua busca por afirmação, reconhecimento, conquistas e/ou a visibilidade e valorização de sua cultura, externa ou internamente, dadas as interinfluências rápidas e frequentes em um mundo cada vez mais globalizado. Essa análise só é possível, como já dito anteriormente, se forem considerados todos os elementos que influenciam os discursos dos sujeitos inscritos em determinado contexto histórico, como esclarece Orlandi:

A proposta intelectual em que se situa a Análise de Discurso é marcada pelo fato de que a noção de leitura é posta em suspenso. Tendo como fundamental a questão do sentido, a Análise de Discurso se constitui no espaço em que a Linguística tem a ver com a Filosofia e com as Ciências Sociais. Em outras palavras, na perspectiva discursiva, a linguagem é linguagem porque faz sentido. E a linguagem só faz sentido porque se inscreve na história (ORLANDI, 2015, p. 23).

Dessa maneira, a linguagem, permeada de sentido, constitui a narrativa que procura dar significado à experiência humana no tempo e no espaço e a seus nexos, seus agenciamentos e movimentos. As narrativas e os agenciamentos são resultantes das vivências, das experiências e das necessidades espaço-temporais ou do que os indivíduos ou grupos acreditam ser necessário no tempo e no espaço. São, portanto, fruto da história, já que ela é constituída da experiência, das ações humanas no tempo, isto é, da vida.

Esses pressupostos teóricos são indispensáveis por fornecerem suporte metodológico e filosófico para uma discussão que objetiva analisar a história, a memória, as identidades e alteridades das comunidades quilombolas da região de Lavrinhas de São Sebastião, reconhecendo a complexidade da vida humana, cuja dinâmica produz sua história e sua historicidade, isto é, os elementos peculiares dessa mesma história, sua cultura — aqui

inseridas as formas históricas de luta das comunidades de quilombo e seus remanescentes, inclusive na atualidade, por reconhecimento junto aos organismos governamentais.

Reconhecendo que os discursos não são neutros, mas carregados de sentidos, buscamos apreender as intencionalidades e influências socioculturais na construção dos discursos contidos em “Cartas de Goiás” e nas narrativas atuais dessas comunidades que carregam um repertório simbólico próprio e dos agenciamentos diversos em busca pelo reconhecimento e autoafirmação.

Salientamos que o projeto desta pesquisa foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás (CEP/UFG) e os sujeitos envolvidos no estudo assinaram Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), autorizando o uso de seus relatos para a produção desta dissertação.

## 1.2 Produção acadêmica relacionada ao tema

O Brasil conta hoje com uma produção acadêmica expressiva sobre comunidades remanescentes de escravos/quilombos. Em consulta ao banco de teses da Capes, buscando pelo termo “quilombo”, encontramos 884 resultados, sendo 660 produções de mestrado e 184 de doutorado no período de 1988 a 2017, como mostrado no quadro 2.

Quadro 2 – Produção acadêmica com menção ao termo quilombo (1988-2017)

Ano	Publicações	Ano	Publicações	Ano	Publicações	Ano	Publicações
1988	1	1997	1	2004	10	2011	50
1991	1	1998	6	2005	21	2012	59
1992	2	1999	3	2006	21	2013	82
1993	1	2000	8	2007	27	2014	120
1994	1	2001	11	2008	41	2015	136
1995	2	2002	7	2009	43	2016	162
1996	2	2003	16	2010	40	2017	10

Fonte: Elaborado pelo autor com informações do banco de teses da Capes

As cinco principais áreas às quais essas produções estão vinculadas são educação com 93 produções, geografia com 52, história com 51, ciências sociais com 41 e antropologia com 35. O maior número de trabalhos (53) foi vinculado à Universidade de São Paulo (USP) e outros 49 se originaram na Universidade de Brasília (UNB). A Universidade Federal da Bahia (UFBA) somou 44 produções, a Universidade Federal do Pará (UFPA) foi a origem de 33 delas e a Universidade Federal de Goiás (UFG) reuniu 30 trabalhos.

Na busca a partir do termo “quilombola” para a obtenção de resultados mais específicos, encontramos 980 trabalhos, sendo 726 produções de mestrado e 206 de doutorado no mesmo período, como se observa no quadro 3.

Quadro 3 – Produção acadêmica com menção ao termo quilombola (1988-2017)

Ano	Publicações	Ano	Publicações	Ano	Publicações	Ano	Publicações
1997	2	2003	1	2008	47	2013	115
1998	2	2004	6	2009	51	2014	141
2000	3	2005	9	2010	54	2015	172
2001	1	2006	18	2011	57	2016	170
2002	2	2007	19	2012	91	2017	19

Fonte: Elaborado pelo autor com informações do banco de teses da Capes

Os seis principais campos de conhecimento relacionados a essas produções são educação com 116 trabalhos, geografia com 60, antropologia com 40, antropologia social com 32, ciências sociais com 31 e história também com 31 produções. As seis principais universidades às quais essas publicações estão vinculadas são UFPA com 63 publicações, UNB com 55, UFBA com 50, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) com 41, USP com 39 e UFG com 32 trabalhos.

No banco de teses da UFG foram encontrados 62 trabalhos relacionados ao tema “quilombo” e distribuídos por 19 áreas específicas, reunidas no quadro 4.

Quadro 4 – Produções da UFG relacionadas ao tema quilombo (2000-2017)

Área do CNPq	Publicações	Área do CNPq	Publicações
Geografia	10	Educação	2
História	7	Ensino e aprendizagem	2
Direito	6	Letras (linguística)	2
Ciências humanas	5	Linguística, letras e artes	2
Ciências da saúde	3	Medicina	2
Ciências humanas (história)	3	Sociologia	2
Comunicação	3	Tópicos específicos de educação	2
Geografia regional	3	Análise regional	1
Microbiologia	3	Antropologia urbana	1
Nutrição	3		

Fonte: Elaborado pelo autor com informações do banco de teses da UFG

Essas buscas não foram realizadas para subsidiar um trabalho consistente de revisão bibliográfica, mesmo porque isso exigiria uma análise detalhada de cada trabalho, o que demandaria muito tempo, e esse não é nosso objetivo. Elas serviram somente para mostrar um panorama das produções acadêmicas cujos títulos contêm os termos de busca. É evidente que existem trabalhos sobre “comunidades quilombolas”, “quilombos” ou “remanescentes de

quilombo”, ou ainda “remanescentes de escravos”, com títulos nos quais não constam esses termos. Exemplo disso é esta dissertação, cujo título “História, memória, fronteira e alteridade em Lavrinhas de São Sebastião nas “Cartas de Goiás”, de Carlos Pereira de Magalhães” busca englobar objeto, problemática e fontes, e, embora trate da questão, não apresenta as palavras “quilombo” e “quilombola”.

Nenhuma das publicações encontradas se relaciona à região de Lavrinhas de São Sebastião. Apenas uma dissertação de mestrado na área de linguística, intitulada “Inventário lexical de Porto Leocárdio”, de Márcia Cristina Machado (2005), analisa aspectos da fala nessa comunidade da região, o que corrobora a originalidade de nosso trabalho quanto ao objeto e à abordagem.

**Capítulo 2**  
**GOIÁS E LAVRINHAS NA VISÃO DE MAGALHÃES:**  
**UMA BREVE BIOGRAFIA DO AUTOR DE “CARTAS DE GOIÁS”**

Carlos Pereira de Magalhães nasceu no seio de uma família protestante presbiteriana em 2 de abril de 1881 na cidade de Lorena, São Paulo. Filho do pastor mineiro Eduardo Carlos Pereira e da suíça Louise D’Alinges Lauper Pereira de Magalhães, que veio ao Brasil contratada como professora para lecionar francês, música, canto, dança e civilidade — matéria obrigatória nas escolas, uma vez que as “boas maneiras” eram conceitos fundamentais de cidadania.

O pai de Magalhães traduziu o Novo Testamento do hebraico e do aramaico e escreveu a “Gramática expositiva: curso elementar” (1953) e a “Gramática expositiva: curso superior” (1926), publicadas no início da década de 1990, das quais saíram mais de 150 edições. Segundo os editores de “Cartas de Goiás”, Magalhães

herdou, portanto, dos pais esse tesouro cultural invejável, o que explica sua comunicabilidade, e agregou mais cultura pela união em matrimônio com Gertrudes Paes de Barros, de tradicional estirpe paulista e paulistana, pois seu pai, Antonio Paes de Barros, foi político influente e barão do café no ciclo áureo da rubiácea. Gertrudes era muito culta, falava inglês, francês e alemão com fluência. Pode-se afirmar que sua esposa Gertrudes é co-autora de “Cartas de Goiás”, pois, com o desvelo das matronas de antanho, datilografou as cartas originais do marido e as guardou encadernadas. Foi a partir desses originais que dois de seus filhos, Antonio e Flávio, e a neta Cláudia, incentivados pelo sobrinho Fábio e com a colaboração inestimável do professor doutor Modesto Carvalhosa, editaram o texto que agora vem a lume no formato de livro, com preciosas ilustrações em bico-de-pena do filho Flávio Severo Pereira de Magalhães (OS EDITORES, 2004, p. 11).

De acordo com a “Cronologia” publicada pelos editores em “Cartas de Goiás”, Magalhães falava fluentemente inglês e francês. Coursou o primário na escola “Escola Americana”, anexa ao Mackenzie, e o secundário no “Ginásio do Estado”, onde seu pai lecionava. Formou-se em direito pela Faculdade de Direito do Largo de São Francisco e se graduou em direito internacional na Europa (Inglaterra e Suíça).

A cronologia ainda informa que Magalhães foi pai de onze filhos, sendo quatro homens e sete mulheres. Teria vindo a Goiás pela primeira vez em 1918 como advogado e intérprete de um consórcio inglês que explorava a mineração de ouro em Crixás, o *Goyaz Brazil Development Syndicate*.

Consta ainda que se estabeleceu em Goiás com a família em 1923, tanto por causa de seu trabalho como advogado do consórcio inglês quanto pelo fascínio que lhe exerceu a possibilidade de adquirir as terras da antiga sesmaria de Lavrinhas de São Sebastião (atualmente no município de São Luiz do Norte), à época pertencente a Jaraguá.

Seu primeiro ponto de moradia foi em Campo Formoso, próximo à estrada de ferro São Paulo-Goiás, na época ainda em construção, ali residindo somente por quatro meses. Estabeleceu-se com a família, então, em Corumbá, de onde se mudou para Santana das Antas, atual Anápolis. Desses dois primeiros lugares foi obrigado a sair por questões religiosas, sofrendo perseguições por conta de sua confissão protestante. Em Anápolis, permaneceu com a família até 1934, quando voltou para São Paulo.

As terras de Lavrinhas, que tinham área de 135 mil hectares, foram adquiridas por Magalhães em sociedade com poderosa família usineira de São Paulo, os Monteiro de Barros. Para a realização desse negócio foram negociados documentos com os irmãos catarinenses Helmuth Brock e Freimund Brock, citados nas “Cartas de Goiás”, sendo eles, inclusive, destinatários de algumas delas.

A compra dessas terras levou a acirrada disputa judicial com o Estado, que, segundo consta, acobertava interesses da família Caiado. Carlos Pereira de Magalhães venceu a demanda após dez anos de litígio que lhe causaram perseguições pessoais e ameaças de morte, atentados dos quais saiu ileso.

Em Lavrinhas, no lugar denominado Prisca, estabeleceu um retiro para criação de gado que mandava para São Paulo, uma de suas grandes atividades. Magalhães foi também fundador do colégio evangélico Couto Magalhães em Anápolis, da primeira Igreja Presbiteriana e do primeiro hospital da cidade.

É informado na mesma cronologia que, por ocasião da Revolução de 1930, o coronel Castrinho de Jaraguá tentou retomar Prisca à força, ao que o Magalhães resistiu, cercando os invasores e rendendo-os. Nessa ocasião, Magalhães armou e fardou 60 homens, tomando a cidade de Currealinho (atual Itaberaí) sem “nenhum tiro”. Vale ressaltar que, ao defender os interesses de grupos capitalistas paulistas em sociedade com os quais adquiriu as terras de Lavrinhas, ele agiu da mesma forma que os coronéis do interior ao levar comunidades tradicionais à perda de suas terras.

A cronologia ainda dá conta da preocupação ambiental de Magalhães, que sugeriu fazer da Mata de São Patrício um grande parque nacional, preparando relatório e enviando ao

governo, que resolveu assentar nela a primeira Colônia Agrícola Nacional (Cang), fazendo surgir daí, entre outros, o município de Ceres. Magalhães faleceu em 1962 aos 81 anos de idade.

## 2.1 Magalhães e a visão da decadência e do atraso

O início do século XIX foi ainda bastante influenciado, intelectualmente, pelo positivismo. O racialismo<sup>7</sup>, ligado à ideia de eugenia, também foi presença marcante, associado à ideia de atraso social, cultural e econômico que os viajantes europeus já haviam lançado sobre o Brasil. Goiás, descrito muitas vezes como um deserto, estava especialmente inserido nesse contexto. Cumpria, então, às autoridades do país e aos poderosos grupos econômicos, “levar” a esse estado ermo a “civilidade”, o “desenvolvimento” e o “progresso”. Paulo Bertran, em prefácio à primeira edição do livro “Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade”, de Nasr Fayad Chaul (obra que contesta a visão da decadência), assinala:

É em 1819-1823 que para todo o sempre fixa-se a imagem da decadência de Goiás na historiografia, graças aos viajantes estrangeiros Auguste de Saint-Hilaire, francês, Johann Emmanuel Pohl, boêmio, Raimundo José da Cunha Mattos, português, e o Pe. Luís Antônio da Silva e Souza, proto-historiador goiano, ordenado na Itália (BERTRAN, 1997, p. 13).

A influência dessa visão da decadência, transformada em visão do atraso, é verificada nas “Cartas de Goiás” pela percepção tanto de seu autor quanto dos próprios habitantes de Goiás no período, influenciados que foram pelas ideias das elites que importavam um olhar externo, europeu, de seu próprio território, bem como pelo interesse delas em exercer o mando a partir dessa ideia. O imaginário da decadência aparece na visão popular, como consta em carta escrita de Antas (atual Anápolis) em 26 de janeiro de 1919:

Almoçando com o senhor Fróes, com a tropa arreada à nossa espera, numa breve explicação histórica, contou-me ele que na boca do povo este estado está perdido, sem esperança. É a terra do já foi. Já foi grande, já foi rico, Já foi de ouro, já foi de prata, Hoje é a terra do já foi. A capital do século passado contava 10 mil habitantes prósperos; atualmente, por muito favor, 7mil pobres; exaurindo-se as minas, depauperou-se Goiás. [...] “Não estranhe a vida primitiva, o conforto não existe, o tempo não se conta, na distância não se pensa, nesta terra de Goiás”. Partimos... (MAGALHÃES, 2004, p. 43-44).

---

<sup>7</sup> Trata-se de um neologismo que designa o “racismo científico” inspirado no darwinismo social.

Essa visão de decadência e atraso aparece em outras partes da correspondência, como em carta do mesmo ano, escrita da cidade de Pirenópolis:

Escrevo-lhe de um mundo velho, onde a vida humana nada vale. Os irmãos Brokes estão perfeitamente ambientados nesse meio bárbaro, onde vivem há mais de dez anos, e, antes de nos separarmos, trocamos cartas referentes ao nosso negócio. Convenci-os de que deixando Crixás, se estabelecessem em Lavrinhas, para manter a posse de fato. Eu fora informado de que o abandono por parte dos proprietários já atraía intrusos de péssimos antecedentes (MAGALHÃES, 2004, p. 49).

No entanto, essa visão do atraso era sabidamente estratégica entre os políticos locais que a engendraram, ao que parece, para perpetuar o mando. Discutindo a situação de miséria, violência e insalubridade que grassavam em Roncador (devido à lepra) e a inércia política a respeito, Magalhães comenta a explicação de personalidade política: “Razão de alta sabedoria política exige Roncador assim, como espantalho, até que a oligarquia dominante se apodere dos pontos-chave desse grande Estado central” (MAGALHÃES, 2004, p. 41).

Essas informações denotam as estratégias dos grupos dominantes como forma de conseguirem e manterem o cetro mandonista que subjugava a população goiana — tese explicada, mas contestada por Chaul:

Ao longo da Primeira República, a representação do atraso substituiu a da decadência e deu a tônica aos estudos sobre o coronelismo no período. Sob o argumento de que a região era atrasada economicamente e desprezível politicamente, muitos estudos passaram a afirmar que a “manutenção do atraso”, pelas oligarquias, significava uma forma de continuidade no poder. A esta ideia procuraremos nos opor [...] (CHAUL, 2015, p. 34).

Embora Chaul se oponha a essa explicação, porque ela incorpora preceitos negativos antigos, pelo relato de Magalhães, essa ideia parecia corrente mesmo entre alguns políticos, que viam nela uma estratégia eficaz. É certo que havia na política grupos rivais e que cada um poderia utilizar essa visão do atraso a seu favor, isto é, em desfavor do grupo dominante, ao qual atribuíam e associavam o velho, o antigo, o decadente e o atraso.

A despeito da beleza na natureza local que favorecia uma visão do paraíso, como mostram algumas passagens das cartas, o ambiente social, em muitos lugares, mostrava uma visão do inferno:

Ao despertar pela manhã na única pensão do bairro residencial dos graúdos, descobri que o hoteleiro estava atacado pelo mal de Hansen. A cama e as paredes criavam os percevejos, provável transmissor de uma enfermidade que só respeita Nosso Senhor. Informado que havia outra pensão na margem oposta, na rua das palhas e dos mocambos, atravessei o rio à procura de recomendado barracão. Estava o hoteleiro ausente, mas empregados seus, de caras patibulares, receberam-me. No dia seguinte aparece o tal, faltavam-lhe várias falanges nos dedos, lepra mais adiantada que no colega do bairro aristocrata. José Bonifácio dizia que “no Brasil o real vai além do possível” (MAGALHÃES, 2004, p. 39).

Para um homem nascido e criado no conforto de uma grande capital, o espanto com tal ambiente era inevitável. Sua empreitada não se fez sem risco da própria vida em dados episódios que reforçavam os estereótipos e estigmas da sociedade goiana e a visão negativa sobre ela:

À noite um grupo de bêbados intimou-me a desocupar o quarto e da rua forçaram a porta; as armas já estavam engatilhadas quando a hoteleira, brandindo um estoque e acompanhada de quatro jagunços, os pôs em debandada. Queixamos ao delegado, mas este, na noite seguinte, foi baleado. [...] “Quem tem cara de santo não presta”, diz o povo. Acontece que aqui, em Roncador, de ninguém se poderia dizer que se parecia com qualquer santo do calendário, muito pelo contrário, apresentar-se-ia melhor numa galeria lombrosiana! Todo aquele que escapa ileso desses dois antros não deixará de dar graças a Deus (MAGALHÃES, 2004, p. 46).

O interesse por Lavrinhas levou esse advogado paulista a Goiás. Lavrinhas o fascinava, mas Goiás, como um todo, imprimiu uma marca duradoura, quiçá eterna, à alma de Carlos Pereira, segundo seus descendentes e editores das publicações póstumas.

## **2.2 A influência do racismo e da eugenia na ideia de atraso**

Em artigo publicado na revista “Anos 90”, do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Maria Eunice Maciel faz uma análise detalhada do pensamento eugenista no Brasil e de como a visão de atraso que se tinha sobre o país se baseava, sobretudo, na questão racial:

Criada no século XIX por Francis Galton, a eugenia é um conjunto de ideias e práticas relativas a um “melhoramento da raça humana” ou, como foi definido por um de seus seguidores, ao “aprimoramento da raça humana pela seleção dos genitores tendo como base o estudo da hereditariedade. Essa proposição teve grande sucesso e, mesmo após o seu questionamento como ciência ainda se manteve por longo tempo como justificativa para práticas discriminatórias e racistas (MACIEL, 1999, p. 121).

No Brasil, ganhou vulto nas primeiras décadas do século XX, pois seus pressupostos forneciam uma explicação para a situação do País (que seria de um “atraso”) e, ao mesmo tempo, indicava o caminho para a superação dessa situação (MACIEL, 1999, p. 121).

As primeiras impressões de Magalhães sobre Goiás foram de espanto. Sua correspondência revela a visão de uma “síntese da degeneração”, percebida nos aspectos sociais e raciais. Ele observou as superstições, a falta de instrução do povo, a miscigenação, a falta de higiene em alguns lugares, como Roncador (antiga vila em Goiás), a insalubridade, as doenças, como a hanseníase, a criminalidade, a pouca afeição para o trabalho, os festejos constantes — aspectos que atribuiu à hereditariedade, ao ambiente e à vontade.

Esses fatores mostram a influência da ciência de seu tempo e conotam o papel que o racialismo teria exercido na formação de seu pensamento, como homem de ciência de seu tempo e espaço. Em carta escrita na sua chegada a Roncador (antiga vila surgida com a linha férrea, hoje no município de Urutaí) em 15 de janeiro de 1919, ele desvela pormenores do ambiente que refletem a influência do pensamento higienista:

Nesse aglomerado de barracões, desprovido de cercados, a nenhum trato de passagem barrenta poder-se ia dar o nome de rua. Higiene não se conhece nem coisa que se pareça com instalações sanitárias, seguidamente substituídas por embrulhos suspeitos lançados à noite nas travessas e passagens. Os cinco sentidos do homem são expostos diariamente a dura prova, especialmente o olfato. Um único pássaro visita esse povoado, o urubu; à noite, nuvens de mosquitos e, em terra, exércitos de ratos. A gripe passou por aqui deixando pouco rastro, certamente pelo motivo que lobo não come lobo. Polícia existe: o delegado veio visitar-me convidando-me para a mesa do jogo; os soldados, no calor do dia exibem apenas duas peças, a ceroula e o quepe (MAGALHÃES, 2004, p. 38-39).

Ao falar de violência e da falta de ordem, transparece uma influência do positivismo, o que é reforçado, ao mesmo tempo, pela incivilidade quase geral que, em um primeiro momento, atribuía a Goiás:

Essa noite ocorreu violenta desordem à porta da pensão. Lançamo-nos por terra quando uma sarivada de balas arrancava lascas das tábuas das paredes. Dispersaram-se os turbulentos, deixando um homem tombado e gravemente ferido. Era sábado, dia de folia e bebedeira. Havia rivalidade entre os piraquaras do rio e os peões do seco, e quase sempre rematava em conflito. Foi o caso do tiroteio que presenciei, vindo a falecer o homem ferido (MAGALHÃES, 2004, p. 39).

A incivilidade, vista por Magalhães em alguns lugares de Goiás, bem como a miscigenação, pareciam-lhe o retrato de uma tela lombrosiana, como afirma em algumas passagens de sua correspondência.

Parece que Lavrinhas de São Sebastião, nos confins do Sertão de Goiás, não escapou aos planos do projeto eugenista de “higienização da raça”, uma vez que Magalhães dá conta de que aquelas terras foram adquiridas pelos irmãos Helmulth Brock e Freimundo Brock para receber um núcleo de colonização germânica. Merece atenção o fato de que famílias alemãs chegaram a se instalar na região, onde hoje ainda residem alguns descendentes desses imigrantes.

Malgrado o projeto de colonização alemã de Lavrinhas, pensou-se também, como consta nas cartas, em fazer da região um núcleo de colonização suíça — objetivo suplantado pelo interesse do Magalhães e seus sócios de adquirirem aquelas terras.

É interessante notar que Lavrinhas era velha conhecida da literatura legada pelos viajantes europeus. Segundo Magalhães, pelo menos dois viajantes europeus, no passado, falaram sobre Lavrinhas:

Casualmente, encontrei-me com o engenheiro Macknight, conhecedor de Goiás e Lavrinhas, onde se hospedou com o senhor Freimundo e fizera várias sondagens com o seu irmão senhor Helmuth, “prospector” de nomeada. Outrossim fui apresentado a Nunes Viana, mineralogista baiano, que durante mais de um ano pesquisara na região. Ambos recomendaram-me Lavrinhas pelo tríplice potencial de mineração, agricultura e pecuária, com verdadeiro entusiasmo. Na biblioteca pública consultei o Barão de Eshweg e Emanuel Pohl, duas notabilidades que no passado descreveram Lavrinhas. Portanto, dois depoimentos unânimes, o do pretérito e o da atualidade, recomendativos desse rincão, o que muito me animou (MAGALHÃES, 2004, p. 26).

Pelos relatos de Magalhães, não só as personalidades do passado falaram sobre Lavrinhas. Muitos contemporâneos seus, inclusive pertencentes aos altos círculos sociais, como engenheiros e advogados, conheciam muito bem a região. O ouro de Lavrinhas foi cobiçado no passado colonial. No início do século XX, o potencial agrícola e pecuário era também alvo de grande interesse. Sobre os viajantes europeus que descreveram Lavrinhas, o austríaco Johann Emmanuel Pohl fala brevemente sobre a sede da Fazenda e o povoado, não dando muitos detalhes:

Depois de fazermos quatro léguas e meia, por fim encontramos fatigados a fazenda Lavrinha, toscamente edificada, em cujo alpendre pernoitamos. Partimos cedo no dia seguinte (26 de maio). Depois de uma légua e um quarto vimos o Rio das Almas, que corre de sul para norte, e chegamos ao Engenho José Joaquim, que se compõe de vários edifícios para o preparo de açúcar e de milho, e de diversas cabanas de negros. A três léguas daqui, ao sul, fica o Arraial de Lavrinhas, em completa decadência, que recebeu o seu nome das lavras de ouro (POHL, 1976, p. 190).

Esse viajante não descreve as riquezas potenciais de Lavrinhas, limitando-se a revelar sua decadência como arraial, a mesma visão lançada por muito tempo sobre Goiás como um todo. Tendo sido, no passado, bastante povoada, tratando-se também de conhecida comunidade negra, o fato de ter sido escolhida como núcleo de colonização europeia, em um período imediatamente após a abolição e quando as teorias racialistas estavam em voga no meio científico, faz transparecer um objetivo de branqueamento da população. Tal finalidade, se lograsse êxito, efetivaria o ideal eugênico de “higienização da raça” que a elite intelectual eugenista do Brasil tanto sonhou.

Eis um vergonhoso histórico de uma elite política historicamente eurocentrista que se envergonha do próprio povo. Os índios foram expulsos de suas terras, que viriam a tornar-se grandes extensões de terras improdutivas nas mãos de latifundiários. Os negros foram arrancados da África para servir de mão de obra escrava nas minas e plantações e, após mais de 300 anos de escravidão e experiência em todo tipo de trabalho, uma vez libertos, não serviriam como mão de obra assalariada para o mesmo trabalho que, como escravos, executaram. Para essa lida, importou-se o braço branco europeu.

A visão histórica da decadência, quase unânime entre os viajantes europeus, posteriormente transformada em visão do atraso, aliou-se à teoria racial pseudocientífica que considera a superioridade da chamada “raça branca” (ariana) e a inferioridade das demais. Sobrepunham-se, dessa maneira, os fatores étnicos, à época chamados raciais, às escolhas políticas da classe dirigente para explicar o não desenvolvimento do Brasil e, nesse caso em particular, de Goiás.

O perigo do pensamento eugenista não se dissipou com o seu desuso pela ciência (que o refutou); décadas de repetição de seus princípios e crédito de suas afirmações fizeram-na alcançar o senso comum, como afirma Maciel:

A discussão sobre o assunto está em curso e é muito controversa. Hoje, se as ideias eugênicas estão em desuso, é perigoso dizer que elas desapareceram, pois, não apenas ainda existem os que as defendem (de várias maneiras, nem todas baseadas nos mesmos pressupostos do passado), como também sua difusão pela sociedade em geral foi muito grande, deixando resquícios no senso comum e implicando comportamentos cotidianos discriminatórios, o que envolve a problemática da apropriação e utilização do saber científico (ou tido como científico) pela sociedade. (MACIEL, 1999, p. 122).

Segundo Maciel (1999), a discussão sobre a raça no Brasil sempre esteve ligada à questão de se pensar a nacionalidade, encontrando, portanto, apoio entre intelectuais preocupados em pensar o país. A eugenia era vista por eles como um instrumento útil ao projeto de “salvação nacional”, isto é, a se pensar como resolver, ou ao menos contornar, o problema do atraso civilizatório brasileiro (MACIEL, 1999)

Incorporar uma teoria de “pureza racial” em um país mestiço, forjado no caldeamento étnico, é algo que não escapa a contradições. Citando a antropóloga Mariza Corrêa, Maciel afirma que a questão racial estava no âmago das discussões entre os chamados “homens de ciência”, que se viam diante de uma questão a resolver:

E de certa forma [os intelectuais brasileiros] se separaram da sociedade em que viviam, ao elegerem a raça como primeiro critério de nacionalidade, num processo que alguém já chamou de esquizofrênico. Esquizofrênico ou paradoxal, o resultado da escolha não dependeu inteiramente do que desejassem os intelectuais: vivendo num contexto social que a ciência dominante da época definia como incompatível com a “civilização” ou o “progresso” e tendo que prestar contas ao mesmo tempo à sua condição de cidadãos dessa nação e de membros daquele universo científico, tornava-se difícil escapar à ambiguidade (CORRÊA apud MACIEL, 1999, p. 123).

Aqueles intelectuais eram, segundo Maciel (1999, p. 123-124), “membros de uma sociedade vista como ‘não-civilizável’ devido, sobretudo, à mestiçagem” e, integrando o grupo “dos que deveriam procurar saídas e alternativas dentro dos padrões científicos da época, os intelectuais brasileiros trabalhavam com ideias criadas em outros contextos procurando moldá-las à situação nacional”

Em seu artigo “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, Aníbal Quijano afirma que a ideia de raça é uma categoria da modernidade que, em seu sentido moderno, só é conhecida a partir da conquista da América, com base a dar as diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados. Assim, “raça e identidade racial foram

estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (QUIJANO, 2005, p. 107).

Para esse autor, as relações sociais fundadas a partir da ideia de raça fizeram surgir novas identidades sociais, como negros, índios e mestiços, e redefiniu outras. Dessa forma, termos como espanhol e português e, posteriormente, europeu, que até aquele momento se relacionavam tão somente a uma questão geográfica, associados a essas novas identidades passaram a adquirir uma conotação racial (QUIJANO, 2005)

Segundo Quijano, foi provavelmente na área de colonização britânica na América que, inicialmente, os traços fenotípicos dos colonizados foram codificados como cor pelos colonizadores que também a assumiram como “característica emblemática da categoria racial” (QUIJANO, 2005, p. 107). O autor afirma que, na América,

a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2005, p. 107-108).

O homem é um sujeito histórico e sofre as influências de seu tempo e espaço. Estudar como esses elementos influenciaram o pensamento de Magalhães implica deter-se a examinar o arcabouço teórico que o teria influenciado para que estabeleçamos as bases sobre as quais construir nossa análise sobre seu pensamento, considerando “condições e contradições” inerentes ao ser humano.

Compreender o pensamento científico de seu tempo exige desvelar as concepções e acepções de vida, de história, de mundo, de um indivíduo que, vivendo a contradição de ter nascido em um país considerado atrasado pela ciência de seu tempo, viveu, dessa forma,

também uma fronteira teórica, no limite interinfluenciável dos ideais de civilização e progresso externamente forjados, aplicados a uma realidade totalmente diversa: a de seu país.

Vivendo no estado mais “desenvolvido” e “civilizado” de seu país (São Paulo), ele atravessou as fronteiras geográficas e colocou à prova tudo o que de seu universo aprendeu, como indica o conteúdo das “Cartas de Goiás”.

### **2.3 As impressões de Magalhães: ambiente, indivíduo e sociedade**

O Dicionário Online de Português (2016) traz como significado da palavra “impressão”, em sentido figurado: “sensação; consequência da influência de alguma coisa sobre os sentidos [...] Palpite; opinião que se baseia em hipóteses”. É nesse sentido que buscamos analisar as ideias primeiras, imediatas, que o autor teve sobre Goiás, Lavrinhas e seus habitantes. Escolhemos o significado de impressão, em seu sentido figurado, como uma ideia a priori, para nos remetermos às concepções de Magalhães sobre Goiás e seu povo, bem como sobre lugar e sociedade em Lavrinhas de São Sebastião.

Em uma de suas cartas, escrita em 18 de outubro de 1918, de São Paulo, cujo destinatário não nos é apresentado, Magalhães narra os acontecimentos que o levaram a tomar conhecimento das Lavrinhas de São Sebastião e apresenta suas primeiras impressões:

Na carta que lhe enviei há poucos dias em seu escritório, não julguei oportuno, em presença de estranhos ali presentes, tratar do assunto que despertou a sua curiosidade — o latifúndio de Goiás. Para isso, procurei-o pela manhã do dia seguinte, e soube ter viajado. Escrevo para prevenir-lhe o nosso encontro no seu regresso, antes da minha partida para o grande Estado central do Brasil. Trata-se do seguinte: o escritório dos distintos advogados doutores Lehfeld e Carlos Coelho oferece ao público bandeirante um latifúndio colonial no Estado de Goiás, a antiga Fazenda Lavrinhas de São Sebastião. Está situada à margem direita do rio das Almas (Alto Tocantins), comarca de Pirenópolis, e à 9 léguas da Vila do Pilar. Essa propriedade alonga-se marginando o rio na extensão de 16 léguas, somando ao todo 30 léguas, em matas de cultura, onde o café é nativo, e campos de criar. Apresenta demarcação geográfica natural entre uma grande serra e dois rios, bem como formação geológica promissora de surpreendentes minerações; além disso está ligada a Belém do Pará pela via fluvial do Tocantins. Para não ser prolixo, definirei a minha atitude e a nossa situação, com o seguinte episódio, reminiscência de minha infância na cidade de Campanha, Minas: o doutor Stokler, recém formado em medicina no Rio, voltou aos seus penates na cidade das Alterosas; fez ponto para a clínica na loja do boticário. Este, moço tímido, consumia-se de paixão por uma linda jovem, filha de truculento fazendeiro. Stokler, bem falante e desembaraçado, foi solicitado pelo amigo que pedisse, em seu nome, a mão da moça a seu pai. Tudo combinado, partiu (MAGALHÃES, 2004, p. 25).

Passavam-se os dias, nenhuma resposta. Nem mais apareceu! De fato, deslumbrado com a formosura da moça, pediu ao pai a mão da encantadora filha, não para o amigo, mas para si. Afinal o apaixonado boticário encontra-se com o seu comissionado. ‘Meu amigo’, lhe responde este, ‘tenha paciência, aquilo é trem de médico e não de farmacêutico’. ‘Mutatis mutandis’<sup>8</sup>, Lavrinhas é trem para nós paulistas, para os tudescos não faltará espaço na vastidão do Brasil (MAGALHÃES, 2004, p. 25).

Lavrinhas foi vista, primeiramente, como uma fronteira a transpor e uma oportunidade a não se perder. Era a noiva que fascina quem a vê. A noiva rica, que por seu tríplice dote, representado na possibilidade de mineração, agricultura e pecuária, aliado à sua beleza natural, era proposta digna de empenho e riscos que valia a pena correr.

Ele partiu, então, para Goiás, fascinado pela grandeza e singularidade desse estado gigante e pelas oportunidades promissoras das terras de Lavrinhas. Observador atento, a quem o detalhe não escapava, analisou e descreveu as diferenças ao cruzar cada fronteira (geográfica e política, que denotam aspectos culturais) do território e de seu povo. São Paulo, Minas e Goiás, intimamente relacionados no passado pela ação bandeirista, a caça ao gentil, a busca pelo ouro, o combate aos quilombos, estavam nesse momento ligados pela dinâmica da pecuária.

Tudo isso, porém, não foi suficiente para produzir homogeneidade entre esses três rincões; ao contrário, por diversas circunstâncias, produziu individualidades sociais, singularidades culturais e econômicas, as fronteiras, a alteridade.

É com emoção que pela primeira vez ponho os pés em Goiás, terra do futuro, entretanto já me sinto possuído pelo espírito sertanista indispensável a quem percorre o interior do Brasil grande e bárbaro. Arranjei um cicerone na pessoa do senhor Edmundo de Carvalho, representante da Theodor Wille, de São Paulo, e um conselheiro ou comissário, senhor Fróes, que durante anos foi correspondente de Antônio Prado na fracassada Mina de Amaro Leite. Aguardo tropa do Norte, única condução para Lavrinhas, pois, embora Goiás conheça a via férrea, desconhece o automóvel. A roda, da qual o mundo civilizado tira tão grande proveito, nesse Estado é exclusivamente aplicada na morosa condução do carro de boi. Resumindo a longa jornada de São Paulo a Roncador: parece que uma Inteligência oculta gizou esses três grandes estados que atravessei, diferenciando-se com atributos próprios do solo, na atmosfera e na vida social. Em São Paulo é a pujança da vegetação e a radiação purpurina da terra rocha que nos encantam; o Triângulo Mineiro comove o viajante pelos reflexos de um céu de turquesa na planura intermínua, verde e às vezes deserta; Goiás são os arrebóis de um colorido alaranjado por entre névoas de mistério, que nos prende e nos faz pensar. (MAGALHÃES, 2004, p. 33).

---

<sup>8</sup> Expressão jurídica de origem latina que significa “fazendo as mudanças necessárias”. É usada ao fazer-se analogia a algo dito anteriormente, porém, com considerações e/ou alterações.

Socialmente, continua o autor, “o paulista ambicioso e gastador não se confunde com o mineiro fleugmático e econômico, e nenhum dos dois com o goiano indomesticável e senhor de si. São estas as impressões deste viajante, colhidas “a vol d’oiseau” (MAGALHÃES, 2004, p. 33).

A fronteira geográfica se delimitava em uma natureza agreste de montanhas, matas e rios, onde a ação do homem foi limitada e os recursos da engenharia moderna estavam muito distantes. Uma natureza que forjou o homem, tanto o homem da natureza quanto a natureza do homem:

Ora, o espaço da fronteira, do *limes*, traz em si uma terceira dimensão, um plano em descompasso que permite apreender o território a partir de um ponto de vista tanto externo como interno. A fronteira que procurei demonstrar retomando a definição do *limes* como caminho entre dois territórios e que não pertencendo nem a um nem a outro mas aos dois, abre a perspectiva de um terceiro olhar, nem perdido na singularidade do lugar, na cor local, no *genius loci*<sup>9</sup>, nem perdido nas brumas da abstração universalizante (LEENHARDT, 2002, p. 30).

Ao estabelecer uma diferença em relação ao paulista e ao mineiro, o autor apresenta suas primeiras impressões sobre o sertanejo goiano, em sua maneira de dizer — citando a expressão francesa *a vol d’oiseau*, que significa ligeiramente, “a voo de pássaro” (ao pé da letra). A forma como define o paulista, seu patrício, mostra um homem capaz de estabelecer autocríticas. Por um momento, apresenta uma característica universalista, a despeito do provincialismo de sua época, e, em outros, delineia as primeiras impressões a respeito de um homem de fronteira.

Ao descer do trem que o trouxera de Araguari (MG) a Roncador (GO), o doutor Carlos se deparou com um componente da religiosidade popular: um santo milagreiro a quem acorriam ricos e pobres. Em sua carta III, documentou o episódio que lhe deu, talvez, as primeiras impressões sobre a religiosidade popular em Goiás, mas também da tez, coragem, formação étnica e ânimo de sua gente — aspectos que o impressionaram.

Esse dia, sem que eu suspeitasse estava reservado um espetáculo sensacional: quando chegamos à estação de Goiandira, ali encontramos um santo itinerante em missão ao povo dessa vila. São Salvador era o seu nome. A multidão que o seguia reparava as brechas das taipas dos cemitérios, idem com as capelas e cruzeiras das estradas por onde passava (MAGALHÃES, 2004, p. 35).

---

<sup>9</sup> Expressão latina que se refere ao “espírito do lugar”.

O santo curava os que tinham fé, recebia revelações dos anjos e estava em preparativos para subir à corte celeste, discutir com Nosso Senhor os problemas do fim do mundo. Os que punham em dúvida esses grandes acontecimentos estavam em minoria. Como o nosso trem trazia romeiros ficou estabelecido um tempo de duas horas de espera. Admirei a multidão descalça, de caminhar compassado, olhar flamejante; traziam os homens à cinta afiados facões. É gente à prova de todo sofrimento, sobreviventes da seleção natural de um meio inóspito. [...] Um senhor de fortuna e projeção social em Minas, conhecido meu, viera consultá-lo (MAGALHÃES, 2004, p. 35).

Na mesma carta em que documentou sua chegada ao território goiano, descreveu aspectos da religiosidade popular em Goiás, comuns aos rincões explorados e contraditoriamente abandonados pelo poder público e pelas instituições religiosas, nesse caso, a Igreja Católica. Abandonado estava o povo, à própria sorte; a mesma sorte ingrata que fez surgir uma forma alternativa de governo denominado popularmente na memória do goiano como “lei do mais forte”. O que tivesse mais armas teria mais terras, mais braços para o trabalho, mais dinheiro e, conseqüentemente, maior capacidade de exercer o mando e a exploração. E isso geraria mais dinheiro, que comprava fidelidade, “amizades” e serviço na política. Esses fatos constituíam a “força” desses homens, muitas vezes chamados coronéis. Quanto maior a força, menores o pudor, a ética, o sentimento humano. Externamente, porém, havia um falso moralismo e uma forte religiosidade baseados na simulação e na dissimulação.

A parcela mais pobre da população, cuja fé era inabalável e confiava na existência do divino, do sagrado, do eterno, apegava-se a qualquer fio de esperança. Mas as “superstições” não atingiam somente os mais pobres e desprotegidos. Ricos fazendeiros, como mostra a narrativa de Magalhães, também acreditavam em santos milagreiros e no poder do feitiço. A escassa e limitada educação escolar, por muito tempo até mesmo para os padres, não dava conta das ideologias científicas da época a contento. Surgiam então os “Messias”, nessa e em qualquer outra parte onde, para os despossuídos, restasse apenas a esperança na redenção divina e na “vida eterna”.

Como exemplo da interpretação e aplicação das ideias de Nicolau Maquiavel em Goiás, na Primeira República, Magalhães registrou, em carta datada a 28 de outubro de 1919, de Goiás-Capital, o seguinte:

A população de Goiás não chega a 500 mil almas, paralisadas na maioria pelo analfabetismo. Em uma dessas tardes, pediram as minhas impressões: contei que estive em Roncador e lá ouvi da boca de dois políticos, um de Uberaba e outro de Goiás, que se gloriavam em professar cínicos conceitos de Maquiavel (MAGALHÃES, 2004, p. 128).

Viajando pelo centro e norte desse Estado, por duas vezes descobri nas prateleiras de ricos fazendeiros, graduados na política, o livro “O Príncipe”, de Maquiavel, filósofo e historiador, falecido em 1527, que tomou como ideal César Borgia, um monstro, hipócrita mais que Herodes e cruel mais que Nero. Comentou o desembargador Emílio Póvoa: “Se o raciocínio é a lei da inteligência, a moral é a lei do sentimento, e sem esta não pode haver fraternidade nem civilização” (MAGALHÃES, 2004, p. 128).

Além do que diziam os populares, em conversa com membros do Poder Judiciário goiano, ele tomou conhecimento da política caiadista e seu “modus operandi” que, segundo consta nesses depoimentos, foi influenciada pelos escritos de Maquiavel. Magalhães discorre sobre importante personalidade política do círculo caiadista, explicando a gênese dela em Goiás:

O Senador Caiado, homem notável e importante figura, em cujas veias corre sangue bandeirante, estudou filosofia e formou-se na Academia de São Paulo. Político de vocação, adotou a doutrina de Maquiavel. Esse pensador da Renascença, ao despontar de uma era nova, uma atitude e méritos políticos e laicos cuja finalidade seria atingir o poder. Encerrava-se então a Idade Média e com ela o domínio político da Igreja. Essa Doutrina, embora genial e eficiente é amoral. Recomenda a religião para ser praticada no círculo da família; fora tudo é permitido, até o homicídio, desde que traga o poder; os fins justificam os meios (MAGALHÃES, 2004, p. 129).

Trata-se de Antônio Ramos Caiado, “Totó Caiado” (1874–1967), que, pelos depoimentos dados a Magalhães, teria organizado a “Revolução” que derrubou o presidente José Xavier de Almeida. A fama de Almeida como homem honesto, honrado e preocupado com aspectos sociais, como a educação, também aparece no livro “Retrospectiva histórica de Goiás”, de Cibele de Souza e Maria Esperança Carneiro. Segundo as autoras, o governo Xavier de Almeida “pautou-se pela tentativa de moralização e racionalização administrativa, assim como dispensou uma certa atenção à educação. Apesar de ter sido um bom governo, não conseguiu impor seu sucessor, devido à forte política de compadrio da época” (SOUZA; CARNEIRO, 1996, p. 57).

Esse era o cenário político de Goiás encontrado por Carlos Pereira de Magalhães: um estado considerado periférico, isolado, atrasado política, social e economicamente. Os políticos conservadores assim o queriam para poder exercer o mando sem contestações por parte de uma população sujeita, dependente, dominada. Os políticos progressistas buscavam tirar o estado do isolamento. A formação positivista destes os fazia almejar o progresso, a dinâmica econômica, que só aos poucos, muito lentamente, chegava. Com eles se identificava Carlos Pereira de Magalhães. Neles via os ideais e princípios que nortearam sua formação.

Com eles revigorava sua crença no progresso de Goiás, dando-lhe a fé necessária para prosseguir seus empreendimentos, como subjetivamente se nota em sua correspondência epistolar transformada em livro, de cujo conteúdo nos ocupamos.

#### **2.4 A natureza do lugar: identidades e alteridades**

As identidades e alteridades se mesclam na fronteira geográfica, acabando por constituir novas identidades resultantes do contato com o diferente, produzindo a fronteira cultural (formada pelas interinfluências). A colonização portuguesa, ao relacionar, no mesmo espaço, o branco português, o negro africano e o indígena, protagonizou o surgimento de um espaço de fronteira cultural.

Segundo o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2003, p. 24), “a cultura portuguesa é uma cultura de fronteira: não tem conteúdo, tem sobretudo forma, e essa forma é a da zona fronteira”. O autor acentua que ela “sempre teve uma grande dificuldade em se diferenciar de outras culturas nacionais ou, se preferirmos, uma grande capacidade para não se diferenciar de outras culturas nacionais, mantendo até hoje uma forte heterogeneidade interna” (SANTOS, 2003, p. 24).

Na análise de Santos (2003), os portugueses exerceram o papel de colonizadores colonizados, tendo sofrido a colonização britânica; inclusive sua história colonial foi escrita em língua inglesa. Além disso, Portugal nunca teria desenvolvido um capitalismo à maneira de potências capitalistas como a Inglaterra. Assim, os portugueses, ao declararem sua diferença em relação aos colonizados, faziam-no no sentido de afirmar a própria condição de colonizador colonizado como uma subalternidade superior à de seus colonizados. Segundo o autor, a diferença envolve uma questão de autoridade que o colonizador tem o poder de declarar.

Quem tem poder para declarar a diferença tem o poder para declará-la superior às outras diferenças em que se espelha. A identidade é originariamente um modo de dominação assente num modo de produção de poder que designo por “diferenciação desigual”. As identidades subalternas são sempre derivadas e correspondem a situações em que o poder de declarar a diferença se combina com o poder para resistir ao poder que a declara. Na identidade subalterna, a declaração da diferença é sempre uma tentativa de apropriar uma diferença declarada inferior de modo a reduzir ou eliminar sua inferioridade. Sem resistência não há identidade subalterna, há apenas subalternidade inferior (SANTOS, 2003, p. 29-30).

Ao longo da história o território que hoje corresponde a Portugal também foi colonizado por vários povos, sofrendo o povo português a influência deles. Foi também dependente, dentro da dinâmica do sistema mundial capitalista, de potências como a Inglaterra, exercendo, portanto, um colonialismo subalterno. Segundo SANTOS (2003), tendo os próprios portugueses uma identidade subalterna dentro da dinâmica da colonização, disputaram com os colonizados, diante de outras potências capitalistas, a superioridade dentro da subalternidade.

Essa é uma lógica aplicável à análise de todo o período da história do Brasil em que uma elite eurocentrista historicamente reacionária trouxe como herança colonial portuguesa a necessidade de declarar ou produzir uma diferença subalterna em relação ao outro, que considerava subalterno, no sentido de negar a própria diferença subalterna. Esse poder de declarar a diferença foi usado amplamente em relação às minorias como indígenas e negros. Esse aspecto é bastante visível no conteúdo das “Cartas de Goiás”, quando Magalhães se refere às populações de Lavrinhas de São Sebastião.

As visões de mundo fazem parte de um repertório sociocultural a partir do qual o indivíduo é moldado e é por meio delas que se imprime no imaginário do indivíduo o juízo pelo qual ele analisa o outro, o externo, o diferente. É a partir dessa análise que ele constrói seus padrões de diferença, de alteridade.

Mas o diferenciar-se por uma diferença presente na escrita e que, por isso mesmo, evoca uma construção humana, indicando que o ser não nasce pronto culturalmente, mas que se constrói e é construído, difere de questões imaginárias e essenciais e se liga às culturais, ou seja, às construções possibilitadas pelo tempo e pelo espaço. É nesse sentido que buscamos analisar ambiente, sociedade e indivíduos nas “Cartas de Goiás”, atentos ao lugar, ao tempo, à sociedade, ao homem, à natureza, captando as diferenças, as visões de mundo e as alteridades construídas ou em construção.

No entanto, uma visão externa baseada em nossas concepções apriorísticas, “a voo de pássaro”, como dizem os franceses, levar-nos-á irremediavelmente a equívocos lamentáveis, a ideias rasas. Jamais se poderá ignorar os fatores tempo e espaço. Esse espaço é o lugar; lugar de referência que fornece o sentido de pertinência, a cuja natureza os indivíduos são moldados e constroem o seu sentido do “ser” que não é fixo, mas que foi conformado a um imaginário ou um conjunto de elementos que formam o imaginário diretamente relacionado ao lugar.

Arturo Escobar, em seu artigo “O lugar da natureza e a natureza do lugar”, argumenta que “o lugar — como experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa — continua sendo importante na vida da maioria das pessoas, talvez para todas” (ESCOBAR, 2005, p. 63). É preciso, então, relacionar o lugar à sua dinâmica espaço-temporal, histórica, para compreender as especificidades humanas, individuais e coletivas, uma vez que elas são formadas pela interação com o ambiente. Assim, questões econômicas, sociais e culturais não podem ser alijadas de questões políticas e geográficas que, por sua vez, estão relacionadas às problemáticas do lugar.

Dito de outra maneira, uma reafirmação do lugar, o não-capitalismo e a cultura local opostos ao domínio do espaço, o capital e a modernidade, os quais são centrais no discurso da globalização, devem resultar em teorias que tornem viáveis as possibilidades para reconceber e reconstruir o mundo a partir de uma perspectiva de práticas baseadas no lugar (ESCOBAR, 2005, p. 63).

O não-capitalismo do sertanejo goiano, profundamente engajado à região, geográfica e politicamente, levou-o a uma ressignificação do social, do econômico e, por conseguinte, do religioso, que culminou em uma ressignificação cultural. Desse modo, o goiano criou novas formas de vida social e econômica em relação com a natureza, o mundo que o cerca, as necessidades de seu espaço, seu lugar. A distância dos grandes centros econômicos, a falta de braços e pés para dinamizarem o trabalho nos moldes capitalistas e percorrerem as distâncias fizeram parte do todo que gerou uma visão da decadência e do atraso sobre Goiás e o goiano. Sobre isso, Magalhães enfatiza:

O Estado de Goiás, esquecido durante mais de um século pelo governo central, criou no seu isolamento uma civilização própria. O sangue paulista que lhe corre nas veias o levou a expandir-se no Centro-Oeste. O tropeiro de Goiás vai a Cuiabá, à Bolívia e até aos contrafortes dos Andes e tem sido até hoje a espinha dorsal da economia desse estado. Explicou-me o senhor Fróes que a prova disso estava na prata boliviana em franca circulação como moeda divisionária no Estado. Agora, com a via férrea, tudo isso se alteraria, tendo São Paulo como centro (MAGALHÃES, 2004, p. 40).

Outro aspecto observado por Magalhães e que mereceu registro foi a formação étnica do povo goiano. Embora pareça ter sido influenciado pelas ideias racialistas, Magalhães viu na mestiçagem a grandeza histórica e o futuro glorioso do país. Para ele, a mestiçagem, associada à dureza da vida cotidiana e a um ambiente inóspito no qual o indivíduo foi moldado, conferiu a ele tenacidade e coragem — qualidades essenciais para a superação de

adversidades de toda ordem. Em carta escrita a 08 de março de 1919, de Goiás, Capital, Magalhães falou sobre a formação do goiano em seu ambiente:

Dizem os estudiosos que três fatores formam o homem: a hereditariedade, o ambiente e a vontade. Ora, esta gente goiana, segregada há dois séculos do mundo civilizado, tem como herança dos antepassados paulistas o heroísmo; quanto ao ambiente, é de combate, tanto se mata boi no matadouro como gente na chapada. A força do querer desta raça, quando despertada é de ferro, para o bem ou para o mal. Este pequeno núcleo de população contribuiu grandemente para a grandeza do Brasil. Desde os tempos coloniais aparece um general Curado batendo os castelhanos e tomando o Uruguai; hoje temos o marechal Braz Abrantes, do Paraguai, Eduardo Sócrates, generais Espirito Santo Cardoso, Joaquim Inácio, etc., todos goianos, brilhante contribuição de uma minoria, cuja capital consta de 7 mil habitantes (MAGALHÃES, 2004, p. 57).

Em outra carta, na qual relatou sua chegada a Goiás, em Roncador, observando aspectos fenotípicos, com uma visão claramente racista, expressou suas ideias sobre a mestiçagem e a influência do lugar sobre o indivíduo e reforçou aspectos, para ele, positivos:

Em dia festivo, movido pela curiosidade étnica, eu percorria os labirintos dos casebres repletos de gente bronzeada e estranha, uns mais focinho que cara, outros mais demônio que gente. Em imaginação transportava-me para São Paulo em seus primórdios, quando a formação dos primeiros grupos de mestiços germinava sem o concurso da mulher branca. Todas as nações tem populações marginais, mas nenhuma em escala tão assustadora como o Brasil. Conta-se que nas guerras napoleônicas, Wellington, desfalcado de tropa, pediu homens à Inglaterra. O governo passou o pente fino nos marginais, bêbados, ladrões, piratas e os remeteu a esse general. “Não sei que efeito farão ao inimigo, por Deus Nosso Senhor, pois que a mim fazem medo”, teria dito o general ao vê-los. Com essa gente venceu ele Napoleão, em Waterloo. O mesmo podemos dizer dos nossos, pois no passado expulsamos os holandeses de Pernambuco, os franceses do maranhão e os castelhanos para muito além de Tordesilhas. Prosseguindo em minha investigação sinto uma repentina emoção ao cruzar com um conhecido! Estivera no Rio, onde em um dos Ministérios contemplei em bronze o busto de Floriano Peixoto. Pois o desconhecido a meu lado, frontalmente ou de perfil, era a réplica do busto em bronze que vi no Ministério. Verdadeiramente, o Marechal de Ferro é, como tem sido apontado, figura típica do caboclo brasileiro (MAGALHÃES, 2004, p. 40).

Magalhães considerou o aspecto ambiental para a formação do indivíduo e, no caso brasileiro, ressaltou como positiva a questão da miscigenação, citando momentos históricos politicamente evocados, como a gênese da nação e a Batalha de Guararapes, que uniu as “três raças” em torno de um ideal comum: a expulsão dos holandeses. Dessa forma, expressou sua visão sobre a mestiçagem e a influência do lugar sobre o indivíduo.

## 2.5 Lavrinhas de São Sebastião: o histórico de Lavrinhas em “Cartas de Goiás”: população, costumes e tradições

Magalhães afirma que, sobre a fundação de Lavrinhas, ouviu de várias pessoas a mesma história, que registrou a partir do depoimento de dona Benedita da Luz e dona Amância Pereira Ribeiro, filhas do senhor de Lavrinhas, o alferes Silvestre Pereira Ribeiro, netas do capitão Francisco Pereira Ribeiro e bisnetas do fundador de Lavrinhas e traficante de escravos, o português João Pereira Ribeiro.

Relacionada à mineração e carregada de misticismo, a fundação de Lavrinhas é também considerada milagrosa, como consta relato de Magalhães em carta escrita do sítio da Prisca a 12 de maio de 1919:

Depoimento de Benedita da Luz: Quem primeiro lavrou nas terras da Fazenda foi o traficante de negro angola João Pereira Ribeiro, português, que começou com numerosa escravaria no Morro do Buriti Queimado. Nesse tempo viajava-se montada em boi, porquanto os morcegos aniquilavam os cavalos. Esse homem era mau, escolhia um negro dobrado, arreava-o e nele montava calçado de espora. Assim começou o arraial, e o velho se apossou das terras entre o Rio das Almas e o Rio dos Bois; nesse tempo se falava em sesmaria. Uma vez rico, tomou rumo de Portugal, despachando o seu filho, Capitão Francisco, que minerava em Minas Gerais, para o Buriti Queimado. Meu avô multiplicou as catas no pé do morro e seu irmão Bento na outra margem; com o tempo, esse movimento tomou o nome de Lavrinhas de baixo. E não foi só, abriu lavoura, formou fazenda e fez engenho, suprimindo o Pilar de pinga, rapadura e açúcar mascavo. Ele trouxe de Roma a imagem do padroeiro São Sebastião, daquelas que Nosso Senhor e os apóstolos fizeram para socorro de todos nós. Agasalharam o santo na capela da coroa do morro. Nas novenas da festa onomástica do Santo, o diabo passou pelo arraial, deixando visível o rastro do seu rabo. As galinhas cantavam como galo e os galos falavam como gente. Quando, no dia de festa, abriram a capela o altar estava vazio, o santo possuía espírito de vida e abandonara, desgostoso, o arraial. O capitão vestiu o luto e aceitou o parecer do seu capataz, Antônio Machado, que o santo estaria na estrada da marinha de volta para Roma. Partiu o povo, tendo à frente o capitão; após 6 léguas de marcha, atingiram a estrada de Pilar a Pirenópolis, uma légua acima do porto do Rio das Almas. À sombra de um pau-santo encontraram São Sebastião em descanso, e o povo, de joelho, com salvas e alarido, saudou o padroeiro. Mas tornara-se tão pesado que 10 juntas de boi não conseguiram movê-lo. Trouxeram então os mucafis, mas em vez de terra saía ouro em pó. "Milagre!", exclamou o povo. Por esse motivo, a mina tomou o nome de Lavrinhas de São Sebastião, que foi quem a descobriu, e nesse nome bendito foi registrado no Pilar e no Reino. Isso se passou em 1776, mais ou menos (MAGALHÃES, 2004, p. 75-76).

O relato de dona Benedita da Luz confirmou a violência da escravidão em Goiás — como referiu Palacín (1972) — ao citar como o bisavô sevia os negros, tratando-os como

animais de montaria, inclusive com o uso da espora, instrumento pontiagudo com o qual o cavaleiro calça o calcanhar e é usado para, ferindo o animal, fazê-lo andar mais rápido ou submetê-lo à vontade do cavaleiro. Não é difícil imaginar por que, já nesse período, houvesse iniciado aquilombamento em Lavrinhas.

Responsável por organizar a documentação das terras de Lavrinhas para a venda, e deslumbrado com o potencial do latifúndio, Magalhães se apresentou como possível candidato à aquisição e explicou o motivo pelo qual os proprietários passaram a dispor das terras:

O senhor Freimund Brokes, de Blumenau, Santa Catarina, neto de Fritz Muller (um dos fundadores dessa cidade e grande sábio), comprou essas terras há poucos anos, daqueles que por sucessão e herança ali mourejavam, para estabelecer um núcleo de colonização germânica. Sobrevindo a Grande Guerra e o colapso da Alemanha, o proprietário, desconcertado, tratou de vestir a noiva, abrindo um retiro e rasgando estradas, à espera de algum candidato (MAGALHÃES, 2004, p. 25).

De acordo com as “Cartas de Goiás”, a aquisição das terras de Lavrinhas era o grande empreendimento de Magalhães e o motivo de sua vinda a Goiás. Em sua chegada a Roncador, foram-lhe repassadas as primeiras informações sobre a população do latifúndio:

O coronel Sampaio recebeu-nos na casa grande da fazenda, cercada de muros de pedra de tapiocanga e os pastos fechados por vales à moda antiga. Esse patriarca lembrava Prudente de Moraes, alto, magro, de nariz adunco. Estava assentado sobre a mesa de jantar, encostado à parede, trazia lenço amarrado e chapéu sobre a cabeça, nos ombros um cobertor de baieta e na mão um chicote. Dessa eminência, dava ordens como as de um capitão de navio. Na ocasião, explicou, estava perrengue, convalescendo da gripe espanhola. Traziam-lhe mezinha que tomava fazendo caretas. “Estou com a boca ruim”, dizia. Homem prático e conhecedor de todos os recantos de Goiás, achou feliz e exequível a nossa iniciativa em Lavrinhas, mas preveniu-me contra os habitantes e os perigos da feitiçaria, pelo que Lavrinhas se torna célebre (MAGALHÃES, 2004, p. 40-41).

Sobre a população de Lavrinhas, Magalhães salienta:

O pessoal de Lavrinhas, segundo as informações que tenho, é folgado, vive dançando e ensaiando batuque para a festa de São Sebastião, que atrai romeiros de longe. Essa festa é realizada na época das águas; na seca são os folguedos da festa itinerante (cavalcada) da bandeira do Divino, a folia. Dura geralmente de três meses para mais. Terminada, voltam a seus lares exaustos e inutilizados por muito tempo, pelos excessos praticados nessa religiosa peregrinação. E, assim, sobre um torrão fértil lhes negreja a miséria. De quem é a culpa? (MAGALHÃES, 2004, p. 88).

Nessa passagem, ele parece fazer uma crítica velada à política e ao coronelismo em Goiás: à política, por concentrar investimentos no sul e não prover melhorias ou construção de estradas que incentivassem uma produção comercial e por proteger os grandes proprietários em seus abusos; ao coronelismo, por esses mesmos abusos acobertados pela política e por ver, em qualquer tentativa de desenvolvimento comercial, uma afronta ao poder do domínio local, e quando não, uma concorrência comercial a ser eliminada.

Magalhães ainda colocou em evidência a mestiçagem ao falar sobre os descendentes dos antigos proprietários:

Atendendo a meu pedido, os antigos proprietários dessas terras, que residem em sítios distantes, compareceram a este arraial. São todos bronzeados e aparentados entre si. Alguns deles pretos retintos, releva o Caciano, todo riscado de cicatrizes, matador de onças a ferro frio. Creio que dona Amância é a única branca nessa miscigenação das três raças (MAGALHÃES, 2004, p. 88).

Causou admiração a Magalhães a forma como os habitantes de Lavrinhas se comportavam no trato com o outro e entre si. O autor observou um cuidado constante no comportamento, a despeito da ausência da alfabetização: “São todos analfabetos, apenas o sacristão sabe ler e escrever. Um preto velho segredou-me: ‘O sinhori esteja sem receio, essa gente é tuda muito cutuzeza’ (cortês). Realmente, falam com brandura, andam devagar e compassado, respeitosos em todas as suas atitudes” (MAGALHÃES, 2004. p. 88)

O antigo arraial de Lavrinhas é hoje um povoado situado no município de São Luiz do Norte. As terras da antiga sesmária se encontram divididas em municípios limítrofes. Foi uma grande lavra de ouro no período colonial (de onde deriva o seu nome) que enriqueceu o português João Pereira Ribeiro, seu descobridor (MAGALHÃES, 2004)

Historicamente reconhecida como comunidade negra remanescente de escravos da mineração, Lavrinhas, como espaço de fronteira, não escapou aos conflitos pela posse do território nem à resistência à escravidão. Ao indagar sobre o histórico do sítio da Prisca, em Lavrinhas, Magalhães se deparou com uma narrativa de conflito com indígenas e fuga de escravos que se aquilombaram:

O presente acontecimento deu-se antes da Guerra do Paraguai: a fazendeira dona Prisca, que deu o nome a essa região, foi viúva do terceiro filho do capitão Francisco Ribeiro, de nome Antônio, que morreu sem deixar descendência. Velha e brava, explorava os negros cativos sem misericórdia (MAGALHÃES, 2004, p. 68).

Na sede da fazenda, trabalhava-se no engenho, fazia-se queijo e farinha e o moinho girava sem cessar, cujas enormes pedras existem até hoje. Devota e ao mesmo tempo má, não perdoava ninguém, todo ano ia comungar na romaria do Muquém, 18 léguas além. Certa vez, dadas as esmolos, regressava ela satisfeita; do alto de um espigão, o capataz de sua comitiva notou uma revoada de urubus no rumo da fazenda. Dirigindo-se à velha, apontou lugubrememente para o horizonte. Ela, irritada, esclareceu que essa migração de corvos se fazia do outro lado do rio das Almas. Em dúvida, forçando as marchas, dentro de poucos dias chegavam à casa grande da fazenda. O céu negrejava de urubus, um fartum cadaveroso sufocava o ar. Ao apeiar do cavalo, desmaiou a velha com o que viu, e as mucamas que a acompanhavam caíram por terra, entre gemidos e prantos. O capataz, dois negros da comitiva e as mulheres era tudo o que restava do povo dessa florescente fazenda. Os urubus entravam às dezenas pelas janelas escancaradas e saíam, fartos, pelas portas; o solo parecia movimentar-se pela quantidade de ratazanas a arrastar restos humanos; as vacas aprisionadas no curral e trespassadas de flechas apodreciam amontoadas. Tudo o que tivesse vida fora moto à flecha, exceto o pessoal que tivera o crânio esmagado pelas bordunas dos selvagens. A maior parte dos escravos havia se aliado aos índios morcegos e após o massacre com eles se refugiara nas selvas do rio Tocantins, o que lhes garantiu a impunidade. A velha Prisca confinou-se em Jaraguá, enlouquecendo, pouco depois morreu. Assim contaram-me Helmuth e Sérgio, filho desta zona e descendente do grupo sinistrado (MAGALHÃES, 2004, p. 68-69).

O conflito dos habitantes da fazenda com os indígenas não teve motivação explicada nas cartas. Sabe-se, no entanto, que a zona era habitada pelos Avá-Canoeiros, que até poucas décadas ainda perambulavam por essas zonas, seu antigo território. Provavelmente se tratava da tentativa de expulsão do branco invasor de suas terras. A rebelião dos escravos, que aos índios se aliaram, tem motivação explicada, pelo menos subjetivamente: a crueldade da fazendeira. Desvela-se aí um aspecto da resistência histórica do negro e do aquilombamento.

Outra narrativa sobre o aquilombamento na região de Lavrinhas aparece em carta datada de 26 de janeiro de 1919. Nela, Magalhães relatou o que ouviu de populares:

No tempo do Alferes Silvestre, um negro gigante seu escravo, o Joaquim Buriti, cometeu um crime passional, e foi condenado à forca. Dona Inês, a consorte fazendeira, condoída de tão triste destino, favoreceu-lhe a fuga. Buriti homiziou-se na mata e relacionou-se com os canhamboras. Todas as tentativas para a sua captura frustraram-se; ele vestia-se de couro das onças que matava e praticava o contrabando de ouro. Durante uns dois decênios dominou com o seu bando essas matas serranas. Certa tarde do mês de agosto, com o ar turvo pelas queimadas, ouviram-se ecos lá da mata, pedidos de socorro. O alferes Silvestre estava ausente, dona Inês suspeitou, pelo timbre da voz, fosse o gigante Buriti. Ordenou ao capataz que o socorresse. Encontraram-no moribundo e em paz morreu, abençoando o nome da sua protetora (MAGALHÃES, 2004, p. 92).

A mesma narrativa dá conta de que o quilombola Joaquim Buriti, além de traficar ouro, mantinha contato com a casa-grande da fazenda. Talvez fosse esse o motivo do contato, o que faz supor uma relação contínua do quilombo com o arraial, precisamente com seus antigos senhores. Outro aspecto curioso é o fato de frisar-se que Joaquim Buriti se vestia com pele de onça — talvez uma reminiscência de África, onde nobres e reis se vestiam com peles de animais.

As minas de Goiás se esgotaram durante as primeiras décadas da exploração. Apesar de todos os esforços da Coroa portuguesa para proibir a exploração de outras atividades, direcionando todos os braços à mineração, a produção decaía ano após ano (PALACÍN; MORAES, 2008). Com a diminuição da produção aurífera, as autoridades instituíram a capitação, que foi

uma forma de cobrar o quinto instituída precisamente por temor ao contrabando. As autoridades pensaram que era mais fácil ocultar o ouro que os escravos, e determinaram que, em vez de pagar-se pelo ouro extraído, pagar-se-ia o imposto; o dono do escravo pagaria uma quantidade fixa por escravo que tivesse, independente de sua ocupação e rendimento. (PALACÍN; MORAES, 2008, p. 38-39).

A cobrança do imposto por cabeça, a capitação, pode ter levado muitos senhores nos “desertos” de Goiás a esconderem seus escravos para fugir a uma tributação exorbitante. Quem sabe que artifícios poderiam ter usado para isso... Talvez falsas declarações de óbitos ou de fugas, das quais eram os facilitadores. A liberdade informal do escravo poderia dar-lhe condições de procurar veios auríferos, cujo produto seu antigo senhor poderia comprar a baixo preço. Podemos imaginar que, nessa situação, muitos senhores em Goiás poderiam ter facilitado o aquilombamento.

Em texto intitulado “Quilombos de Pombal, Porto Leocárdio, São Félix e Nova Esperança: análise dos fatores relacionados ao deslocamento e assentamento de suas populações entre os séculos XIX e XX”, Elias Nazareno, Alexandre Martins de Araújo e Alexandre Ferraz Herbete (2018) apontam para a formação das comunidades quilombolas a partir da proposição de três critérios de ocupação:

O primeiro é o critério de engajamento ecológico, pelo qual os sujeitos se apropriaram de saberes ancestrais indispensáveis para escolherem o melhor lugar com recursos que lhes permitissem uma melhor adaptação. O segundo é o de flutuação de populações afrodescendentes, pelo qual africanos e seus descendentes, não encontrando condições de

permanência nos aglomerados urbanos, buscaram refúgio em lugares distantes desses mesmos centros, em terras consideradas livres ou desocupadas. E o terceiro é o de demandas regionais (aliado aos outros critérios de ocupação), pelo qual grupos buscaram assentar-se em regiões onde pudessem explorar produtos comercializáveis e, ao mesmo tempo, atendessem a demandas comerciais baseadas no interesse comum.

No que diz respeito à comunidade de Lavrinhas de São Sebastião, todos esses critérios podem ser observados, notadamente os de engajamento ecológico e o de demandas regionais, haja vista que os grupos remanescentes de quilombos, em sua maioria, já estavam presentes no território desde o século XVII e que a maioria dos quilombos em Goiás se formaram nas proximidades de aglomerados urbanos e estradas. Os autores esclarecem, no entanto, que tais classificações não são excludentes, mas um esforço pela ampliação da capacidade de compreensão das formas de organização quilombola na região centro-norte de Goiás, na qual Lavrinhas está inserida. Eles explicam:

Com isso queremos crer que ao conjunto de práticas que estamos chamando de sistemas de percepção ambiental soma-se uma memória que permitiu pensar as estratégias de ocupação para além da oferta ambiental, chegando a uma ideia de demanda regional, orientando a produção também para fins comerciais. No caso de Goiás, havia um contexto que, de algum modo, pode ser considerado como favorável a tais atividades, pois as exigências em relação à utilização da mão de obra escrava vinha decaindo desde o fim do ciclo mineratório no estado, a princípios do século XIX. A maioria dos trabalhos historiográficos acerca da região aponta para uma transição da atividade mineradora para a agricultura e a pecuária. Porém os dados indicam que a agricultura e a pecuária estariam longe de poder sustentar o uso de escravos para sua manutenção e expansão (NAZARENO; ARAÚJO; HERBETA, 2018, p. 121).

Não se trata de minimizar ou revisar a violência da escravidão, mas de colocar em evidência o que havia de mais importante para o escravagista: o lucro. Isso poderia levar o senhor, em dados momentos, principalmente nos de dificuldade financeira, a negociar com o escravo desde as formas de trabalho até a sua libertação. Um exemplo de como o imposto da capitação contribuiu para aumentar o número de libertos em Goiás pode ser observada no livro “História de Goiás”, de Palacín e Moraes:

Ao mesmo tempo em que diminuía o número de escravos, aumentava, como é lógico, o número de pretos livres ou “forros”. Na capitação de 1745, os negros forros, que pagaram capitação foram 120, quando o número de escravos chegava a 11.000; pouco mais de 1%. No recenseamento de 1804, os negros livres eram em número de 7.936, 28% do total de pretos. (PALACÍN; MORAES, 2008, p. 32-33).

Essas informações contribuem para a análise da questão do quilombamento em Lavrinhas. Ainda no século XX, Magalhães (2004) registrou narrativas populares sobre a existência de quilombos isolados na região. Os testemunhos, relatos e narrativas colhidos por ele configuram um repertório distante no tempo. São narrativas de quase um século que falam tanto do quilombamento no tempo da escravidão quanto da existência desses quilombos no princípio do século XX.

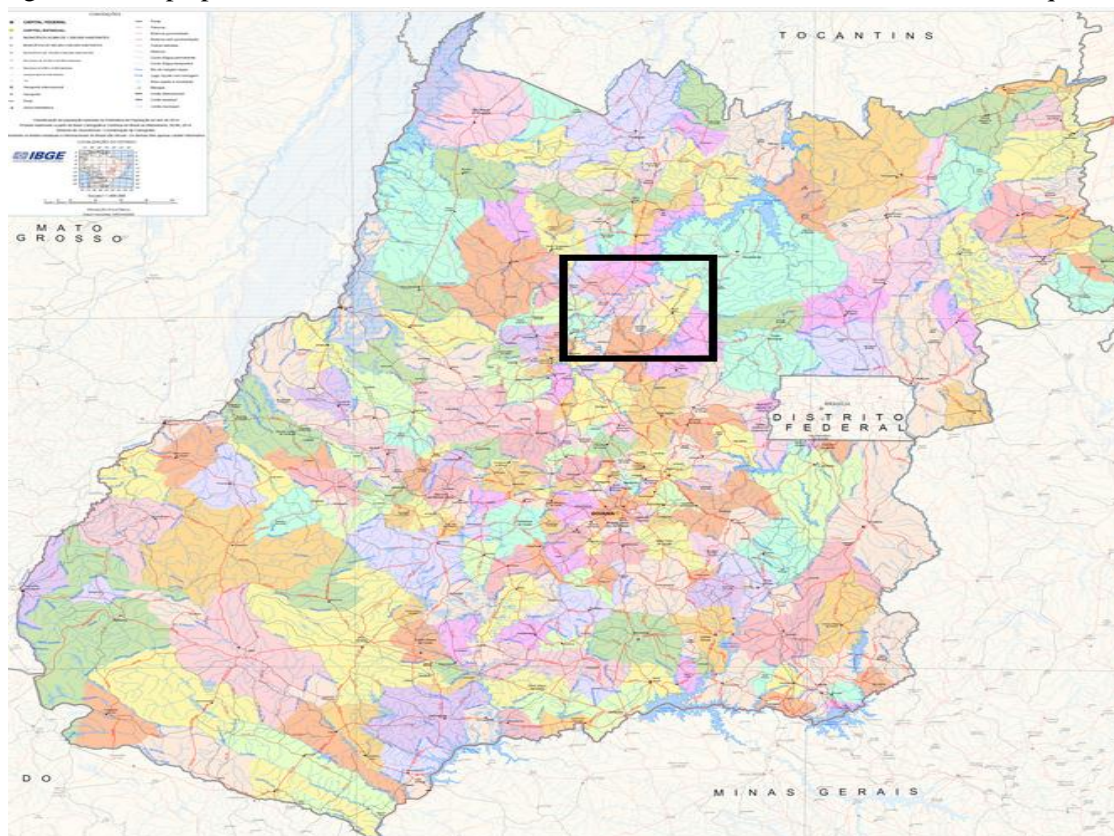
Em testemunhos distantes no tempo e destituídos de qualquer interesse afirmativo ou de agenciamento no período em que foram produzidos, encontram-se informações suficientes que dão conta da existência de quilombos na região e que corroboram as autoafirmações daqueles grupos, ali, que se identificam como remanescentes de quilombos na atualidade.

### Capítulo 3

## O QUILOMBO DE LAVRINHAS: MEMÓRIA, FRONTEIRA E RESISTÊNCIA

Lavrinhas de São Sebastião é hoje um povoado de cerca de 1.500 habitantes situado no município de São Luiz do Norte. Antes, pertenceu ao Julgado de Pilar de Goiás e aos municípios de Jaraguá e de Itapaci. As terras da antiga sesmaria de Lavrinhas de São Sebastião englobam ao menos três municípios na atualidade: São Luiz do Norte, Santa Rita do Novo Destino e Goianésia. Fazem divisa como Uruaçu, Goianésia, Santa Rita do Novo Destino, Barro Alto, Nova Glória e Hidrolina. O povoado está localizado no Vale do São Patrício, na microrregião do Alto Tocantins, como mostra a figura 2.

Figura 2 – Mapa político de Goiás com as terras de Lavrinhas de São Sebastião em destaque\*



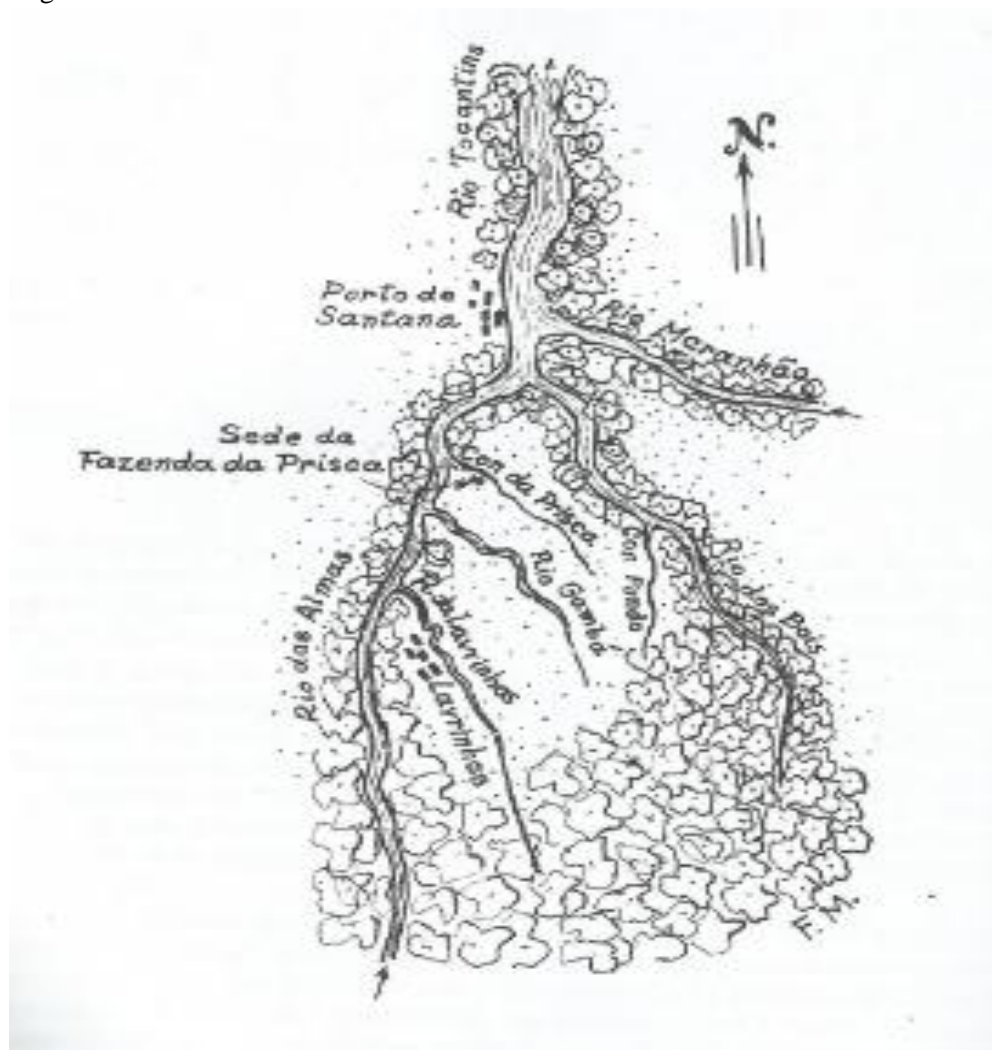
Fonte: Brasil Turismo (2018)

\*A área retangular corresponde à região da antiga sesmaria Lavrinhas de São Sebastião e aos municípios nos quais suas terras se inserem atualmente, bem como os municípios que fazem limite com a área.

O povoado dista 18 quilômetros de São Luiz do Norte por estrada de terra, sendo seis quilômetros até o porto do rio das Almas, onde uma balsa faz a travessia dos transeuntes, e mais 12 quilômetros desse porto até Lavrinhas.



Figura 4 – Área da Fazenda Lavrinhas de São Sebastião\*



Fonte: Magalhães (2004, p. 23)

\* Ilustração feita a bico de pena por Flávio Severo Pereira de Magalhães, filho de Carlos Pereira de Magalhães

De acordo com os depoimentos tomados em Lavrinhas por Carlos Pereira de Magalhães em 1919, de duas netas do capitão de conquista Francisco Pereira Ribeiro e bisnetas do traficante de escravos, o português João Pereira Ribeiro, o povoado de Lavrinhas surgiu por tradição religiosa atribuída a um milagre de São Sebastião, que teria encontrado ouro no lugar onde hoje se encontra o povoado. Para manter essa tradição, todos os anos, desde 1776, uma festa em louvor a São Sebastião é realizada em reconhecimento a esse milagre. A festa acontece em janeiro e agosto, portanto, duas vezes por ano, sendo a mais importante delas a de agosto.

Os relatos colhidos por Carlos Pereira de Magalhães, presentes em sua correspondência epistolar, dão conta do início do garimpo nas terras da antiga sesmaria no Morro do Buriti queimado pelo traficante de negro angola, o português João Pereira Ribeiro,

cujo nome talvez tenha se perdido no tempo, não resistindo na memória dos habitantes de Lavrinhas e Porto Leocárdio.

Em entrevista a nós concedida, o senhor Sebastião dos Santos Dias (figura 5) falou sobre a escravidão em Lavrinhas:

**Sebastião:** O Imbilino era meu bisavô. O pai dele era Romão, ele era o sinhô dos escravo, né? Que tinha... O meu avô falava que ele era avô do meu avô, né? Ele tinha 360 escravo. [...] É... trabalhava no garimpo e fazia todo serviço, né?

**Entrevistador:** Esses escravos vinham de onde?

**Sebastião:** Teve uma... Acho que num era do Brasil não, né? Era um povo assim da minhas cô assim moreno, né? Foi um pessoal qui ele comprô lá... num sei se na África...Ele comprô lá, né? E trouxe esses escravo... mas só preto, né? Igual eu, né? Aí diz que o fii dele, o Imbilino, que era fii do Romão, interessô muito nela, né? E ele num quiria que ele casasse com ele, né?.. Aí foi... Mas o Imbilino tava muito interessado nela... Diz que aí a mãe do Imbilino falô p'o Romão:

“— Dêxa ele! Ele tá querendo ela, deixa ele!” Daí pra cá que vêi essa geração de nêgo na famia... Depois do Romão é que entrô gente preto no mei... Mas era tudo branco (SEBASTIÃO, 2017).

Figura 5 – Senhor Sebastião dos Santos Dias



Fonte: Gleisson Ferreira (2018)

A existência de Romão e Imbilino (Umbelino) não aparece nas “Cartas de Goiás”. Talvez sejam ambos descendentes do traficante de escravos João Pereira Ribeiro, cujo nome, o esquecimento, elemento da memória, pode ter se encarregado de apagar e a tradição possa ter atribuído sua função de traficante de escravos a um ou dois de seus descendentes. Mas o nome Caciano aparece nos relatos de Magalhães como descendente dos Pereira Ribeiro e um

dos herdeiros das terras de Lavrinhas. Era de cor morena, menos acentuada que a de outros herdeiros chamados por Magalhães de pretos retintos. Talvez possa tratar-se do avô de Sebastião dos Santos:

Atendendo a meu pedido, os antigos proprietários dessas terras, que residem em sítios distantes, compareceram a este arraial. São todos bronzeados e aparentados entre si. Alguns deles pretos retintos, relewa o Caciano, matador de onças a ferro frio. Creio que dona Amância é a única branca nessa miscigenação das três raças (MAGALHÃES, 2004, p. 67).

É possível que se trate do mesmo Caciano, avô do senhor Sebastião dos Santos, uma vez que Magalhães faz referência a um indivíduo de mesmo nome, descendente tanto de negros escravizados como da classe senhorial, apontado por ele como um dos herdeiros de Lavrinhas.

A senhora Abadia Bispa Guimarães — conhecida como Abadia Quilombola —, sobrinha do senhor Sebastião dos Santos (figura 6), afirma que seu ancestral, Imbilino, era traficante de escravos. O mais provável, no entanto, é que se trate do português João Pereira Ribeiro — que iniciou a exploração das minas de ouro das terras de Lavrinhas, ainda no Morro do Buriti Queimado —, de quem Imbilino seria descendente. A comprovação dessa descendência carece de um estudo genealógico.

Figura 6 – Senhora Abadia Bispa Guimarães



Fonte: Gleisson Ferreira (2017)

Eu sei sobre o véi Imbilino... O véi Imbilino eu sei que ele ia na África e buscava os nêgo p'a trabaiaá aí, né? Isso aí eu sei mais o meno... Chamava Imbilino dos Santos. Ele ia lá e buscava. Da segunda vêiz que ele foi ele tiro uma escrava e o pai dela fêiz ele casá cum ela. Inclusive, essa muié era do povo da Andreza, da Camila... Cê já ouviu fala? [...] Eu ouvia meu avô fala, né? Que ele contava muito causo pra nós, né? De primêro, só fazia apanhá! Comia no cocho igual animal! (ABADIA, 2017).

Indagada sobre seu conhecimento sobre Silvestre Pereira Ribeiro, último senhor de Lavrinhas, ou uma de suas filhas, Amância Pereira Ribeiro, que vivia em Lavrinhas, a resposta traz uma nova informação sobre a ancestralidade da família dos Santos Dias:

**Entrevistador:** A senhora já ouviu falar em Silvestre Pereira Ribeiro, que era senhor dos escravos em Lavrinhas, ou Amância Pereira Ribeiro?

**Abadia:** Ela era bisavó do meu avô! Só que já mistura, né? pelo que meu avô falava... meu pai...!

**Entrevistador:** Qual é o seu nome completo?

Abadia: Abadia Bispa Guimarães.

**Entrevistador:** E seus pais?

**Abadia:** Elias dos Santos Dias e Rosa Bispa Coelho Guimarães.

A partir da informação de que Amância Pereira Ribeiro era bisavó do seu avô, Abadia confirma a ascendência dos Pereira Ribeiro sobre sua família Santos Dias. Ao afirmar “só que já mistura”, parece indicar que os sobrenomes se perderam no tempo, devido às “misturas”, isto é, laços de casamento.

As Lavrinhas surgiram, então, durante o Brasil Colônia, no contexto da busca por metais preciosos, instigada pela Coroa portuguesa. Possível território de incursão de Xavantes e Xerentes a oeste e de Kayapós ao sul, quando de sua ocupação pelo português João Pereira Ribeiro (1776), recebeu incursões dos Avá-Canoeiros (índios morcegos) que dizimaram a fazenda da Prisca por volta de 1860. Foi uma região bastante povoada pelos descendentes dos africanos escravizados, vítimas do tráfico negreiro. O primeiro grande desfalque à demografia da região, sofrido pela população negra, veio com a “Guerra do Lopes”, como era conhecida na região a Guerra do Paraguai.

Sinhana Velha contou-me: “Pouco depois da morte do capitão, o meu compadre fez esta casa e arrematou no Pilar o oratório de Santo Antônio, que minha mãe zelou enquanto viveu; com a morte dela, fiquei eu a zeladora. Nisto veio o tempo da Guerra do Lopes e o sorteio quase acabou com as Lavrinhas. O alferes Silvestre teve muitos desgostos e pouco depois morreu, sendo já bem velho. Os descendentes dele continuaram em partilha amigável, trabalhando e criando gado nas terras que foram do capitão português” (MAGALHÃES, 2004, p. 94).

É possível imaginar o motivo dos “muitos desgostos” do alferes Silvestre Pereira, provavelmente arruinado economicamente pela Guerra do Paraguai, devido ao desfalque de mão de obra masculina e jovem, levada à guerra pelo governo imperial. O depoimento da velha senhora dá conta de como a Guerra do Paraguai despovoou as Lavrinhas, levando seus jovens rapazes às fileiras do exército, como combatentes, para nunca mais regressarem a seus lares.

A história de Lavrinhas mostra uma comunidade constantemente vítima dos projetos de colonialidade. Os interesses diversos sobre as terras da comunidade despertaram, entre tantos outros, o interesse de Carlos Pereira de Magalhães, que conseguiu parte da documentação referente às terras junto à própria comunidade, talvez temerosa de uma resistência para a qual não estava preparada. Sobre essa documentação, conseguida das mãos de Sinhana Velha, Magalhães relatou:

Ela declarou que pouco sabe do que se passa na atualidade, toda influída na devoção a santo Antônio, cansada de esperar a hora dela, que já está atrasada. Mandou Celírio, seu filho, me entregar os documentos guardados em um cofre de madeira atrás do oratório e já muito estragados pelo tempo. Tentei conservar o cofre, mas ele se desmanchava, ocado pelos cupins. Enchi uma bruaca da minha carga com esse interessante arquivo. Regressando a Lavrinhas, coloquei em ordem esses documentos, bastante deteriorados e uma boa parte legível. Essa correspondência começava em 1792 e terminava em 1870, daí a suposição de ter Silvestre falecido nessa data. A casa do Sítio Novo era uma de suas residências prediletas e onde mais se demorava. Os autos da arrematação, em praça pública, do oratório de Santo Antônio da Igreja do rosário do Pilar eram volumosos e traziam uma infundável lista de miçangas que o acompanhavam. Encontrei várias cartas de Joaquim Alves, de Pirenópolis referentes a negócios comerciais, tropas e escravaria; em uma só havia referências a transações de ouro. Informou-me o sacristão que Joaquim Alves, nascido em Pilar, era filho natural do capitão. Descoberta importante foi a seguinte: Um testamento feito em 1876 declara: “Sendo o meu irmão Silvestre e eu os únicos proprietários das terras de Lavrinhas de São Sebastião, por sucessão e herança de nosso pai, Francisco Pereira ribeiro, estando eu de saída para uma viagem a São Paulo, não tendo muita segurança de voltar, visto não gozar de perfeita saúde, declaro que não tenho descendência, constituo, como de direito, o meu irmão Silvestre herdeiro na parte das terras de Lavrinhas de São Sebastião, que me pertencem” (MAGALHÃES, 2004, p. 94).

É perceptível um projeto de dominação por trás do discurso ideológico presente no conteúdo das “Cartas de Goiás”. Tal projeto não passou despercebido pela população de Lavrinhas, que, na pessoa de Grigório da Silva, sacristão da Igreja, articulou a resistência nos tribunais. Algumas dúvidas surgem diante da afirmação de Magalhães de que os herdeiros

pretendiam vender as terras: Por que vender o lugar de seu nascimento com o qual tinham toda uma historicidade?

Para onde iriam após a venda das terras, uma vez que o próprio Magalhães afirmou que uma das exigências do grupo que ele representava é que as terras estivessem livres de intrusos, ou seja, de ocupantes? Se a resposta fosse que iriam para o arraial de Lavrinhas, para o qual foi destinado apenas um quilômetro quadrado de terras, todos cultivariam essas terras? Como tantas famílias produziram para sua subsistência em um espaço tão pequeno? Para onde levariam suas criações? E, se o pessoal de Lavrinhas tinha mesmo a intenção de vender essas terras, por que a venda foi contestada na justiça, inclusive acusando os compradores paulistas de grileiros?

Não temos uma resposta imediata para tais indagações, mas os indícios apontam para um claro projeto de dominação do espaço e expropriação de seus moradores, a serviço do capitalismo, num contexto de crescimento econômico do estado de Goiás.

### **3.1 Grigório da Silva: o “sacristão da igreja”**

A resistência do lavrinhense se revelou, primeiro, contra a escravidão, contra os maus-tratos dos senhores que, segundo a informação mais antiga que temos, levou os negros escravos a formarem aliança com os índios morcegos (Avá-Canoeiros) para atacarem a fazenda da senhora Prisca, nora do capitão Francisco Pereira Ribeiro, e também levou à fuga do escravo Joaquim Buriti. Nos dois casos, o resultado foi o aquilombamento.

No início do século XX, com o constante interesse de grileiros e empresas pelas terras de Lavrinhas, especialmente o do grupo representado por Magalhães, a principal figura a fazer frente de oposição a eles foi o lavrinhense Grigório da Silva, personagem de destaque na comunidade e responsável pela Igreja. A correspondência de Magalhães, enviada a seus superiores, permite inferir que Grigório da Silva era um seu desafeto, visto por ele como sujeito inteligente e sagaz que articulava habilmente a defesa de suas terras e se colocava contra os forasteiros.

Manda a lealdade que leve ao seu conhecimento que teremos em breve pela frente invejosos, que desejam para si esse magnífico trato de terras. Em Lavrinhas, só um homem, o Grigório, sacristão da ermida, sabe ler e escrever, o que lhe dá grande prestígio nessa zona; negro fula de cabelo crespo, é melífluo no trato e manhoso em tudo o mais. Acontece que, quando Freimund, em 1905, fez o pagamento da compra dessa fazenda, aoscinquenta e tantos herdeiros, pagou conforme o grau de parentesco, três, dois e um conto, em dinheiro batido. Quatro desses herdeiros não compareceram e mandaram um procurador, que, tendo recebido, fugiu, deixando-os no oraveja. Gregório, passados 15 anos, manobrando com a ignorância desses matutos, agora os insuflou do seguinte modo: não tendo eles recebido o pagamento, a venda não se efetivou, continuaram nos seus quinhões, mas ameaçados no momento de nova tentativa de esbulho; impunha-se dar queixa à Igreja e ao governo. Essas duas egrégias potências tomaram conhecimento do caso, e, para acautelarem-se, disseram contra os grileiros de São Paulo (MAGALHÃES, 2004, p.153-154).

Surge aqui uma questão difícil de compreender: Se a partilha já havia sido feita entre “oscinquenta e tantos herdeiros”, dos quais somente quatro não teriam recebido seu pagamento por sua parte de terras, por que era necessária então a documentação de toda a antiga sesmaria? Por que reunir todos os herdeiros, se apenas quatro contestavam a venda de seus quinhões? Por que não resolver a questão então apenas com os quatro herdeiros que contestavam a venda?

Grigório da Silva era considerado por Magalhães como um dos principais entraves a seu interesse na aquisição das terras de Lavrinhas e apontado como responsável por articular, junto à Igreja e ao governo, a derrota dessa empreitada. Imaginando, talvez, tratar-se de gente totalmente ignorante e rude, Magalhães provavelmente não contava com a existência de um negro lavrinhense letrado, como se dizia na época, que lhe ofereceu resistência com base em seu conhecimento da lei, levando-o a uma demanda de dez anos nos tribunais. Isso causou ao advogado paulista certo ressentimento em relação ao sacristão de Lavrinhas.

Em outra passagem das “Cartas de Goiás”, o autor apontou o padre Domingos de Morais Sarmiento como “inventor” da grilagem de terras em Lavrinhas:

Lançando os olhos para o norte, 10 léguas, damos com Lavrinhas, cinco velhas casas de telhas e a capela milagrosa. O grupo que aí reside dá-se como herdeiro desse latifúndio, embora não apresente documento. O padre Domingos de Morais Sarmiento é o inventor dessa grilagem. Grande é a sua influência, obtendo do tribunal de justiça o direito de advogar e do bispo diocesano o direito de vigário de Jaraguá, sua sede atual (MAGALHÃES, 2004, p. 231).

Cabe perguntar: que grilagem? Foram os lavrinhenses que, orientados por um padre, queriam grilar as terras de Lavrinhas, já que “dá-se como herdeiro desse latifúndio, embora não apresente documento”?

Magalhães caiu em contradição quando relatou, em sua “Carta XVIII”, ter recebido farta documentação sobre as terras de Lavrinhas, inclusive um testamento que constituía Silvestre Pereira Ribeiro como único herdeiro delas. Declarou também haver conhecido duas filhas de Silvestre Pereira Ribeiro, Benedita da Luz e Amância Pereira Ribeiro, bem como outros descendentes, que, a seu pedido, reuniram-se em Lavrinhas (MAGALHÃES, 2004). Dessa maneira, não é possível que ignorasse o direito de herança dessas pessoas às terras deixadas por seu ascendente, Silvestre Pereira, ao menos não de boa fé, a não ser que ele estivesse tramando para desacreditar o direito dessas pessoas propositalmente, em nome da empreitada da qual fora encarregado: a aquisição das terras de Lavrinhas.

Nesse caso, a fronteira entre civilização e barbárie — como gostava de contrapor o autor das “Cartas de Goiás” —, ou ao menos entre conhecimento e barbárie, não está tão definida, uma vez que o próprio Magalhães considerava Grigório da Silva um homem “letrado”, isto é, com conhecimento da escrita. Julgava-o inteligente pela capacidade de articular com o governo goiano e com a Igreja, junto à justiça, a defesa das terras de Lavrinhas de São Sebastião. Contudo, ao que parece, por preconceito, não se reportou à inteligência do sacristão, mas se referiu à sua “esperteza” por ser “melífluo no trato” e por considerá-lo “manhoso em tudo o mais” (MAGALHÃES, 2004, p. 153).

Magalhães revelou, por mais de uma vez em sua correspondência, o fato de a população de Lavrinhas e de algumas autoridades considerarem sua atuação como grilagem. Em carta de Campo Formoso, datada de 2 de maio de 1923, ele escreveu:

Jornalecos daqui e de Uberaba nos tem apregoado disfarçadamente como grileiros paulistas em ação no Estado de Goiás. Outrossim tentam identificar o amigo como um Monteiro de Barros, famigerado boiadeiro, que tem como campo de ação Barretos ao Porto Taboado, no rio Paraná. O movimento automobilístico considera a capital como ponto terminal. O planalto central separa o norte pedregoso, de clima ardente e habitat de índios, do sul ameno e produtivo. A estrada feita pelo senhor Helmuth de Jaraguá à mina de Crixás despertou a admiração geral e abriu a porta à curiosidade de nossos adversários (MAGALHÃES, 2004, p. 215).

Sua intimação ao palácio do governo, na capital, segundo carta escrita da cidade de Goiás em 12 de maio de 1925, trouxe à luz a desconfiança do governo em relação ao seu interesse nas terras de Lavrinhas:

Há poucos dias fui intimado verbalmente a comparecer ao palácio do Conde dos Arcos, para esclarecer o seguinte:

1º) Por ter eu aberto em Anápolis, sem autorização, uma escola.

2º) Pelo fato de ter dado entrada a um médico estrangeiro, sem prévia consulta.

3º) Por apropriação indébita de terras, no município de Pilar.

Acontece que o chefe do Secretariado Geral do Estado, passando de automóvel por Anápolis, insistiu em que eu partisse em sua companhia para a capital, no que concordei. Levava uma maleta forte, de couro, com a documentação das terras de Lavrinhas de São Sebastião, tidas pelo governo como devolutas, o que mostra que ignoravam totalmente até mesmo a parte histórica, geralmente conhecida (MAGALHÃES, 2004, p. 229).

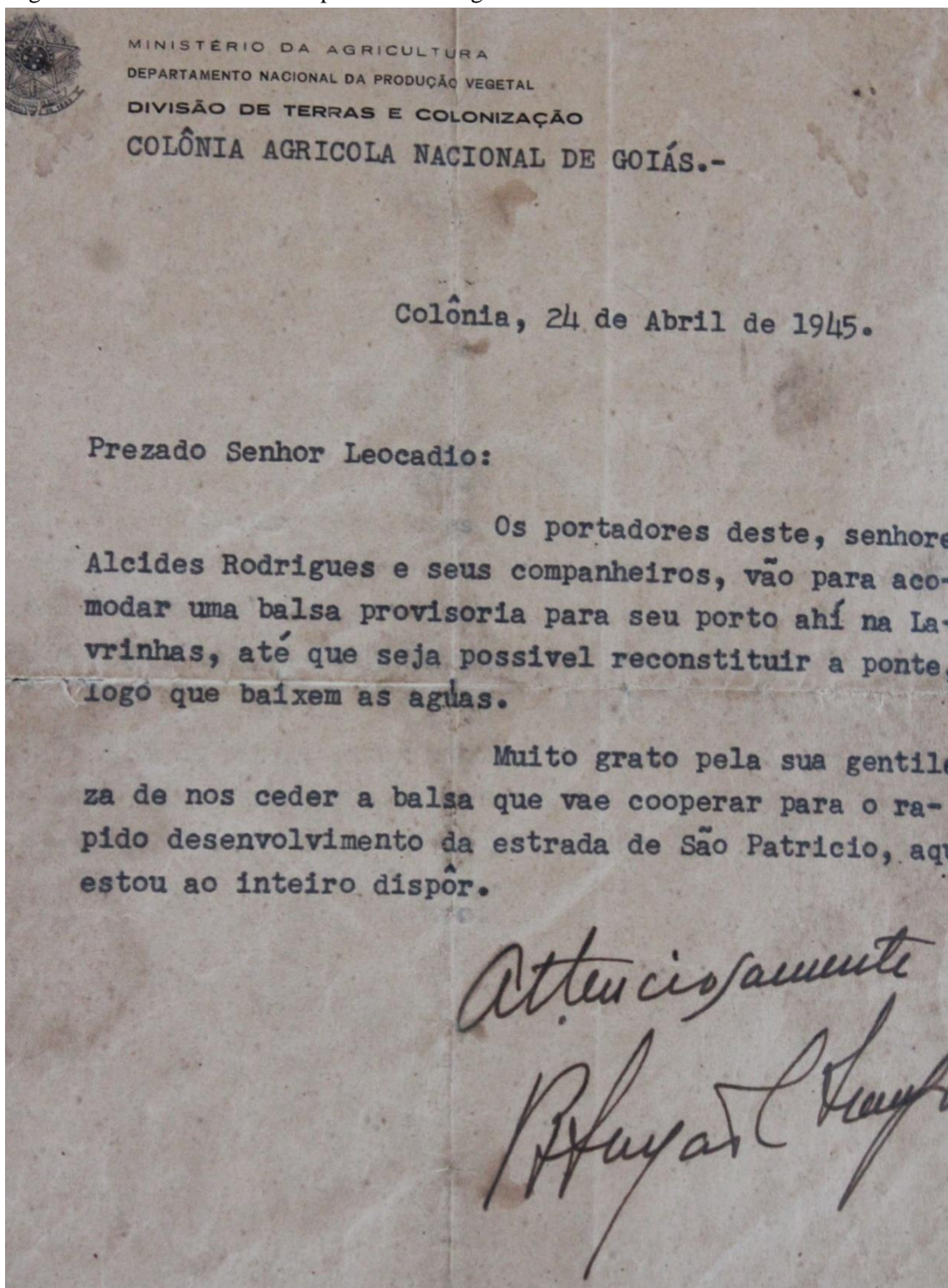
Essa é mais uma clara contradição nos relatos de Magalhães referente à documentação das terras de Lavrinhas e ao reconhecimento ao direito dos herdeiros do alferes Silvestre Pereira Ribeiro. Quando informou que levava, em uma maleta de couro, farta documentação sobre as terras de Lavrinhas e que o governo as tinha como devolutas, indicou ignorância total do governo, que “desconhecia até mesmo a parte histórica, geralmente conhecida”. Deixou claro, dessa forma, que o histórico de ocupação de Lavrinhas pelos Pereira Ribeiro era bem conhecido em Goiás. Ao afirmar que estava de posse de farta documentação sobre as terras de Lavrinhas, uma vez intimado ao palácio do governo, revelou-se disposto a contestar que essas terras fossem devolutas, tanto com base na documentação que conseguira como também pelo histórico conhecido de sua ocupação, o que também se comprovaria pela documentação conseguida com Sinhana Velha no Sítio Novo.

### **3.2 O Porto de Lavrinhas**

Quando os rios ainda eram o caminho mais utilizado em Goiás, por ser uma via natural de navegação, o rio das Almas, primeiramente chamado rio das Minas (MAGALHÃES, 2004) era caminho obrigatório para a região Norte. Nesse período e até tempos recentes, o Porto de Lavrinhas era lugar de passagem e travessia, sendo importante, ainda na atualidade, para quem vive na região.

Segundo Guilhermina dos Santos Dias e Pedro Vidal da Silva, seu esposo, contam que havia uma balsa no local, puxada à corda e carretilha de uma margem à outra, mas com o tempo ela se deteriorou e as autoridades não providenciaram outra, passando a travessia a ser feita de canoa. Essa informação é corroborada por documento emitido pela Colônia Agrícola Nacional de Goiás em 1945 (figura 7), constante no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da Comunidade Quilombola Porto Leocárdio (INCRA, 2013).

Figura 7 – Documento emitido pela Colônia Agrícola Nacional de Goiás em 1945



Fonte: Incra (2013)

A importância de Lavrinhas como sítio minerador de extração de ouro e agricultor, com a produção de diversos produtos que abasteciam cidades como Pilar de Goiás, fica clara no depoimento prestado a Magalhães por dona Benedita da Luz, filha do alferes Silvestre Pereira Ribeiro, neta do capitão e senhor de Lavrinhas, Francisco Pereira Ribeiro e bisneta do

traficante de escravos João Pereira Ribeiro, português que iniciou a exploração de ouro em Lavrinhas:

Depoimento de Benedita da Luz: Quem primeiro lavrou nas terras da Fazenda foi o traficante de negro angola João Pereira Ribeiro, português, que começou com numerosas escravaria no Morro do Buriti Queimado. Nesse tempo viajava-se montada em boi, porquanto os morcegos aniquilavam os cavalos. Esse homem era mau, escolhia um negro dobrado, arreava-o e nele montava calçado de espora. Assim começou o arraial, e o velho se apossou das terras entre o Rio das Almas e o Rio dos Bois; nesse tempo se falava em sesmaria. Uma vez rico, tomou rumo de Portugal, despachando o seu filho, Capitão Francisco, que minerava em Minas Gerais, para o para o Buriti Queimado. Meu avô multiplicou as catas no pé do morro e seu irmão Bento na outra margem; com o tempo, esse movimento tomou o nome de Lavrinhas de baixo. E não foi só, abriu lavoura, formou fazenda e fez engenho, suprindo o Pilar de pinga, rapadura e açúcar mascavo. Ele trouxe de Roma a imagem do padroeiro São Sebastião, daquelas que Nosso Senhor e os apóstolos fizeram para socorro de todos nós. Agasalharam o santo na capela da coroa do morro. Nas novenas da festa onomástica do Santo, o diabo passou pelo arraial, deixando visível o rastro do seu rabo. As galinhas cantavam como galo e os galos falavam como gente. Quando, no dia de festa, abriram a capela o altar estava vazio, o santo possuía espírito de vida e abandonara, desgostoso, o arraial. O capitão vestiu o luto e aceitou o parecer do seu capataz, Antônio Machado, que o santo estaria na estrada da marinha de volta para Roma. Partiu o povo, tendo à frente o capitão; após 6 Léguas de marcha, atingiram a estrada de Pilar a Pirenópolis, uma légua acima do porto do Rio das Almas. À sombra de um pau-santo encontraram São Sebastião em descanso, e o povo, de joelho, com salvas e alarido, saudou o padroeiro. Mas tornara-se tão pesado que 10 juntas de boi não conseguiram movê-lo. Trouxeram então os mucafis, mas em vez de terra saía ouro em pó. "Milagre!", exclamou o povo. Por esse motivo, a mina tomou o nome de Lavrinhas de São Sebastião, que foi quem a descobriu, e nesse nome bendito foi registrado no Pilar e no Reino. Isso se passou em 1776, mais ou menos (MAGALHÃES, 2004, p. 75-76).

Há que se considerar a visão que a própria família tinha sobre o português João Pereira Ribeiro no relato de Benedita da Luz. Sua narrativa denota a imagem de um homem violento e cruel com seus escravos, fator marcante para a memória da família. A violência contra os escravos dá a tônica de possíveis fugas já no início da ocupação das terras de Lavrinhas. A “numerosa escravaria” aponta, outra vez, tanto para a importância dessa fazenda quanto para um fator possibilitador de fuga, podendo-se imaginar, diante do ambiente de violência constante, que o escravo, fugindo dos maus-tratos, pudesse, vez em quando, aventurar-se a buscar a liberdade nas serras e matas e atravessando os rios da região, formando quilombos.

A grande quantidade de escravos que trabalhava nessa fazenda, tanto na mineração quanto na lavoura, citados por Benedita da Luz, apontam para o fato de essas minas estarem entre as mais importantes de Goiás na segunda metade do século XVIII. O enriquecimento de

João Pereira Ribeiro, que voltou para Portugal, também indica a rentabilidade do garimpo do Buriti Queimado. As muitas comunidades remanescentes de quilombo na região dessa antiga e grande sesmaria deixam também uma importante pista sobre sua ligação com essa fazenda.

O Inbra de Goiás, em publicação de 23 de março de 2011, destacou a importância da fazenda e do porto de Lavrinhas ao informar sobre a origem da comunidade quilombola Tomás Cardoso, formada por descendentes de outra comunidade, o Quilombo do Pombal:

O Inbra de Goiás publicou no Diário Oficial da União [...] o extrato do edital referente ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da **Comunidade Quilombola Tomás Cardoso**, originária de Barro Alto, próximo ao município de Goianésia (GO). Reconhecida pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em junho de 2008, a comunidade possui 40 famílias, que reivindicam uma área de 1.803,3072 hectares da antiga Fazenda Bocaina do Passa Três, também denominada Canoas. A publicação do RTID, o primeiro feito pelo Inbra/GO, é etapa obrigatória e preliminar do processo de regularização de territórios quilombolas. É também a parte mais complexa do trabalho de titulação de um território. O documento é constituído por várias peças técnicas, dentre as quais a planta do território, o estudo da documentação cartorial, relatório agrônomo e, principalmente, o relatório antropológico. Este último visa reconstituir a história da comunidade, sua ancestralidade, organização socioeconômica tradicional e suas formas de ocupação e uso do território, entre outros. A Comunidade de Tomás Cardoso descende de famílias negras procedentes do quilombo de Pombal, cuja origem remonta às antigas lavras auríferas do período colonial e das fazendas de gado que sucederam o ciclo do ouro em Goiás. Tais atividades trouxeram, entre os séculos XVIII e XIX, grande contingente de escravos que, provavelmente, deram entrada no País pelo porto de Lavrinhas de São Sebastião, na região do Maranhão (INCRA, 2011, grifos nossos).

Dois aspectos importantes sobre o passado e a origem dessas comunidades podem ser observados nesse documento: a procedência em comum, talvez da fazenda Lavrinhas, e a importância do Porto de Lavrinhas (no rio das Almas), um afluente do rio Maranhão, na Região do Alto Tocantins.

### 3.3 O Porto do Leocárdio

Antes de ser o Porto do Leocárdio, esse era o Porto de Lavrinhas, doado ao senhor Leocárdio de Lima pelo senhor Silvestre, segundo depoimento constante no RTID da comunidade (INCRA, 2013). Aqui vivem remanescentes de quilombo, como o senhor Otílio (figura 8).

Figura 8 – Senhor Otílio e o neto em Porto Leocárdio



Fonte: Gleisson Ferreira (2017)

A origem da comunidade está ligada à fazenda Lavrinhas de São Sebastião, uma vez que, entre outros depoimentos, o do senhor Sebastião dos Santos Dias, morador de Porto Leocárdio e genro do senhor Leocárdio de Lima, revela ser bisneto de um feitor de Lavrinhas, Imbilino ou Umbelino dos Santos Dias, branco, cujo filho, Romão, casou-se com uma escrava, dando início a uma geração de negros na família Santos Dias (INCRA, 2013). A família senhorial de Lavrinhas teria então se misturado aos antigos escravos e seus descendentes, bem como a elementos indígenas, pois, segundo Magalhães (2004), os herdeiros de Lavrinhas eram uma miscigenação das três raças.

Embora a origem da comunidade de Porto Leocárdio esteja tradicionalmente ligada à chegada do senhor Leocárdio à região, herdando-lhe, inclusive o nome, há, na região, um capão de mato chamado Vargem do Imbilino, onde teria morrido o senhor Imbilino dos Santos Dias. Isso mostra que o lugar já era ocupado anteriormente pela família Dias dos Santos, confirmando a ancestralidade da comunidade na região, anterior ao senhor Leocárdio.

O Relatório Antropológico elaborado pelo Incra, aponta que há outra versão

complementar sobre a origem da comunidade. Para Sebastião Dias, Porto Leocárdio ficava dentro da antiga Fazenda Lavrinha de São Sebastião. A sr<sup>a</sup> Vicença corrobora a informação e diz que a fazenda “ia até Jaraguá. Lá nós comprava sal e tecido para minha mãe fazer roupa, o resto nós plantava. [...]” Ainda segundo Vicença Alves da Silva [...] antigamente a área do quilombo pertencia à Fazenda Lavrinha e suas terras iam até Jaraguá, indicando a extensão do território (INCRA, 2013).

### 3.4 A fronteira geográfica e a fronteira cultural

O sentido de pertencimento do lavrinhense está profundamente ligado ao lugar. Lugar de sofrimento e do cativo de seus antepassados, mas também lugar de milagre (o milagre de São Sebastião). A religiosidade ali se manifesta em diversos aspectos da vida cotidiana. As festas são organizadas em homenagem aos santos de devoção.

Se Lavrinhas foi lugar de cativo, foi também lugar de liberdade. As fugas de escravos relatadas por Magalhães e a notícia da existência de quilombos nas proximidades do Arraial dão conta dessa realidade. O fato é que — repetindo as palavras de Escobar (2005, p. 63) — “o lugar — como experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa — continua sendo importante na vida da maioria das pessoas, talvez para todas”

Nas falas das pessoas mais velhas, tanto em Lavrinhas (povoado) como em Porto Leocárdio, o lugar também foi lugar de fartura, de abundância. Só compravam o sal e o tecido fora de Lavrinhas; o resto eles mesmos plantavam.

É possível perceber a defesa do lugar na atuação de alguns lavrinhenses no passado, desde a luta de Grigório da Silva junto à Igreja e à Justiça pelas terras de Lavrinhas até a atuação de pessoas da comunidade, como Antônia das Chagas, que comprou o seu quinhão para permanecer nele, diante da possibilidade de ser expropriada, de perder conexão com o seu lugar.

Aí... Aí quê qui acontece...Chegô esse povo... da Companhia... Vendeu uma parte... diz qui era dono! Aí vendeu pra esses... Diz qui vendeu pra um negócio de Reunidas do Brasil. Aí... Todo mundo aqui, bem demais, tocando suas roça aí nas bêra de corgo, boa! Aí chegô um sinhô de João Ferreira, diz qui mandado pur essa Companhia. Aí diz: —”Não! Nós vamo... Pó povo do lugá nós vamo dá seis alqueires pá cada um! Do lugá! Aí pra cortá mais, se quis é mais, a base é quinze alqueire...o resto acaba tudo. [...] Muita gente impinô a carroça: — Ah, eu num vô compra isso não! Aí... O quê qui foi... Esse João Ferreira cortô terra, cortô terra... Aí disse: — Ó! A Companhia diz assim:— É pra nós tirá quarenta alqueire aqui p’a Igreja, e aqueles qui num pudé compra é p’a ir lá p’a Lavrinha, p’a terra da Igreja! (ANTÔNIA, 2017).

Eu, nesse tempo... rapaz... num somava cum nada. A véia Antonha das Chagas disse: - “Não, João, compra!” — Comprá cum quê? Num tenho dinheiro pa compra terra não! — Não! Compra! Aí ela disse: — “Ó, nós vamo fazê o seguinte [...] eu tô cum medo! Tô cum medo desse trem!” E tinha o véi Antóim de Oliveira alí do odo lado... O véi Antóim de Olivêra era padrim dela. Ela: — “Ó, cê pega um cavalo e vai lá no padrim Antóim e pergunta pra ele. Fala pra ele que eu mandei sabe dele se eu posso compra essas terra. Purquê... eu num seu cumé qui é isso... ele sabe! “Eu disse: — Então eu vô! O véi muito sistemático... Aí eu peguei o cavalo e fui. Aí cheguei, chamei, ele saiu: — “O quê qui ocê anda fazendo, hum?” — Ó, seu Antóim, eu tô aqui mandado. Que a dona Antonha, afillhada do sinhô me mandô aqui p’a procura o sinhô sobre o negócio duma terra lá. “Apeia! Apeia!” Apeei. “—Vem pra dento!”... Mandô: “— Pega o cavalo dele! Leva pá desarrear!” Que antigamente tinha isso! “\_Põe no pasto!” Eu falei: “— Seu Antóim, esse cavalo tem que piá! Que...pode ele fugir! “Não! Os minino arruma!” Soltaro o cavalo pra lá... chamô pra dento... “É...O quê qui foi lá?” Falei: — Ó, Chegô lá um negócio duma tal Companhia... p’a cortá umas terra lá. E ela (Antonia das Chagas) mandô sabe do sinhô se tem algum...se pode, se isso num é roubo... as vêiz pode sê algum... Ele: “— Não! Não! Isso tá certo! Essas terra lá é da Lavrinha! É da Lavrinha! O negócio é ela compra e pegá os documento cum que ela pode prova qui comprô! Pra qui ela tenha cumo tistimunha... Ocê pode pousar aí!” (ANTÔNIA, 2017).

No depoimento de João Nunes é possível perceber a preocupação de Antônia das Chagas consigo mesma e com o seu grupo, buscando informações de um influente político e fazendeiro da região, Antônio Oliveira, sobre a legalidade de se comprar as terras, e aconselhando João Nunes a comprar também o seu quinhão. A tentativa de manter-se na terra ancestral outrora expropriada, ainda que pela negociação de compra com os grileiros, é uma forma de resistir dentro do seu espaço, uma tentativa de preservar seu modo de vida tradicional. Sobre isso, Escobar acentua:

Tomando como ponto de partida o caráter problemático da relação entre lugar e cultura, estes trabalhos colocam a ênfase no fato de que os lugares são criações históricas, que devem ser explicados, não assumidos, e que esta explicação deve levar em conta as maneiras pelas quais a circulação global de capital, o conhecimento e o meio configuram a experiência da localidade (ESCOBAR, 2005, p. 64).

A partir dos relatos de Magalhães, confrontados com os depoimentos orais por nós coletados, é possível perceber a forma como os invasores eram vistos pelos lavrinhenses. Eram chamados grileiros, como mostram passagens das “Cartas de Goiás”. Embora o senhor João Nunes de Amâncio, conhecido na comunidade como “João Coco” (figura 9), afirme que os remanescentes de quilombos não eram resistentes, a atuação de lavrinhenses, como Grigório da Silva, Antônia das Chagas e Leocárdio de Lima, mesmo que os dois últimos

tenham negociado as terras expropriadas com as empresas detentoras de seus títulos, mostra tenacidade, vontade de permanecer no seu território tradicional.

Figura 9 – Senhor João Nunes de Amâncio



Fonte: Gleisson Ferreira (2017)

Nesse sentido, explicar, ou melhor, tentar entender Lavrinhas como lugar, implica entender a questão econômica e cultural que envolve o domínio do lugar, primeiramente por brancos, índios e negros. Para que a ocupação branca se efetivasse, os indígenas foram expulsos de suas terras, levando-se a cabo seu extermínio da região em nome de uma política colonial. Para a exploração desse mesmo território foi trazida mão de obra de africanos escravizados, inseridos nessa dinâmica para a produção de riquezas para os senhores brancos.

Inserido nessa nova dinâmica, o negro africano passou, a princípio, a dividir esse mesmo espaço com o indígena, a conhecer esse espaço aos poucos, a fazer alianças com tribos indígenas no sentido de arquitetar fugas, como no episódio do ataque à fazenda da Prisca.

Embora nem todos os quilombos em Goiás tenham sido quilombos de fuga, ao menos nos primeiros anos da mineração, as fugas eram constantes. Quanto à Fazenda Lavrinhas de São Sebastião, os relatos de Magalhães com referência à tradição oral do lugar mostram essa realidade em pelo menos duas ocasiões: o já citado ataque à fazenda da Prisca e a fuga do Joaquim Buriti.

A questão econômica envolvida diz respeito ao projeto português de colonialidade, de ocupação do espaço antes ocupado pelos indígenas desde a Pré-história, visto tão somente como fonte de exploração para o enriquecimento do elemento branco a serviço de seu governo e seu projeto colonizador.

A terra, antes indígena, a partir da ocupação, passou a pertencer ao governo português que as doou a seus representantes, constituindo patrimônio de uma elite branca, portuguesa, e de seus descendentes, após a Independência de Brasil em relação a Portugal. A questão cultural, nesse, caso, se refere à desestruturação das nações indígenas, etnias inteiras expropriadas do seu lugar, sempre fugindo do avanço do homem branco e tendo que alterar seu modo de vida, reorganizar-se para sobreviver.

Inserido na dinâmica econômica do projeto português de colonialidade, o negro africano foi escravizado e trazido para as Américas como mão de obra para a exploração do espaço. Uma vez arrancados do seu lugar, tentaram recriar formas simbólicas que lhes permitissem, de algum modo, “recriar” ou ressignificar o seu lugar em um novo espaço. Portanto, o espaço é econômico e o lugar é cultural.

Em análise do conceito de lugar e da crítica a ele nas ciências sociais, destacando sua importância para se pensar a cultura, Escobar afirma:

Um aspecto final da persistente marginalização do lugar na teoria ocidental é o das consequências que teve no pensar das realidades submetidas historicamente ao colonialismo ocidental. O domínio do espaço sobre o lugar tem operado um dispositivo epistemológico profundo do eurocentrismo na construção da teoria social. Ao retirar ênfase da construção cultural do lugar a serviço do processo abstrato e aparentemente universal da formação do capital e do Estado, quase toda a teoria social convencional tornou invisíveis formas subalternas de pensar e modalidades locais e regionais de configurar o mundo (ESCOBAR, 2005, p. 64).

Por essa ótica, temos uma visão de como o espaço a serviço do Estado e do capital promoveu a desestrutura do lugar em Lavrinhas, primeiro desalojando seus habitantes autóctones, os indígenas, depois desestruturando as formas de organização criadas pelos descendentes dos africanos escravizados ali estabelecidos.

O interesse de Carlos Pereira de Magalhães nas terras de Lavrinhas aparece no conteúdo das “Cartas de Goiás” pelo viés econômico em seu tríplice potencial, no dizer do próprio Magalhães: mineração, agricultura e pecuária. A serviço de uma expropriação em defesa dos interesses dos grupos econômicos hegemônicos, teve início uma empreitada que culminou com a perda das terras de Lavrinhas pelos antigos proprietários.

A fronteira cultural dentro da fronteira geográfica pode ser explicada pela comparação entre espaço e lugar. Segundo essa mesma lógica, o espaço ocupado pela fronteira geográfica vai desestruturando o lugar como referência da fronteira cultural. A fronteira cultural seria, então, o espaço não claramente delimitado no qual o “eu” e o “outro” se identificam, diferenciam-se e, ao mesmo tempo, relacionam-se, uma vez que só é possível perceber o “nós” a partir da percepção do “outro” e essa diferenciação não é algo rígido, uma vez que o “eu” e o “outro” são categorias de identificação e diferenciação que se interinfluenciam.

Ora, o espaço da fronteira, do *limes*, traz consigo uma terceira dimensão, um plano em descompasso que permite apreender o território a partir de um ponto de vista tanto externo como interno. A fronteira que procurei demonstrar retomando a dimensão do *limes* como caminho entre dois territórios e não pertencendo nem a um nem a outro, mas aos dois, abre a perspectiva de um terceiro olhar, nem perdido na singularidade do lugar, na cor local, no *genius locci*, nem perdido nas brumas da abstração generalizante (LEENHARDT, 2002, p. 30).

É exatamente esse lugar, a terceira via, o lugar ressignificado pelas interinfluências que os remanescentes de quilombo de Lavrinhas construíram uma territorialidade. O surgimento de Lavrinhas como arraial, de acordo com os relatos tanto de Magalhães quanto de populares na atualidade, deve-se ao milagre de São Sebastião, que teria descoberto as

novas jazidas de ouro, onde hoje é o povoado. Sobre a origem do povoado de Lavrinhas, dona Angélica Serafim, líder da comunidade e zeladora da igreja, afirma o seguinte:

Aqui num tinha povoado não! Do meu tempo, né?! Do meu tempo! Quando nós chegô pra qui...Isso aqui pa entráera difícil! Tinha... Dêxa eu vê...Tinha Três... era Berto da Luz, Grigório da Silva e o ôto... Grigório Machado! Isso aqui era só aquele cerradim de marmelada, aquela marmeladinha sêca... e cipó! né?! Isso aqui tudo era isso. Agora... Só que tinha...que tinha as festa. Cê sabe lá no Muquém, né?! Aqui... isso aqui se o povo importasse, tivesse arguém... Isso aqui... A num sê a Igreja que tinha um tisorerim (tesoureiro)... Aí... Um nome de Igreja purquê nem igreja tinha... Se aqui tivesse um qui fizesse qui nem fêiz lá no Muquém, Óh! Aqui era igualzim! Tava igual o Muquém! Lá é Cuma diz...Os mato e o cerrado tá lá, né? E cada um tem seus local de vim p'a festa... Aí (se) vê as praca lá no gá do pau... cumo é... de fulano, de bertano, de sicrano... Se tivesse cuidado nisso aqui assim... (ANGÉLICA, 2017).

Dona Angélica (figura 10) tem 78 anos e é uma das coordenadoras da festa de São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário. Ela relata a importância que a festa em louvor aos santos tinha naquela época e lamenta por essa festa ter perdido importância, enquanto a festa do Muquém, também um pequeno povoado no município de Niquelândia, tornou-se uma grande romaria. Atribui a “diminuição” da festa de Lavrinhas à falta de empenho das pessoas do lugar, à falta de uma liderança que tivesse sido firme nesse propósito. A chegada de gente de fora da comunidade, principalmente em busca de ouro, também é por ela relacionada como um fator negativo que diminuiu a importância da festa.

Figura 10 – Dona Angélica Serafim



Fonte: Gleisson Ferreira (2017)

Questionada sobre a existência de garimpo em Lavrinhas, quando era criança, Dona Angélica responde:

Não! O garimpo surgiu bem depois que nós vêi pra qui! Quando o garimpo surgiu nós já tava aqui já uns...Uma base duns déiz ano. Aí qui entrô o povo do garimpo! Aí, no qui entrô o garimpo a festa diminuiu! Purquê... virô aquela bagunça de gente, qui eu num sei de onde é qui surgiu tanta gente... Cumeçô cum dois hõmi qui chegô aí ! E... foi chegâno mais... E quando foi no fim, tinha gente dimais! De noite a gente dêitchava... P'a durmí... A sorte qui era p'a riba! ... Barúi de bala... \_ZUUUUMMM! ... No ôto dia... : \_ "Morreu um!" " \_Matáro Um!"... Era dêxi jeito... E aí... daí pra cá o garimpo cabo, mais o povo parece qui ficô mêi amedrontado... Ansim... Ai a festa nunca foi... aquela festa qui era! (ANGÉLICA, 2017).

Para dona Angélica, o garimpo trouxe a violência, que foi o principal motivo de sua família deixar as terras onde moravam, em outro sítio de Lavrinhas, próximo ao Ribeirão Espírito Santo, e mudar-se para o povoado, onde vivia Grigório da Silva, tio de sua mãe, em busca de segurança:

Quandi... nós vêi pra qui mêmo...Essi Grigório da Silva... era tio da minha mãe, né?! Aí ele... O pai dela tinha um combim (comodozinho) pregado na casa dessi Grigório da Silva., Aí nós morava. Ocê vê... Ocê já viu fala no Reberão do Eprito Santo? Nós nasceu nessas bêra aí! Nós... Meu pai fêiz uma roça lá pas banda do Morro do Buriti Queimado ... Também ocê sabe!? Aí era longe dimais, aí nós mudô... Tinha um corguim lá pru nome de Lajeado. Nós mudô pra lá. E lá, óh...Tinha o Vêi Possidônio que tinha... Comandava um garimpo lá... Tinha jagunço dimais... E lá um dia, menino... Vêiz in quando eles matava um... E lá um dia, lá pas tanta da noite arranjaram uma jagunçada lá... Aí foi um tiroteio feio. Matô um bucado de gente... E minha mãe ficô doidinha! Num quis fica lá e nós saiu cum uma récu de minino. Nós era oito! Era oito fñi... Agora... Ocê faiz o carco... Tinha uns cavalin véi, ela... Meu pai quis pegá esses cavalo e impencá nós inriba, e o resto... nós... no pé! Vêi pará aqui. No tempo... Coisa qui era Cerrado aí... Tinha o finado Julião... tinha uma rocinha aí... Nós foi chuchá lá pa podê a coisa...minha mãe ficô doidinha!Pra podê dá sussego pra ela. Aí... Daí qui nóziiii...Vêi pra...praqui! Limpô esse combo qui ela tinha aí... (ANGÉLICA, 2017).

A chegada de forasteiros à região, em busca de terras ou motivados pelo garimpo, trouxe a violência comum às áreas de fronteira, alterando o modo tradicional de vida das comunidades locais. A desestruturação de seu modo tradicional de vida por causa da chegada de gente de fora que ia tomando as terras também aparece na fala do senhor João Nunes de Amância, líder da comunidade e organizador do chorado, dança típica da comunidade, tradicionalmente realizada em honra a São Sebastião.

Isso aí é que eu falo, que o povo de antigamente num era resistente! Pelo menos meu pai num foi! É o seguinte, chegô um sinhô de Vilmá lá da Canadá (fazenda) lá em cima...Aí esse vilmar... Nós tinha a estrada que ia pá roça. Aí tinha a casa da véia Jovelina. Essa Jovelina era sogra do Olegário Machado, que é pai da Santana! Aí esse Vilmar pegou, meteu o arame lá da Canadá e desceu. Num sei onde ele foi enfiar esse arame... Aí fechô! Fechô a estrada da nossa roça, fechô a casinha do Olegário deixando a casinha do Olegário pra dento. Deixou só um colchete na casa do Olegário. Aí pra nós ir p'a roça nós tinha que fazê uma vorta danada! Aí nís tinha que passa lá na porta do Olegário p'a ir p'a nossa roça.

**Entrevistador:** Isso tomando as terras de vocês?

**João Nunes:** É! Tomando as terra! E tomô! Tomô! Aí naquele tempo tinha um sinhô de Chaves... Num sei se ele era desses alemão...Acho que era dessesalemão mesmo, que passô lá na nossa roça fazendo picada. Aí o véi pego... : “\_Não, minino! Nós vai embora daqui! Que... isso aqui tá chegando gente de fora...Tá ficando esprimido...Logo fecha isso aí, caba pasto pro gado. Purquê... nós tinha... Num era muito não, mas tinha! Tinha fartura! Graças a Deus tinha fartura! Aí o véi disse: “Nóis vai embora” (JOÃO NUNES, 2017).

A palavra fartura aparece relacionada a um tempo anterior à chegada dos forasteiros, chamados também de “gente de fora” ou “chegantes”. O domínio do espaço da fronteira geográfica sobre o lugar causou a desestruturação do modo tradicional de vida em Lavrinhas. Ao que parece, o uso da terra era comum. Segundo o senhor João Nunes, as pessoas da comunidade “escolhia um lugar e plantava”. Também se criava gado, constituindo a fartura, a abundância. A escolha por deixar a própria terra também denota resistência como forma de preservar a vida e manter a família, mesmo que em outro lugar.

### 3.5 O chorado

O chorado é a principal atração da festa em louvor a São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário em Lavrinhas, que mescla elementos europeus, como o catolicismo romano, a outros de origem africana, como os tambores e a oração dançada, chamada chorado. Segundo Gleisson Ferreira (2009), o chorado é

uma dança tradicional de algumas comunidades remanescentes de escravos no Brasil; porém o mais conhecido é o de Vila Bela – Mato Grosso. Surgido no século XVIII, era dançado apenas pelas mulheres e visava seduzir os senhores (visto ser uma dança envolta em sensualidade, embora que discreta para os padrões da época). E tinha como objetivo atenuar ou livrar dos castigos seus entes queridos. Não tendo como argumentar, o chorado era a única maneira de fazê-lo. Dessa maneira pode-se compreender o termo “chorado” como uma construção metafórica relacionada ao castigo imposto, e assim, ao desejo, por parte das mulheres, de livrá-los (FERNANDES; ALMEIDA apud FERREIRA, 2009, p. 22).

A dança do chorado tem, então, um caráter sagrado, uma vez que é realizada em honra aos santos de devoção da comunidade, São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário. Em Lavrinhas há também uma casa erguida em honra a São Sebastião, que abriga uma imagem do santo e onde é dançado o chorado. Talvez os antigos escravos tenham construído uma casa dedicada ao santo para poderem cultuá-lo à sua maneira, já que, provavelmente, a rigidez e a ritualística do culto católico no século XVIII, quando surgiu o arraial, não permitissem dançar dentro da igreja. O chorado é uma oração dançada, uma reminiscência de um costume dos povos africanos de dançarem para cultuar suas divindades.

É possível identificar na dança do chorado mais um aspecto da resistência dos africanos escravizados, tanto por ter ressignificado uma tradição africana de dançar em culto às divindades quanto pelo uso do corpo, propriedade do senhor branco, corpo que não mais pertencia ao indivíduo, mas que era por ele desafiadoramente usado de diversas formas para resistir à escravidão.

De uma ponta a outra do continente americano e do Brasil a população negra utilizou o corpo como instrumento de resistência sociocultural e como agente emancipador da escravidão. Seja pela religiosidade, pela dança, pela luta, pela expressão, a via corporal foi o percurso utilizado para o combate, resistência e construção da identidade. [...] Nesse processo, o corpo foi o principal veículo de resistência e transgressão. Por meio dos jogos, das festividades, das danças, das cerimônias religiosas de iniciação, das ervas ingeridas, da transformação dos alimentos, das intervenções estéticas no corpo e, sobretudo, nos cabelos, os negros recriaram tradições, inventaram novos símbolos, guardaram a memória ancestral e as ensinaram às novas gerações (MUNANGA; GOMES, 2004, p. 152-153).

Indagado sobre a forma de se organizar o chorado, o senhor João Nunes explica pormenores dessa importante tradição ainda mantida em Lavrinhas e que hoje, segundo ele, é um pouco diferente do que já foi. Ele explica que para se dançar o chorado é necessário primeiro buscar a marcha que leva a música da porta da igreja até a Casa de São Sebastião. Esse ritual ocorre como um convite à divindade presente na igreja para que acompanhe a homenagem que será feita em outro local, uma vez que não se dança dentro do templo católico.

Qui aqui no cumeço... aqui num tia forró. Era só chorado! Era o chorado, a catira... tinha um tal de passeio... É... Esses trem assim que tinha! Aí o chorado...agora qui... cabo... Um bucado de coisa que fazia num faiz mais... Ia p'a Igreja... Ia lá p'a Igreja e rezava, que sempre... sempre a reza lá...a reza aqui é tarde demais! Rezava, aí... era lá p'as déiz onze hora...Toda a vida é desse jeito! Aí ia p'a Igreja, rezava... Aí terminava a reza, tinha um leilão ainda [...] Aí juntava os instrumento... Aí: -“Ah, gente! Vamo leva!

Vamo leva a marcha! Levá a marcha lá! Tocava pra lá! Tinha o finado Julião... Tinha... era o Julião, véi Grigório, Mateus... [...] É... o véi Canuto... Oh! Ish! era gente demais! Aí ia. Cantava:

Lá se vai, ô lá se vai  
Lá se vai, ô lá se vai  
Essa pura divindade  
Essa pura divindade!

É uma das três pessoa  
É uma das três pessoa  
Da Santíssima trindade  
Da Santíssima Trindade.

Nessa casa entraremos  
Nessa casa entraremos  
Com prazer e alegria  
Com prazer e alegria.

Dentro dela se venera  
Dentro dela se venera  
Filho da Virgem Maria  
Filho da virgem Maria.

Concluímos este canto  
Concluímos este canto  
Fazendo o sinal da cruz  
Fazendo o sinal da cruz.

Pai e Filho e Espírito Santo  
Pai e Filho e Espírito Santo  
Para sempre amém Jesus  
Para sempre, amém Jesus.

Aí era: — Viva São Sebastião! \_ Viva! —Viva Nossa Senhora do Rosário!  
—Viva!

Aí era fuguete p'a riba e...p ôu!...pôu!...pôu! Aí começava o chorado. Aí repicava a caixa lá: \_prim!prim!prim! e o tambô... Aí ...Aí o " pau pereira" caía logo. Aí emendava. É pau pereira...Ai era tanto verso qui só no chorado mesmo p'a lembra! Agora gente novo num gostava! Queria... logo ia durmir... [...] Ai quando era alí p'as duas três hora da manhã aí saía um café... Era um café com biscoito, chá e tudo...O povo tudo comia alí um lanche... tornava de novo. Aí quando era... a base do dia ia apontando, a gente ia lá p'a Igreja de novo. Aí: —"Ó, vamo busca, vamo busca... Fazê serenata! vamo fazê serenata! Aí ia lá p'a igreja... Aí tinha o sino. O sino aí fora. Aí pegava o fuguete, chegava: \_Vambora! Vambora! [...] Cabra batia o sino lá: —Téiiim! Téiiim! Soltava um fuguete: — pêi! Pêi Pêi! Aí ia cum a serenata pra lá, p'a Casa de São sebastião de novo. Tornava pegá no chorado de novo! Aí... até o sol saí, pegava no chorado lá. Aí depois... Isso aí qui eu tô contando eu já vi! (JOÃO NUNES, 2017).

Ao incorporar elementos do culto católico, da tradição europeia, os antepassados africanos da comunidade conseguiram permissão para festejá-los a seu modo, numa clara forma de resistência. É possível observar esse aspecto no ato de “buscar a marcha” na porta da igreja e nas palavras cantadas (figura 11).

Figura 11 – Busca da marcha na porta da igreja



Fonte: Gleisson Ferreira (2017)

Ao convidarem as divindades que estão na igreja para a festa na Casa de São Sebastião, fazem-no em respeitosa e organizada marcha ao toque dos tambores (figura 12), elementos da cultura africana.

Figura 12 – Organização da marcha ao toque de tambores\*



Fonte: Gleisson Ferreira (2017)

\* Antigos tambores de Lavrinhas: caixa tocada pelo senhor João Nunes (camisa branca), e zabumba tocada pelo senhor Sabino (camisa azul).

À frente do cortejo seguem as dignidades da comunidade e da festa. Os responsáveis pela festa são também conselheiros da comunidade e têm grande prestígio e respeito, como dona Angélica Serafim e o senhor João Nunes, responsável pelo cerimonial da festa e a organização do chorado.

Segundo Munanga e Gomes (2004), desde o início,

as religiões afro-brasileiras formaram-se em sincretismo, na fusão de diferentes elementos culturais com o catolicismo, e, em grau menor, com religiões indígenas. A característica politeísta do culto católico, numa dimensão popular (ou seja, a adoração de mais de um santo), possibilitou a relação entre os santos e os deuses cultuados pelos africanos. (MUNANGA e GOMES, 2004, p. 142).

O chorado só pode ser dançado após convidar as divindades para se fazerem presentes, entoando um canto cujas palavras conduzem as divindades — “Lá se vai, ô lá sev ai/ Essa pura divindade” — à Casa de São Sebastião, onde são homenageadas. Para concluírem a marcha e darem início ao chorado, já dentro da Casa de São Sebastião, cantam: “Concluímos este canto/ Concluímos este canto/ Fazendo o sinal da Cruz/ Fazendo o sinal da Cruz/ Pai e Filho e Espírito Santo/ Pai e Filho e Espírito Santo/ Para sempre, amém, Jesus/ Para sempre, amém, Jesus”.

Ao terminar a marcha, conclui-se o canto, “fazendo o sinal da cruz”, após o que é iniciado o chorado (figura 13), como uma oração dançada, um misto de tristeza (o choro cantado e dançado) e a alegria que pode ser vista na dança e no toque dos tambores.

Figura 13 – Dança do chorado na Casa de São Sebastião



Fonte: Gleisson Ferreira (2017)

Participa do evento o Grupo Raízes do Tambor (figura 14), da Comunidade Quilombola João Borges Vieira, de Uruaçu (GO), cujos componentes são convidados de honra que auxiliam nas rezas (terço em latim) e nas danças do chorado e tambor.

Figura 14 – Grupo Raízes do Tambor



Fonte: Gleisson Ferreira (2017)

No chorado há versos que denunciam tanto um passado de escravidão quanto o preconceito contra o negro.

Tinha um que dizia assim... Eu até num gosto de cantá ele não... Isso era antigamente...  
 Xique Xique é pau d'ispin  
 Imburana é pau d'abêia,  
 Gravata de boi é brocha,  
 Palitô de nêgo é pêia (JOÃO NUNES, 2017).

Nesses versos é possível identificar um lamento pela condição social do negro — historicamente relegado a formas de trabalho duras e degradantes —, vista com naturalidade pela sociedade branca e sua política: “Xique-Xique é pau d'ispin/ Imburana é pau d'abêia”. Assim como, naturalmente, o xique-xique tivesse seus espinhos e a umburana atraísse abelhas, a sociedade branca via com desdém e desinteresse o sofrimento dos negros, como se não houvesse nada a ser feito.

O negro era comparado ao boi na canga, destinado a trabalhos pesados. A brocha é um instrumento feito de couro torcido para prender o boi pelo pescoço à canga. O verso “gravata de boi é brocha” denuncia uma situação de inferiorização do negro, antes escravo na senzala, depois vítima de formas duras de trabalho e pouco ganho, situação à qual estavam presos feitos boi à canga. O paletó significativo de liberdade, de realização, de cidadania, ainda hoje considerado traje decente, última peça necessária ao terno completo (calça, camisa e paletó), símbolo de ascensão social e dignidade no vestir, no corpo do negro era “pêia”, como se chama o castigo físico com uso do chicote em Goiás, sinônimo de surra. Além da denúncia

presente em versos como esses, outros denotam resistência, como os da cantiga popular “Pau-pereira”, de execução obrigatória no chorado: “Pau -pereira, pau-pereira,/ é um pau de opinião./ Todo pau caiu a folha,/ só o pau-pereira não”.

O pau-pereira, também conhecido como guatambu, é uma árvore abundante no cerrado que tem seiva leitosa e suas folhas secam agarradas à árvore. Há uma identificação do indivíduo com as características da árvore. A manutenção da tradição religiosa, do chorado dançado, ao som de tambores como constituinte da identidade do grupo, é associada às folhas que não caíram do tronco, resistindo no tempo. A comunidade é associada ao pau-pereira, indicando também o orgulho de pertencer ao seu grupo, comparado ao tronco dessa planta. São versos desafiadores da adversidade histórica da qual foi vítima a comunidade de Lavrinhas e seus ancestrais africanos. Os versos denotam, portanto, a sua capacidade de resistência.

Outros versos remetem à importância dos rios como vias de acesso ao interior do Brasil Colônia no século XVIII, como os do “Canoeiro”, que alude às monções que partiam de São Paulo rumo a áreas de mineração, levando mantimentos e produtos diversos para serem comercializados: “— Canoeiro, canoeiro,/ que que trouxe na canoa?/ — Trouxe ouro, trouxe prata,/ trouxe muita coisa boa.”

Esses versos informam a ancestralidade das comunidades remanescentes de quilombos da região de Lavrinhas e ao povoado de Lavrinhas, lugar do antigo arraial. Fazem referência a uma época em que as vias terrestres em Goiás eram praticamente inexistentes e o comércio, tão importante para a aquisição de ferramentas e outros gêneros necessários aos habitantes do interior de Goiás e Mato Grosso, só se fazia em canoas. Era o tempo das monções, numa clara alusão ao século XVIII; uma informação presente na tradição oral de uma comunidade sobre a qual todos os indícios buscados na pesquisa e apresentados neste trabalho remetem a um passado de escravidão no qual houve fugas e constituição de quilombos. Embora não possamos afirmar quais foram as comunidades formadas no território da antiga Fazenda Lavrinhas de São Sebastião, sabemos que elas mantinham contatos entre si, inclusive tendo parentesco, o que mostra mais uma vez a origem quilombola da comunidade de Lavrinhas de São Sebastião.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação entre história, memória, fronteira e alteridade em Lavrinhas de São Sebastião, a partir das “Cartas de Goiás”, de Carlos Pereira de Magalhães, converge para uma historicidade local ligada a um passado marcado pela violência e pela construção do lugar. A dinâmica da escravidão, a violência capitalista e colonialista da exploração do espaço levaram à expulsão dos grupos indígenas do território e à ocupação compulsória das terras por centenas de africanos escravizados que tiveram sua mão de obra explorada nesse espaço.

Fugindo da violência da escravidão, em ao menos dois momentos conhecidos — o ataque à fazenda da Prisca e a fuga do Joaquim Buriti —, parte dos escravos da antiga fazenda Lavrinhas de São Sebastião formaram quilombos, nos quais recriaram ou ressignificaram seu modo de vida tradicional, adaptando-o a um novo território, a uma nova realidade. A maioria dos que foram libertos em 13 de maio de 1888 pela Lei Áurea permaneceu em Lavrinhas, formando uma comunidade quilombola pós-abolição, baseada no uso comum da terra, na reciprocidade do trabalho e nas manifestações culturais.

A história, como ciência “dos homens, no tempo” (BLOCH, 2001, p. 55), registra as ações (individuais e/ou coletivas) dos indivíduos no tempo e no espaço. As memórias constituem parte fundamental na historicidade da comunidade de Lavrinhas, trazendo à tona especificidades da formação da comunidade. Esses elementos da memória ajudam a compreender a resistência e a existência de Lavrinhas na atualidade e os aspectos diversos que a envolveram no tempo e no espaço e que configuram sua historicidade como uma comunidade remanescente de quilombo.

A memória coletiva faz com que a história de Lavrinhas passe da oralidade ao registro escrito nas cartas de Carlos Pereira de Magalhães, postumamente transformadas no livro “Cartas de Goiás”, analisado neste trabalho. Seu projeto de colonialidade a serviço de grupos econômicos de São Paulo o levaram a Lavrinhas, onde escreveu parte de sua correspondência. Sendo os habitantes de Lavrinhas todos analfabetos no início do século XX, salvo Grigório da Silva, sacristão da pequena igreja (MAGALHÃES, 2004), a oralidade era a forma como o conhecimento, sua historicidade e seus costumes eram transmitidos às novas gerações.

A oralidade também se faz presente nas manifestações culturais, com cantos em louvores aos santos que são transmitidos oralmente e aprendidos pelas novas gerações que participam dos festejos. Os versos cantados no chorado, sejam eles improvisados ou já

tradicionais, compõem esse universo cultural legado pelo valor da fala. São elementos da memória que, em forma de cantos, refletem valores e símbolos que dão sentido de pertença à comunidade.

O quilombo de Lavrinhas talvez seja um dos mais antigos de Goiás, haja vista que a presença negra na região está registrada desde 1776, ano do milagre de São Sebastião, quando o arraial foi transferido do Buriti Queimado para Lavrinhas. Destacamos a diversidade na sua constituição, pois ele foi formado tanto por fugas do cativeiro quanto por ocupação efetiva do território após a abolição, dada a grande extensão dessa antiga fazenda.

As memórias do tempo do cativeiro, registradas por Magalhães em Lavrinhas no início do século XX, corroboram a tradicional reputação de Lavrinhas como região de quilombo em Goiás. Estamos falando tanto das várias comunidades que se formaram dentro das terras da antiga Fazenda Lavrinhas de São Sebastião quanto do povoado instalado ao redor da igreja erguida em honra ao milagre de São Sebastião. Lavrinhas pode, inclusive, ter dado origem a outras comunidades quilombolas fora do limite de suas terras e que já foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares. É uma hipótese a ser verificada em futuras pesquisas.

As entrevistas realizadas para este trabalho revelam uma consciência histórica de um passado de escravidão ainda presente nas memórias dos mais velhos, como senhor Sebastião dos Santos, senhor João Nunes (João Coco), dona Angélica Serafim e dona Abadia Bispa Guimarães. Todos se reconhecem como quilombolas ou remanescentes de quilombo.

A comunidade é possuidora de uma memória ancestral e de uma territorialidade que configuram sua historicidade. Historicidade essa que a violência dos projetos de colonialidade ao longo do tempo, levados a cabo por meio exploração da fronteira geográfica, não conseguiu apagar. Resistiram! Resistiram, cultuando duas vezes por ano seus santos de devoção. Resistiram, tocando seus tambores. Resistiram, cantando versos que denunciam um passado de escravidão, de exploração do trabalho, e também o preconceito do qual foram vítimas ao longo do tempo. Resistiram, dançando o chorado em louvor às divindades, em uma oração dançada, a exemplo de seus antepassados africanos.

Nessa resistência, incorporaram elementos da cultura dos senhores brancos, como o louvor aos mesmos santos de devoção, porém, ressignificando-os com seus tambores, cantos e danças. Nesse aspecto, mais uma vez se apresenta a fronteira cultural como lugar de trânsito e passagem (PESAVENTO, 2002), onde é possível identificar-se e diferenciar-se, construir

identidades e alteridades que não são, no entanto, limites fixos, mas que se constroem um em relação ao outro, percebendo-se, diferenciando-se, fluidificando-se.

Os relatos orais transcritos por Magalhães deram conta de uma historicidade iniciada ainda durante a colonização, no século XVIII. Os depoimentos prestados a Magalhães relataram a violência da escravidão em Lavrinhas, plasmada no perfil violento dos primeiros senhores de escravos, como João Pereira Ribeiro, traficante de escravos, de seu filho Francisco Pereira Ribeiro e de sua nora, a fazendeira Prisca.

As fugas de escravos, o aquilombamento e a relação do líder quilombola Joaquim Buriti com o tráfico de ouro são elementos narrados a Magalhães em 1919, portanto, apenas 41 anos após assinada a Lei Áurea. Os relatos feitos no período confirmaram uma historicidade ligada a um passado de escravidão e formação de quilombos de escravos da Fazenda Lavrinhas na Mata de São Patrício, nas proximidades do arraial. Ao que tudo indica, Magalhães não tinha qualquer interesse em beneficiar as comunidades remanescentes de escravos/quilombos na região. Ao contrário, talvez tivesse o interesse de desqualificá-las diante do projeto de colonialidade do grupo econômico que representava como advogado e sócio.

No entanto, para a atualidade, são informações imprescindíveis para corroborar a historicidade das comunidades remanescentes de escravos/quilombo de Lavrinhas, bem como sua resistência diante da fronteira geográfica e para seu reconhecimento diante das instituições competentes como comunidade quilombola tradicional.

Embora o senhor João Nunes de Amâncio (João Coco) considere que os seus ancestrais não tenham sido resistentes, podemos observar a resistência em Lavrinhas de variadas formas. Resistiram com fugas e formação de quilombos durante a escravidão. Houve resistência na atuação de Grigório da Silva junto à Igreja e ao Estado para defender a terra ancestral, levando Magalhães a uma luta de dez anos nos tribunais.

Perdida a batalha judicial para o grupo paulista Monteiro de Barros, a resistência se mostrou na atitude de alguns de comprarem a própria terra que um dia lhes pertencera, como forma de assegurarem sua historicidade, seu sentido de pertencimento, sua relação com o lugar. Outros resistiram ao deixarem suas terras diante da invasão de grileiros, em uma atitude talvez instintiva, de quem visava, acima de tudo, preservar a própria vida e a vida de sua família, na iminência de um embate, indo para as terras destinadas ao povoado de Lavrinhas.

O conteúdo das “Cartas de Goiás” de Carlos Pereira de Magalhães é importante para mostrar uma historicidade registrada a partir das memórias transmitidas por meio do relato oral de personalidades de Lavrinhas no início do século XX. É relevante também por denotar o esforço de um projeto de colonialidade levado a cabo por Magalhães como advogado do grupo Monteiro de Barros, interessado na aquisição das terras, bem como por mostrar resistência dos lavrinhenses a tal projeto naquele momento.

As cartas de Magalhães registram a história e a memória de Lavrinhas, apresentando-a também como um espaço de fronteira geográfica, objeto de interesses diversos dos projetos de colonialidade, desde o Brasil Colônia até o século XX, sendo o próprio Magalhães um dos grandes interessados na aquisição e exploração das terras de Lavrinhas, que despertaram, inclusive, interesses internacionais.

Como espaço de fronteira geográfica explorado, no início, pelo projeto colonial português, assentou-se em Lavrinhas uma comunidade negra que foi vítima constante dos projetos de colonialidade capitalista, mas que buscou resistir como pôde. Uma área extensa com terras férteis, pastagens e ouro, despertou os interesses capitalistas que acabaram por expropriar seus ocupantes tradicionais, alguns deles descendentes, por algum lado, dos antigos senhores e, portanto, herdeiros legais das terras, como mostra o conteúdo das “Cartas de Goiás”. Esses herdeiros compartilharam o uso da terra amigavelmente com todos os que historicamente habitavam o território após a abolição.

Todos esses fatores mostram um passado ligado à escravidão e à resistência, por meio de fugas e da formação de quilombos na região. Tanto o conteúdo das cartas de Carlos Pereira de Magalhães como as entrevistas realizadas para este trabalho afirmam essa realidade, convergindo, portanto, para indicativos incontestáveis da origem quilombola de Lavrinhas de São Sebastião.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fonte

MAGALHÃES, Carlos Pereira de. **Cartas de Goiás no princípio do século XX**. São Paulo: De Letra em Letra, 2004.

### Referências

ARTIAGA, Zoroastro. **Contribuições para a história de Goiás**. Uberaba: Gráfica Triângulo, 1947.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. **Kalunga: povo da terra**. 3 ed. Goiânia: Editora UFG, 2013.

\_\_\_\_\_. **Negros de Cedro**. São Paulo: Ática, 1983.

BERTRAN, Paulo. Prefácio. In: CHAUL, Nasr Fayad. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. Goiânia: Editora UFG, 1997. p. 12-13.

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado, 1988.

\_\_\_\_\_. **Decreto nº 4.887**, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/D4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm)>. Acesso em: 22 maio 2017.

\_\_\_\_\_. **Decreto nº 6.882**, de 19 de fevereiro de 1941. Cria a Colônia Agrícola Nacional de Goiás. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1940-1949/decreto-6882-19-fevereiro-1941-333219-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 22 maio 2017.

BRASIL TURISMO. **Mapa político de Goiás**. Disponível em: <<https://www.brasil-turismo.com/goias/mapa-politico.htm>>. Acesso em: 12 set. 2018.

BURKE, Peter. História como memória social. In: BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 67-89.

CATROGA, Fernando. **Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da história**. Coimbra: Almedina, 2009.

CARNEIRO, Edison. **O quilombo dos Palmares**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. A brecha camponesa no sistema escravista. In: CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Agricultura, escravidão e capitalismo**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 133-154.

CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL (CPDOC). **História oral**. Disponível em: <<https://cpdoc.fgv.br/acervo/historiaoral>>. Acesso em: 30 ago. 2017.

CHAUL, Nasr Faiad. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. 4. ed. Goiânia: Editora UFG, 2015.

DANTAS, Carolina Viana; MATTOS, Hebe; ABREU, Martha (org.). **O negro no Brasil: trajetórias e lutas em dez aulas de história**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS. **Significado de impressão**. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/impressao>>. Acesso em: 06 jul. 2016.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 63-79.

FERREIRA, Gleisson. O segredo da macaúba: tempo, memória e identidade nas manifestações culturais de Lavinhas. Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual de Goiás, Uruaçu, 2009.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. 47. ed. São Paulo: Global, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sobrados e mucambos**. 15. ed. São Paulo: Global, 2004.

FREITAS, Sônia Maria de. **História oral: possibilidades e procedimentos**. 2. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanistas, 2006.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES (FCP). Disponível em: <[www.palmars.org.gov.br](http://www.palmars.org.gov.br)>. Acesso: 30 jul. 2017.

\_\_\_\_\_. Portaria nº 104, de 16 de maio de 2016. **Diário Oficial da União**, 20 de maio de 2016. Seção 1, p. 8-10.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GRANDE ENCICLOPÉDIA LAROUSSE CULTURAL. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Brasil em síntese**. Disponível em: <[www.brasilemsintese.ibge.gov.br/educação/2109-teen/teen-sobre-o-brasil/populacao/10838-cor-ou-raca.html](http://www.brasilemsintese.ibge.gov.br/educação/2109-teen/teen-sobre-o-brasil/populacao/10838-cor-ou-raca.html)>. Acesso em: 30 jul. 2017.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). **Incra/GO publica relatório de identificação e delimitação da Comunidade Quilombola Tomás Cardoso** (2011). Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/incrago-publica-relatorio-de-identificacao-e-delimitacao-da-comunidade-quilombola-tomas-cardoso>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. **Relatório Antropológico Porto Leocarde**. Brasília: Incra, 2013.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora Unicamp, 1994.

LEENHARDT, Jacques. Fronteiras, fronteiras culturais e globalização. In: MARTINS, Maria Helena (org.). **Fronteiras culturais: Brasil-Uruguai-Argentina**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História oral: como fazer, como pensar**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**, 2001 Maceió, AL: Edufal, 2001.

\_\_\_\_\_. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 2. ed. São Paulo: Àtica, 1989.

\_\_\_\_\_. **Rebeliões da senzala**. 4. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993.

MACIEL, Maria Eunice de Souza Maciel. A eugenia no Brasil. **Anos 90**, Porto Alegre, n. 11, p. 121-130, 1999.

MACHADO, Márcia Cristina. **Inventário lexical de Porto Leocárdio**. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2005.

MEMÓRIA DA ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA BRASILEIRA (MAPA). **Marcos de Noronha e Brito, conde dos Arcos** (2018). Disponível em: <<http://mapa.an.gov.br/index.php/publicacoes2/70-biografias/443-marcos-de-noronha-e-brito-conde-dos-arcos>>. Acesso em: 14 fev. 2018.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos**. São Paulo: Global, 2004.

NAZARENO, Elias; ARAUJO, Alexandre Martins de; HERBETTA, Alexandre Ferraz. Quilombos de Pombal, Porto Leocárdio, São Félix e Nova Esperança: análise dos fatores relacionados ao deslocamento e assentamento de suas populações entre os séculos XIX e XX. In: COELHO, George Leonardo Seabra; ARAÚJO, Gilberto Paulino de (org.). **Educação do campo e cidadania no Brasil contemporâneo**. Palmas, TO: EDUFT, 2018. p. 117-148.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. 12. ed. Campinas, SP: Pontes, 2015.

PALACÍN, Luis. **O século de ouro em Goiás (1722-1822): estrutura e conjuntura numa capitania de Minas**. Goiânia: Oriente, 1972.

PALACÍN, Luis; MORAES, Maria Augusta de Sant'ana de. **História de Goiás (1722-1972)**. 7. ed. Goiânia: Editora da UGG, 2008.

PEREIRA, Eduardo Carlos. **Grammatica expositiva: curso elementar**. 139. ed. São Paulo: Nacional, 1953.

\_\_\_\_\_. **Grammatica expositiva: curso superior**. 46. ed. São Paulo: Nacional, 1926.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Além das fronteiras. In: MARTINS, Maria Helena (org.). **Fronteiras culturais – Brasil, Uruguai, Argentina**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2002. p. 27-34.

POHL, Johann Emmanuel. **Viagem no interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, Clacso, 2005. p. 227-278.

RAMOS, Artur. A antropologia do Planalto Central: notas e perspectivas para um estudo. In: CONSELHO NACIONAL DE IMIGRAÇÃO E COLONIZAÇÃO. **Goiás: uma nova fronteira humana**. Rio de Janeiro, 1949. p. 163-177

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS; Maurício de Novais; ANDRADE, Marcilea Freitas Ferraz de. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 202, p. 1-11, 2018.

SALLES, Gilka Vasconcelos Ferreira de. **Economia e escravidão na Capitania de Goiás**. Goiânia: Editora da UFG, 1992.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade** 9. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

SECRETARIA CIDADÃ DE GOIÁS. Disponível em: <<http://www.secretariacitada.go.gov.br/>>. Acesso em: 12 fev. 2018.

SILVA, Martiniano José da. **Sombra dos quilombos**. Goiânia: Barão de Itararé; Cultura Goiana, 1974.

\_\_\_\_\_. **Quilombos do Brasil Central**: violência e resistência escrava, 1719-1888. 2. ed. Goiânia: Kelps, 2008.

SILVA, Murilo Borges. Repensando identidades: possibilidades de uma historiografia do negro em Goiás. In: II Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação UFG/UCG, 2009, Goiânia. **Anais...** do II Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação UFG/UCG, 2009. Disponível em: <[https://pos.historia.ufg.br/up/113/0/IISPHist09\\_MuriloBorg.pdf](https://pos.historia.ufg.br/up/113/0/IISPHist09_MuriloBorg.pdf)>. Acesso em: 12 fev. 2018.

SOUZA, Cibele de; CARNEIRO, Maria Esperança F. **Retrospectiva histórica de Goiás**: da colônia à atualidade. Goiânia: Livraria Cultura Goiana, 1996.

SOUZA, Laura Olivieri Carneiro de. **Quilombos**: identidade e história. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

TELES, Ricardo. **Terras de preto, mocambos e quilombos**: história de nove comunidades negras rurais no Brasil. São Paulo: Abooks, 2002.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.